

دروس خارج رجال

سال ۹۴-۹۳

استاد محمد حسین حشمت پور

به همراه صوت دروس

بسم الله الرحمن الرحیم

آرشیو دروس برهان استاد محمد حسین حشمت پور۹۴-۹۳

نویسنده:

محمد حسین حشمت پور

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاهت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

آرشیو دروس برهان استاد محمد حسین حشمت پور۹۴-۹۳

مشخصات کتاب

سرشناسه: حشمت پور، بشیر محمد حسین

عنوان و نام پدیدآور:آرشیو دروس برهان استاد محمد حسین حشمت پور۹۴-۹۳/محمد حسین حشمت پور.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی : سایت مدرسه فقاهت

مشخصات نشر دیجیتالی:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: برهان

بیان تفاوت قضیه ضروریه در برهان با قضیه ضروریه در قیاس/ مقدمات برهان باید ضروری باشند/ فصل اول/ مقاله دوم/ برهان شفا ۹۳/۰۶/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان تفاوت قضیه ضروریه در برهان با قضیه ضروریه در قیاس/ مقدمات برهان باید ضروری باشند/ فصل اول/ مقاله دوم/ برهان شفا.

«و کنا اذا قلنا فی کتاب القیاس ان کل ج ب بالضروره»

در فصل اول از مقاله دوم بحث مادر سه چیز بود.

۱ ـ مقدمات برهان باید اعرف از نتیجه باشند.

۲ ـ مقدمات برهان باید ضروری باشند.

۳ ـ مقدمات برهان باید کلی باشند.

بحث اول، تمام شد یعنی بیان کردیم که مقدمات برهان باید اعرف از نتیجه باشد ووارد بحث دوم شد که مقدمات برهان باید ضروریه باشند. ضروری را به ۵ قسم تقسیم کرد

۱ ــ ضروریه ازلیه

۲ ــ ضروریه ذاتیه

۳ ــ ضروریه وصفیه

۴ ــ ضروریه بشرط المحمول

۵ ــ ضروریه وقتیه.

۴ قسم از ضرورت را در مقدمه اجازه دادیم غیر از قسم چهارم که ضرورت بشرط المحمول باشد را اعتنا نکردیم چون همه قضایا را می توان ضروریه بشرط المحمول کرد.

بحثی که الان شروع می کنیم این است که در برهان هم گفته می شود: باید قضیه، ضروریه باشد. در قیاس هم گفته می شود که باید قضیه، ضروریه باشد. آیا این دو ضرورت که یکی در قیاس و یکی در برهان است با هم تفاوت دارند یا یکی هستند. ما معتقدیم که این دو با هم تفاوت دارند و می خواهیم تفاوت این دو را بیان کنیم.

ص: ۱

ضرورتی که در قیاس معتبر است با ضرورتی که در برهان معتبر است تفاوت دارد وباید این تفاوت بیان شود. البته می دانید که همه اقسام قیاس، برهان نیست. ۵ نوع قیاس وجود دارد که عبارتند از خطابه و جدل و شعر و سفسطه و برهان. برهان، یک قسم از اقسام قیاس است. در این قسم، ضرورت لازم است در اقسام دیگر هم ضرورت لازم است حال می خواهیم ببینیم که آن ضرورتی که در مطلق قیاس لازم است چه می باشد و ضرورتی که در برهان لازم است چه می باشد. بعد از بیان این مطلب وارد بحث سوم این فصل که اعتبار کلیت مقدمه ی برهان می باشد می شود.

پس به طور کلی در قیاس، ضرورت معنایی دارد بدون اینکه توجه کنیم که این قیاس، برهان باشد یا جدل یا ... باشد. حال اگر این قیاس، برهان بود ضرورت دیگری لازم است.

بحثی که تا الان کردیم درباره این بود که رابطه محمول با موضوع باید ضروری باشد یعنی این محمول، بالضروره باید برای موضوع ثابت شود حال به ضروره ازلیه یا ذاتیه یا وقتیه یا وصفیه باشد.

بحثی که الان می خواهد مطرح شود این است که موضوع در هر قضیه ای یک عنوان دارد حتی ممکن است عنوان ذاتی داشته باشد مثلاـ گفته می شود «کل کاتب» که کتابت، عنوان است یا گفته می شود «کل انسان» که انسانیت عنوان است. این عنوان برای موضوع، ضروری باشد با قطع نظر از محمول. ما گفتیم محمول باید برای موضوع ضروری باشد همین وصف و عنوانی که برای موضوع هست آیا باید ضروری باشد یا نه؟ وقتی که می گوییم «کل کاتب» آیا مراد این است که هر کاتبی که مادام الذات کاتب است یا مراد این است که هر کاتبی که مادام الکتابه کاتب است. یعنی ضرورتی که در موضوع می آید

چه نوع ضرورتی است در خود عقد الوضع هم ضرورت لازم است. این، چه نوع ضرورتی است آیا در قیاس و برهان، یکسان است یا فرق می کند.

مصنف می فرماید در قیاس، عقد الوضع می تواند ضروری باشد و می تواند غیر ضروری باشد و می تواند دوام باشد. و وقتی هم که ضروری بود می تواند ضروری فی وقت باشد یا ضروری مادام الوصف باشد یا هر نوع ضروری باشد. پس هم می تواند ضروری باشد به هر قسمی که باشد و هم میتواند غیر ضروری باشد. یعنی حتی ضرورت بشرط المحمول را که در قضیه قبول نکردیم در عقد الوضعِ قیاس قبول می کنیم یعنی این کاتب بشرط کتابت، کاتب بالضروره باشد. این ضرورت، از قبیل ضرورت بشرط المحمول است. این چنین ضرورت، می تواند در قیاس بکار رود اما در برهان نمی تواند بکار رود چون عقد الوضع در برهان باید ضروری باشد.

فرق این در مثل «کاتب» ظاهر می شود مثلا گفته می شود «کل کاتب انسان». در وقتی که ذاتش هست، انسان است در وقتی هم که وصفش است انسان است و وقتی هم وصف نباشد باز هم انسان است وقتی که مشغول کتابت نیست باز هم انسان است. «کل کاتب انسان» ولو کتابت برای انسان، ضرورت مادام الوصف باشد یعنی ضرورت در حین کتابت باشد پس ملاحظه می کنید که ضرورت را در عقد الوضع برهان لازم داریم اما ضرورت وسیع را لازم داریم نه ضرورت ضیّق را.

پس تا اینجا معلوم شد که در همه قضایای قیاس ما باید ضرورت المحمول للموضوع را داشته باشیم ولو ضرورت ادعایی باشد چنانچه در سفسطه است و لو ضرورتی که مورد تسلّم حضم است و لو ضرورتی که به ظن ما ضرورت است نه به اعتقاد ما ضرورت است. هر چه باشد بالاخره ضرورت است و باید در قیاس «عقد الحمل» داشته باشیم. اما در عقد الوضع در قیاس لازم نیست ضرورت داشته باشد اما در برهان باید ضرورت داشته باشد ولی ضرورت وسیع برای ما کافی است.

ص: ۳

توضیح عبارت

«و کنا اذا قلنا فی کتاب القیاس ان کل ج ب بالضروره، عنینا ان کل ما یوصف بانه ج _ کیف وصف بج _ دائما او بالضروره او وصف به وقتا ما او بالوجود الغیر الضروری فهو موصوف کل وقت و دائما بانه ب و ان لم یوصف بانه ج»

مصحح کتاب بعد از لفظ «بج» خط تیره گذاشته است در حالی که نباید در اینجا گذاشته شود بلکه باید قبل از «فهو موصوف» گذاشته شود. یعنی عبارت به این صورت است «عنینا ان کل ما یوصف بانه ج فهو موصوف بانه ب»

وقتی در کتاب قیاس می گفتیم « کل ج ب بالضروره» قصد ما این بود که محمول، بالضروره برای موضوع ثابت است چه این موضوع، وصف این عنوان را دائماً داشته باشد چه ضرورةً داشته باشد چه اصلا ضرورت هم نداشته باشد.

ترجمه: وقتی در کتاب قیاس می گفتیم «کل ج ب بالضروره» قصد می کردیم که آنچه که موصوف می شود به اینکه «ج» است «اتصافش» به «ج» چگونه است. مصنف می فرماید لازم نیست اتصافش ضروری باشد اتصاف آن می تواند دائمی باشد و می تواند ضروری وصفی باشد و می تواند ضروری وقتی باشد و حتی می تواند ضروری نباشد. اتصاف این موضوع به آن عنوانی که دارد لازم نیست ضروری باشد این بحث در قیاس است» موصوف به این است که «ج» است «یعنی عنوان محمول را می گیرد» اما موصوف بودنش به عنوان موضوع هر طور باشد «هر طور که می خواهد موصوف به ج باشد ولو موصوف شدنش ضروری نباشد.»

ص: ۴

«دائما او بالضروره... الغیر الضروری»: این عبارت، توضیح «کیف وصف بج» است. یعنی این موضوع به وصف عنوانی خودش هر طورکه موصوف شود کافی است یعنی دائماً موصوف باشد یا بالضروره موصوف شود یا در یک وقتی موصوف باشد یا این عنوان برای آن، وجودِ غیر ضروری داشته باشد. در همه این حالات، قضیه می تواند مقدمه برای قیاس شود. یعنی می تواند محمول را بپذیرد و قضیه شود و وقتی قضیه شد، مقدمه قیاس قرار داده شود. «فهو موصوف ... با نه ب»: مصنف در گرفتن محمول تعبیر به «کل وقت و دائما» می کند و تعبیر به «غیر ضروری» نمی کند. اما در عنوان موضوع بیان کرد که می تواند غیر ضروری باشد. یعنی عقد الحمل باید لااقل، دائمی یا ضروری باشد اما عقدالوضع می تواند دائمی یا ضروری باشد و حتی می تواند ضروری هم نباشد. کلمه «دائما» عطف تفسیر بر «کل وقت» است و مطلب جدیدی بیان نمی کند.

نکته: ضروری، قویتر از دائمی است چون ضروری به معنای این است که دائماً هست و انفکاکش محال است. اما دوام به معنای این است که دائماً هست ولی انفکاکش محال نیست مثلاـ فلک، دائماً متحرک است ولی اگر خداوند ــ تبارک ــ بخواهد حرکتش متوقف شود جایی به هم نمی خورد و چیزی نمی شود. فقط این نظمی که موجود است عوض می شود و نظم دیگری به وجود می آید پس افلاک می توانند حرکت نکنند پس حرکت برای افلاک، ضروری نیست ولی حرکت برای آنها دائمی است. پس جایی که ضروری است دوام هم هست ولی جایی که دوام است ممکن است ضرورت نباشد.

ص: ۵

«و ان لم یوصف بانه ج»: و لو الان موصوف نباشد به اینکه ج است یعنی «کل کاتب انسان» که الان موصوف به کتابت است. پس موصوف به عنوان موضوع است ولی وقتی محمول را بر آن حمل می کنید لازم نیست که الان موصوف به این «ج» یعنی کتابت باشد چون «ج» یعنی کتابت برای آن ضرورت نداشت و می توان از آن برداشت یعنی می توان «ج» یعنی کتابت را از او گرفت در عین حال انسان است پس «کل کاتب انسان» صادق است ولو وصفِ عنوانیِ موضوع برای ذات موضوع ضرورت ندارد ولی اینطور است که محمول دائما برای این موضوع ثابت است ولو موضوع، الان «ج» یعنی کاتب نباشد این کتابت باعث شد که ما انسان را حمل کنیم ولی الان کتابت از آن گرفته شده باز هم انسان حمل می شود پس محمول دائما حمل می شود ولو موضوع، عنوانش ضروری و دائمی نباشد.

«و اما فی هذا الکتاب فانما اذا قلنا کل ج ب بالضروره عنینا ان کل ما یوصف بانه ج بالضروره فانه موصوف بانه ب»

در کتاب قیاس، اینگونه گفتیم اما در این کتاب که کتاب برهان است به این اندازه قناعت نمی کنیم وبیش از این لازم داریم یعنی ضرورت را در ناحیه عقد الوضع هم لازم داریم ولی نه اینکه ضرورت ذاتی فقط باشد بلکه ضرورت وصفی هم که باشد کافی است.

«ان کل ما یوصف بانه ج بالضروره»: لفظ «بالضروره» قید برای «یوصف بانه ج» است یعنی ضرورت، قید عقد الوضع است. هر چیزی که موصوف است، به نحو ضرورت موصوف است به اینکه «ج» است.

ص: ۶

دقت کنید که قید «ضرورت» را در موضوع آورد. اما در قیاس، قید «ضرورت» را در موضوع نمی آورد بلکه می گفت دوام باشد یا ضرورت باشد چه فی وقت چه کل وقت باشد یا غیر ضرورت باشد مهم نبود که چه چیز باشد اما در برهان، ضرورت را در موضوع می آورد و می گوید که «کل ما یوصف بانه ج بالضروره» یعنی هر چیزی که موصوف می شود ضرورتاً موصوف یعنی «ج» را دارد موصوف است به اینکه «ب» است. پس در قضایای برهان حتما باید عقد الوضع، ضروری باشد.

نکته: این عبارت را باید به صورت استفهامی خواند زیرا بعداً خود مصنف جواب می دهد «لا» یعنی عبارت به این صورت خوانده می شود «فانا اذا قلنا کل ج ب بالضروره عنینا ان کل ما یوصف بانه ج بالضروره فانه موصوف بانه ب؟ لا

ترجمه: آیا لازم است که ما «ج» را موصوف به ضرورت کنیم؟ می گوید نه بلکه می توانید به ضرورت مادام الوصف هم اکتفا کنید. زیرا در این مثال «کل کاتب انسان» انسان، مادام الذات لازم نیست کاتب باشد بلکه اگر مادام الوصف کاتب باشد کافی است یعنی مادام الکتابه کاتب باشد کافی است. یعنی کتابت باید برای کاتب ضروری باشد کافی است نه برای ذات انسان. لذا اگر الان فقط انسان است و کاتب نیست باز هم محمول که انسان است بر آن صدق می کند.

«بل معنی اعم من هذا و هو ان کل ما یوصف بانه ج فانه مادام موصوفا بانه ج فانه موصوف بانه ب»

ص: ۷

بلکه قصد ما اعم از این است.

«و ان لم یکن مادام موجود الذات»

ولو این اتصاف، مادام الذات نباشد. مادامی که وصف کتابت را دارد باید کاتب باشد.

نکته: یکبار می گوییم مادام الـذات بایـد کاتب باشد یعنی وقتی می گوییم «کل کاتب انسان» معنایش این است که این کاتب وقتی کتابت نداشت انسان نیست. ولی اینطور نمی گوییم بلکه می گوییم این محمول را دارد و ضرورت محمول تا وقتی است که وصف این محمول باشـد یعنی مادام الکتابه، بالضـروره بایـد کاتب باشـد اما اگر مادام الـذات بود، باید کاتب باشد اینطور نیست که مادامی که ذات انسانی را داشت کاتب باشد. بلکه مادامی که عنوان کتابت را داشت باید کاتب باشد.

نکته : عبـارت «و ان لم یکن مـادام موجـود الـذات» به این صـورت معنـا می شـود «و ان لم یکن یوصـف بـانه ج مـادام موجود الـذات» یعنی ولو مـادامی که موجود الـذات است موصوف به «ج» یعنی کتـابت نیست ولی بـا وجود این چون مـادام الوصف، ضروره موصوف به وصف است می تواند محمول را بگیرد.

«لان المحمولات الضروریات هاهنا اجناس و فصول و عوارض ذاتیه لازمه»

مصـنف می فرمایـد محمولاتی که در قضایای برهانیه می آیند ۵ قسم یا است. یعنی قضـیه ای را که می خواهیـد مقدمه برهان قراردهیـد بایـد به محمولش توجه کنیـد که محمولش باید یکی از این ۴ قسم باشـد اگر غیر از این ۴ قسم باشـد به درد برهان نمی خورد.

ص: ۸

قسم اول: محمول، جنس برای موضوع باشد.

قسم دوم: محمول، فصل برای موضوع باشد.

قسم سوم: محمول، حد برای موضوع باشد که حد مرکب از جنس و فصل است. یعنی یکبار جنس را گفتیم و یکبار فصل را گفتیم و یکبار مرکب از این دو را گفتیم. لذا اگر این را قسم جدا حساب کنید چهار قسم می شود و اگر جدا حساب نکنید سه قسم می شود.

قسم چهارم: عوارض لازمه و ذاتیه است.

قسم پنجم: عوارض مفارقه است مثل «الجسم ابیض» که عارض ذاتی نیست و می توان بیاض را از جسم گرفت و رنگ دیگر به آن داد و حتی می توان بیاض را گرفت و رنگ دیگر به آن نداد مثلا جسم شفاف شود که رنگ دیگر نداشته باشد. این قسم پنجم در مقدمات برهان، محمول قرار نمی گیرد بلکه یکی از چهار قسم اول قرار می گیرد.

چرا در برهان موضوع عام قرار داده می شود و گفته شد عنوان این موضوع اگر برای این شیء، به ضرورت ذاتی نباشد بلکه به ضرورت وصفی باشد کافی است؟

می فرماید گاهی از اوقات نوع آورده می شود بعداً آن نوع را زائل می کند باز هم محمول، بالضروره حاصل می شود مثلا گفته می شود «الهواء خفیف» که «هوا» را تبدیل به نار می کنیم صورت آن عوض می شود یعنی عنوان هوا گرفته می شود ولی ذات آن هنوز هست چون در تبدل عناصر گفتند که ذات، باید باقی باشد و صورت عوض می شود زیرا ماده و هیولای مشترک را نگه می دارند یعنی این شیء، همان شیء است ولی عنوان هوا بودن از آن گرفته می شود. البته این عنوان، یک عنوان ذاتی است و عرضی نیست. وقتی عنوان هوا گرفته می شود و عنوان نار به آن داده می شود باز هم خفیف بر آن صدق می کند اما اگر هوا را تبدیل به آب کنند عنوان هوا گرفته شده و عنوان آب داده شده ولی خفیف بر آن صدق نمی کند. ملاحظه می کنید که «خفیف» محمولی است که بر بعضی موضوع ها حمل می شود و آن موضوع را تبدیل به بعضی موضوع ها می کند باز هم خفیف حمل می شود و اگر به بعضی موضوع ها تبدیل شود خفیف بر آن حمل نمی شود.

ص: ۹

اما اگر به این صورت گفته شود «مادامی که هوا است خفیف است» هیچ وقت تخلف در آن نیست. اگر گفته شود مادامی که این ذات را دارد خفیف است می گوییم اگر این ذات را در ضمن عنوان هوائی داشت صحیح است و اگر در ضمن عنوان ناری داشت صحیح است و اگر در ضمن عنوان مائی داشت صحیح نیست پس نمی گوییم مادامی که این ذات هست این محمول هست بلکه می گوییم مادامی که این وصف هست این محمول هست پس در وقتی که محمول در مقدمات برهانی حمل می شود باید وصف موضوع، موجود باشد یعنی عنوانی هوائی صدق کند و تا وقتی که عنوان هوائی صدق می کند حتما خفیف صدق می کند ولی وقتی که عنوان هوائی را برداشتید ممکن است خفیف صدق کند و ممکن است صدق نکند.

مثالی که خود مصنف می زند این است که گاهی شما جسم ابیض دارید و آن را شفاف می کنید. اما گاهی ابیض دارید و آن را اسود می کنید اگر ابیض را شفاف کنید هم جنس آن را از بین بردید که لون است هم فصل آن را از بین بردید که بیاضیت می آورد اما اگر ابیض را اسود کردید فقط فصل آن را عوض کردید. آن که ابیضیت می آورد رفت و به جای آن، آنچه که اسودیت می آورد آمد ولی جنس باقی است. اگر جنس باقی بود و نوع از بین رفت ممکن است محمول را نگیرد مثلاـ می گوید این جسم شیرین، باعث لذت است. تا وقتی شیرین هست لذت هم هست یعنی محمول حمل می شود اگر شیرینی را برداشتید. گاهی فصل را فقط بر می دارید و مزه هست باز هم یک نوع لذت دیگر ممکن است باشد گاهی جنس از بین می رود یعنی مزه از بین می رود که این، لذت نیست زیرا یک جسم بی مزه لذت ندارد.

ص: ۱۰

پس اگر وصف عنوانی موضوع باقی باشد حتما محمول، حمل می شود اما اگر وصف عنوانی از بین برود ممکن است محمول، گاهی حمل شود و گاهی حمل نشود لذا مصنف می فرماید در جایی که ما وصف عنوانی را حفظ می کنیم مقدمه، مقدمه ی برهان می شود و حتما محمول، حمل می شود توضیح بیشتر آن در جلسه آینده می آید.

ادامه بیان تفاوت قضیه ضروریه در برهان با قضیه ضروریه در قیاس/ مقدمات برهان باید ضروری باشند/ فصل اول/ مقاله دوم/ برهان شفا ۹۳/۰۶/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه بیان تفاوت قضیه ضروریه در برهان با قضیه ضروریه در قیاس/ مقدمات برهان باید ضروری باشند/ فصل اول/ مقاله دوم/ برهان شفا.

«لان المحمولات الضروریات هاهنا اجناس و فصول و عوارض ذاتیه لازمه»(۱)

بحث در فرق بین ضروری باب قیاس و ضروری باب برهان داشتیم. در هر دو، قضیه ضروری بکار برده می شود ولی در باب قیاس، ضروری معنایی است و در باب برهان، ضروری به معنای دیگر است. در قیاس گفتیم که اگر محمولی برای موضوع ضروری بود کافی است که ما آن قضیه را ضروری بنامیم و لو عقد الوضعِ این قضیه، ضروری نباشد. همین اندازه که محمول برای موضوع، ضروری است کافی است که قضیه، ضروری شود حال عقد الوضع، ضروری باشد یا ضروری نباشد. ضروری هم که باشد چه ضروری فی کل وقت باشد یا ضروری فی بعض الوقت باشد. مثلاـ «کلّ کاتب حیوان» قضیه ای است که حیوان برای کاتب، ضرورت دارد اما خود کاتب برای ذاتش ضرورت ندارد یعنی کتابت برای کاتب ضرورت ندارد. با وجود این «کل کاتب حیوان» را ضروری می دانیم اما در برهان اینچنین نیست در برهان باید عقد الوضع هم ضروری باشد یعنی عنوانی که در موضوع اخذ شده برای ذات موضوع، ضروری باشد. نه تنها محمول برای موضوع ضروری است که در این مساله، برهان و قیاس با هم فرقی ندارند بلکه باید عنوان موضوع برای ذات موضوع نیز ضروری باشد.

ص: ۱۱

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹،ص.۱۲۲، س۱۴، ط ذوی القربی.

اما همانطور که اشاره کردیم لازم نیست که عقد الوضع مطلقا ضروری باشد بلکه تا وقتی این وصف و عوان برایش هست باید این وصف را به ضرورت داشته باشد. وقتی «کل کاتب» می گوییم مراد ما «مادام کاتبا» است یعنی تا وقتی وصف هست این محمول هم هست. در مثل «کل کاتب حیوان» وصف کتابت را هم که برمی داریم باز هم می بینیم محمول هست اما در برهان اگر وصف را از موضوع بردارید محمول می رود یعنی وصف هم باید برای موضوع ضروری باشد تا محمول برای موضوع ضروری می شود مثلاـ فرض کنید می گوییم «کل انسان کاتب» و مراد از «کاتب» هم قوه کتابت باشد تا بتواند برای انسان، ضروری باشد یعنی به این صورت بگوییم «کل انسان له قوه الکتابه» که یک قضیه ضروری است. حال اگر وصفِ عنوانیِ موضوع را عوض کردید و انسان، عوض شد و موجود دیگری مثلاـ خاک شد «چون انسان، تبدیل به فرس و امثال آن نمی

شود اما وقتی که بمیرد تبدیل به خاک می شود» در این صورت برای آن قوه کتابت نیست. پس اگر موضوع را عوض کردید محمول هم از بین می رود. در مثل «کل کاتب حیوان» که در قیاس بکار می برید موضوع را عوض کنید و بگویید «کل عالم» در این صورت باز هم حیوان صدق می کند اما در اینجا اینچنین نیست. اگر انسان را بردارید قوت کتابت هم می رود.

چرا در قضیه ی قیاس اینگونه است و در قضیه برهان، طور دیگر است؟

ص: ۱۲

می فرمایـد علت آن، اختلاف محمول ها است. محمول ها در مقـدماتِ قیاسـی می تواننـد عرضِ مفارق باشـند اما در مقدماتِ برهانی حتما بایـد یا عرض لازم یا جنس یا فصل یا حـد باشـند. یعنی در مقـدماتی که می خواهنـد برهان درست کنند محمول باید یا جنس موضوع باشد یا فصل موضوع باشد یا حدّ موضوع باشد «مراد از حدّ موضوع یعنی تفصیلِ موضوع، چون موضوع، خـودش نوع است و محمول، حـدّ آن است یعنی تفصـیلِ نوع است» یـا عرض لاـزم و ذاتیِ موضوع است و عرضِ مفـارق نمی توانـد باشـد به محض اینکه ببینید در مقدمه ای محمولِ آن، عرضِ مفارقِ موضوع قرار داده شده باید بدانید که این مقدمه می توانـد مقـدمه ی قیاس باشـد ولی نمی توانـد مقدمه برهان باشد اما اگر دیدید که محمول، عرض ذاتی یا حد یا جنس یا فصـل است اینچنین مقدمه ای هم می تواند مقدمه قیاس باشد هم می تواند مقدمه ی برهان باشد.

پس فرق اساسی بین این دو مقدمه در محمول است.

حـال محمولی که عرض ذاتی یـا فصـل یـا حـد باشـد بـا عوض شـدن موضوع، از بین می رود یعنی اگر موضوع مثـل انسان را عوض کردیـد یعنی انسـان، مرده و تبـدیل به خاک شـده و آن خاک می خواهـد موضوع قرار بگیرد محمول را نمی گیرد چه محمول، فصل یا عرض ذاتی یا حـد باشـد اما جنس چگونه است؟ در جنس قائل به تفصـیل می شونـد و می گویند در بعضـی جاها حمل می شود و در بعضی جاها حمل نمی شود.

ص: ۱۳

پس علت اینکه قضیه به درد برهان نمی خورد به خاطر این است که محمول آن دچار مشکل است. درست است که ما بحث را بر روی عقد الوضع بردیم و گفتیم عقد الوضع باید ضروری باشد ولی اگر عقد الوضع ضروری نبود و عوض شد آسیبی که وارد می شود بر محمول وارد می شود عقد الوضع اگر ضروری نبود قابل عوض شدن است و اگر عوض شود محمول از بین می رود در حالی که در قضیه ی قیاس اگر عقد الوضع را عوض کنید ممکن است محمول از بین نرود اما در قضیه ای که مقدمه برای برهان است اگر عقد الوضع از بین رفت محمول از بین می رود و مشکل در این است که محمول از بین رفته است و محمول باید ضروری برای موضوع باشد و اگر محمول از موضوع جدا شد به درد مقدمه نمی خورد.

چرا در مقدمات برهانی با عوض شدن موضوع، محمول از بین می رود؟ چون محمول اینگونه است که یا جنس یا فصل یا حد یا عرض ذاتی است که با عوض شدن موضوع، این محمول می رود ولی در باب قیاس لازم نیست که محمول، این ۴ تا باشد بلکه می تواند عرض مفارق باشد که با از بین رفتن آن موضوع، ممکن است عرض مفارق از بین نرود.

مصنف در وقتی که می خواهد بیان کند که فصل از بین می رود می گوید کثیر از فصول از بین می رود. اگر موضوع که یک نوع است را عوض کردید کثیر از فصول از بین می رود. چرا از کلمه «کثیر» استفاده می کند و نمی گوید فصل از بین می رود؟ به این مثالی که زدیم توجه کنید، انسان را موضوع قرار می دهیم و بر این انسان، محمول را حمل می کنیم سپس انسان می میرد و تبدیل به خاک می شود در این صورت چند تا فصل از فصول انسان از بین رفته است. قبلا ناطق بود ولی الان ناطق نیست زیرا خاک است قبلاـ حیوان بود در نتیجه حساس و متحرک بالاـراده بود اما الان نیست. قبلا حالت نمو داشت و فصل نامی به او داده می شد ولی الان ندارد. پس فصول آن از بین رفت «ناطق» که فصل انسانیتش بود از بین رفت و «حساس و متحرک بالاراده» که فصل حیوانیتش بود از بین رفت و «نامی» که فصل نباتیتش بود از بین رفت ولی فصول دیگر باقی مانده مثل فصل جمادیت. «البته چون جوهر فصل ندارد فصل آن باقی نمانده والا باقی می ماند» یعنی خاک با انسان در ناطقیت شریک نیست در حساس و متحرک و بالاراده و نمو شریک نیست اما در جمادیت و جوهریت شریک است.

ص: ۱۴

عرض ذاتی مثل ضحک و تعجب و قوه کتابت از بین می رود. فصل و حد هم از بین می رود لذا به این خاک نمی توان «حیوان ناطق» گفت اما جنس چگونه است؟

جنس قریب هم ممکن است از بین برود اما جاهایی مثال می زنیم که جنس قریب هم از بین نمی رود. مثلا- جسمی را پیدا کنید که ابیض باشد بر این جسم، ابیض صدق می کند و ملوّن «لون» هم صدق می کند که لون به عنوان جنس صدق می کند و ابیض هم به عنوان فصل است البته ابیض، فصل نیست بلکه «مفرق لنور البصر» که حکایت از ابیض می کند فصل است وقتی سفیدی جسم از بین رفت ابیض بر آن صدق نمی کند ولی لون آیا بر آن صدق می کند یا نه؟ مصنف می فرماید اگر جسم ابیض، اسود شد جنس از بین نرفته یعنی آن لون که قبلا صادق بود الان هم صادق است اگر آن جسم، شفاف شد مثل هوا که قابل رویت نبود، لونش هم از بین می رود یعنی هم فصل از بین رفته و هم جنس از بین نرفته است. پس در مورد جنس تفصیل داده شد.

مثال دیگر: جسمی شیرین داریم که گاهی این جسم، بی مزه می شود یعنی نوعِ شیرینی از بین رفته و جنس آن هم که طعم است از بین رفته است. حلو هم که فصل است از بین رفته است.

اما گاهی این، شیرین بود و ترش می شود یعنی یک مزه دیگر پیدا می کند در این صورت، فصل از بین رفته ولی جنس که طعم است از بین نرفته است. پس مصنف در جنس تفصیل داد و چون قانون منطق، کلّی است اگر در بعضی جاها جنس از بین رفت باید بگوییم جنس کلا از بین می رود بنابراین اگر محمول، جنس یا فصل یا حد یا عرض ذاتی بود ما اگر این محمول را محمول برای نوع قرار دادیم باید بگوییم مادامی که این نوع، نوع است این محمول را دارد. پس اگر قضیه ای که در برهان بکار برده می شود باید گفته شود مادامی که این نوع، نوع است این حکم و محمول را دارد یعنی مادامی که این وصفِ عنوانی موضوع برای موضوع حاصل است در اینصورت این محمول بالضروره برایش حاصل است.

ص: ۱۵

پس در باب برهان، عقد الوضع باید مادام الوصف ضروری باشد یعنی مادامی که این انسان، انسان است این محمولات را دارد. در مقدمه ای که می خواهد قیاس شود اگر عقد الوضع ضروری نبود اشکال ندارد اما در باب برهان باید عقد الوضع ضروری باشد ولی ضرورتِ مادام الوصف، چون انسان وقتی که در زیر خاک می رود ذاتش است ولی وصف عنوان انسان را ندارد لذا محمول را از دست می دهد.

پس در باب برهان کافی نیست که مقدمه، مادام الذات باشد بلکه باید مادام الوصف باشد یعنی محمول، مادام الوصف موضوع را ضرورتا داشته باشد به طوری که اگر وصفش عوض شود محمول را از دست بدهد و تا وقتی که این وصف را دارد محمول را بالضروره دارد. پس روشن شد که مقدمه برهان با مقدمه قیاس فرق دارد البته در بعضی جاها با هم مشترک هستند یعنی اگر محمول ها، حد یا جنس یا فصل یا عرض ذاتی باشد هم می تواند مقدمه قیاس هم می تواند مقدمه برهان قرار بگیرد اما اگر محمول، عرض مفارق شد نمی تواند مقدمه برهان قرار بگیرد ولی مقدمه قیاس می تواند قرار بگیرد.

توضیح عبارت

«لان المحمولات الضروریات هاهنا اجناس و فصول و عوارض ذاتیه لازمه»

«هاهنا» یعنی در باب برهان

محمولاتی که در باب برهان ضروری اند یکی از این چهار قسم اند که عبارتند از اجناس و فصول و عوارض ذاتی لازم «و حدّ، که بعداً به حدّ اشاره می کند. در یک سه مورد می شمارد و در یک جا چهار مورد می شمارد یعنی حدّ را گاهی می شمارد و گاهی نمی شمارد چون حدّ همان نوع است ولی مفصّلا است یعنی تفصیل همان نوع است».

ص: ۱۶

و لزوم هذه بالضروره علی هذه الجهه»

«لزوم هذه» مبتدی است و «علی هذه الجهه» خبر است و «بالضروره» قید لزوم است.

ترجمه: لزومِ ضروری اینگونه محمول ها «نه لزوم دائمی اینها» به این صورت است «که مادامی که این نوع، این نوع است این محمول ها لزوم ضروری برای این نوع دارند» مادامی که وصف برای موضوع است محمولات، لزوم ضروری با موضوع دارند.

«فانه لیس اذا وصف شیء بنوعٍ ما یجب ان یوصف بجنسه او فصله او حدّه او لازم له دائما»

چرا لزوم ضروری به این صورت است؟ چرا مادام الوصف است؟ زیرا لازم نیست که اگر شیئ به نوعی متصف شد اینچنین نیست که واجب باشد که موصوف به جنسِ آن نوع یا به فصلِ آن نوع یا به حدِ آن نوع یا به لازم آن نوع باشد. این عبارت را اگر به این صورت معنا کنیم غلط است زیرا می گوید اگر شیئ متصف به نوعی شد لازم نیست که متصف به جنس آن نوع شود و لازم نیست که متصف به فصل آن نوع شود و لازم نیست که متصف به حد یا عرض ذاتی آن نوع شود، در حالی که لازم است به هر ۴ تا متصف شود. لذا قید «دائما» آمده تا عبارت را صحیح کند که قید برای «لیس یجب» است و به این صورت معنا می شود که اگر شیئ متصف به نوعٍ ما شد اینچنین نیست که همیشه متصف به جنس یا فصل یا حدّ یا لازم شود بلکه مادامی که آن نوع، محفوظ است متصف می شود نه همیشه. پس اگر نوع را عوض کردید، اتصاف به حدّ یا فصل یا عرض ذاتی از بین می رود. در اتصاف به جنس هم تفصیل داده شد.

ص: ۱۷

«بل مادام موصوفا بذلک النوع»

معنای عبارت این است «بل یجب ان یوصف بجنسه او فصله او حدّه او لازم له مادام موصوفا بذلک النوع» یعنی این نوع، مادامی که موصوف به این نوع است واجب است به این چیزها متصف شود نه دائماً.

«فاذا زال فان حدّه یزول لا محاله و کثیر من فصوله یزول لا محاله»

ضمیر «زال» به «نوع» برمی گردد.

اگر نوع زائل شود به هر نحوی زائل می شود حد آن هم زائل می شود و کثیری از فصولش هم از بین می رود.

«و اما الجنس فربما زال»

اما جنس، گاهی زائل می شود و گاهی زائل نمی شود زیرا بستگی به موردش دارد یعنی بستگی به این دارد که نوع را تبدیل به چه نوعی کردیم گاهی تبدیل به نوع خاصی می کنیم که جنس آن از بین نمی رود یعنی به نوعی تبدیل می شود که تحت همان جنس است و گاهی به نوع دیگری تبدیل می کنیم که با این جنس، سازگار نیست و لذا جنس هم از بین می رود.

«مثلا اذا استحال الابیض فصار مُشِفّاً او الحلو فصار تفها لاطعم له فزال حینئذ النوع و جنسه و هو الابیض و اللون و زال الحلو و الطعم معا»

«الحلو» عطف به «الابیض» است.

اگر ابیض، استحاله و متحول شود «استحاله به معنای متحول شدن و تبدیل شدن به نوع دیگر است» و شفاف و بی رنگ شود «مثل هوا شود یعنی نه اینکه ابیض، اسود شود بلکه ابیض تبدیل به بی رنگ شود، و مانند حلو که تبدیل و استحاله به چیز دیگری شود و بی مزه گردد که طعمی ندارد. در این دو مثال، نه تنها نوع بلکه جنس آن هم زائل شد در مثال اول نوع عبارت از ابیض و جنس عبارت از لون بود و در مثال دوم نوع عبارت از حلو و جنس عبارت از طعم بود و «لفظ ــ معا ــ قید برای هر دو مثال است. یعنی عبارت به این صورت می شود و هو الابیض و اللون معا و زال الحلو و الطعم معا»

ص: ۱۸

«و ربما لم يزل كما اذا استحال الاسود فصار ابيض بطل حمل النوع و لم يبطل حمل الجنس»

اما گاهی از اوقات جنس زائل نمی شود با اینکه نوع عوض می شود مثل اینکه اسود متحول می شود و ابیض می گردد «یعنی بی رنگ نمی شود تا لون از بین برود بلکه لونِ ابیض از بین می رود و لون اسود حاصل می شود».

«بطل حمل النوع» بر این جسم نمی توان اسود را که نوعی از لون است حمل کرد ولی حمل جنس باطل نشده و جنس که لون است را می توان حمل کرد.

صفحه ۱۲۳ سطر اول قوله «و لان المقدمات»

تا اینجا بحث ما در عنوان دوم فصل تمام شد. عنوان اول فصل، اعرف بودن مقدمات برهان از نتیجه بود و عنوان دوم این بود که مقدمات برهان ضروری باشند. حال وارد عنوان سوم می شود و آن این است که مقدمات برهان باید کلی باشند. کلی بودن را توضیح می دهیم و فرق بین کلی که در باب قیاس است و کلی که در باب برهان است را ذکر می کنیم همانطور که فرق بین ضروری ها را گفتیم.

مصنف، قضیه ای را کلی می داند که محمولش مقول بر کل افراد موضوعش باشد. لذا به جای «کلی» تعبیر به «المقول علی الکل» می کند مثلا فرض کنید گفته می شود «کل انسان حیوان» یعنی کل افراد انسان، حیوان هستند. در قضیه کلیه، موضوع آن، افراد است نه طبیعت، یعنی گفته می شود «کل انسان حیوان» مراد این نیست که طبیعت انسان، حیوان است بلکه می خواهد بگوید تک تک افراد انسان، حیوان است. فرق بین طبیعی و محصوره همین است که در کلیِ محصوره حکم بر روی افراد رفته ولی در طبیعیه حکم روی طبیعت رفته است.

پس وقتی گفته می شود «کل انسان کاتب» یعنی کل افراد انسان کاتب است در اینصورت این کاتب، مقول و محمول بر کل افراد موضوع «انسان» است پس در هر قضیه کلیه این وضع را دارید که اگر قضیه، موجبه باشد محمول، مقول بر کلّ افراد موضوع است و اگر قضیه، سالبه باشد محمول، مسلوب از کلّ افراد موضوع است.

این مقدار از معنای کلی هم برای مقدمات قیاس است هم برای مقدمات برهان است. در مقدمه برهان، چیز دیگری اضافه دارد که شرط می شود ولی در قیاس نیست و آن این است که همانطور که این محمول برای کل افراد موضوع، ثابت است برای هر فردی در کل ازمنه ثابت می شود یعنی مثلا اگر انسان، حیوان است یعنی تمام افرادش باید حیوان باشد و هر فردی هم در تمام زمان هایی که انسان است باید حیوان باشد اما در قضیه کلیه که در باب قیاس داریم این شرط وجود ندارد فقط باید محمول بر کل افراد موضوع حمل شود حال در کل زمان ها حمل شود یا در بعض زمانها حمل شود فرقی نمی کند.

فرق بین کلیت بـاب برهـان با کلیت باب قیاس/ مقـدمات برهان بایـد کلی باشـند/ فصل اول/ مقاله دوم/ برهان شـفا ۹۳/۰۶/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: فرق بین کلیت باب برهان با کلیت باب قیاس/ مقدمات برهان باید کلی باشند/ فصل اول/ مقاله دوم/ برهان شفا.

«و لان المقدمات البرهانیه قیل فیها انها یجب ان تکون کلیه»(۱)

ص: ۲۰

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹،ص.۱۲۳، س۱، ط ذوی القربی.

در فصل اول از مقاله دوم بیان کردیم سه بحث داریم:

بحث اول: مقدمات برهان اعرف از نتیجه هستند.

بحث دوم: مقدمات برهان ضروری اند.

بحث سوم: مقدمات برهان کلی اند.

بحث اول و دوم بیان شد حال وارد توضیح بحث سوم می شویم و بیان کنیم که مقدمات برهان باید کلی باشند در قیاس هم گفته بودیم که مقدمات قیاس هم باید کلی باشند و حتی اضافه کرده بودیم که فرق قیاس با استقراء و تمثیل این است که در قیاس از جزئی به کلی پی می بریم پس مقدمه باید کلی باشد تا بتوانیم از کلی به جزئی که نتیجه است پی ببریم. به طور کلی در هر قیاسی، شرط کلیت مقدمه را داشتیم الان در برهان هم شرط کلیت را داریم. آیا فرقی بین این دو کلیت وجود دارد که شما این شرط را در برهان به صورت جدا ذکر می کنید و اعتبار می کنید؟ به همان شرطی که در قیاس گفتید اعتماد کنید و

لازم نیست در برهان ذکر کنید. شرائط قیاس خیلی زیاد است و همه آن شرائط در برهان گفته نمی شود چون شرائط، شرائط قیاس بوده و برهان هم نوعی قیاس بوده باید آن شرائط را واجد باشد و لازم نیست آن شرط را دوباره ذکر کند جواب می دهند که بین کلیتی که در قیاس اعتبار شده و کلیتی که در برهان ادعا می شود تفاوت وجود دارد لذا نمی توان اکتفا به آن شرطی کرد که در قیاس وجود دارد. آن شرط برای کلیه قیاسها بود ولی اینجا یک شرط جدیدی است که فقط در قیاس برهانی وجود دارد پس باید کلیت در باب برهان را توضیح بدهیم چون با کلیت در باب قیاس فرق می کند. سپس وارد بیان فرق می شود.

ص: ۲۱

در جلسه گذشته بیان کردیم که مصنف تعبیر به «کلّی» نمی کند بلکه تعبیر به «المقول علی الکل» می کند چون در باب ایساغوجی گفته می شود که جنس و فصل و نوع کلّی است در قضایا وقتی «کلی» گفته می شود مراد از آن، معنای رایج «کلی» نیست بلکه مراد این است که محمولِ ما در این قضیه بر کلّ افراد موضوع حمل می شود. کلّی بودن قضیه به این معنا است که محمول، مقول بر کل افراد موضوع است لذا در قضیه وقتی می خواهد تعبیر به «کلی» کند نمی گوید «قضیه کلیه» بلکه می گوید «المقول علی الکل» چون اساس کلیت قضیه به این است که محمولش اینچنین باشد که مقول بر کل افراد موضوع باشد.

تعبیر به «المقول علی الکل» تعبیر بسیار دقیقی است اگر قضیه، موجبه باشد و «المسلوب علی الکل» در قضیه سالبه است یعنی قضیه ای که محمولش، مسلوب از کل افراد موضوع است.

بیان فرق بین «مقول علی الکل» در باب قیاس با «مقول علی الکل» در باب برهان: در قیاس وقتی گفته می شود قضیه، کلیه است که محمول، بر تمام افراد موضوع حمل شود و هیچ فردی از افراد موضوع باقی نماند که نتوانسته باشد محمول را بگیرد بلکه همه افراد موضوع، محمول را واجد شوند به قول مصنف: هر فردی که متصف به «ج» بود محکومٌ علیه محمول یعنی «ب» قرار می گرفت و گفته می شد که «ب» بر تمام افراد موضوع که «ج» است حمل می شود در این صورت قضیه، قضیه کلیه می شود و شرطی اضافه نمی شد و گفته نمی شد که این محمول بر هر فردی که حمل می شود در کلّ ازمان حمل شود بلکه فقط گفته می شد که محمول بر کل افراد حمل شود و وقتی بر افراد حمل می شد گفته نمی شد که در هر فردی، فی کل ازمان حمل شود ولی در مقدمات برهانی شرط می شود که هم محمول بر کل افراد موضوع حمل شود و هم بر فرد فردِ موضوع که حمل شد در کل ازمنه حمل شود. در بعض ازمنه اگر حمل شد و در بعض دیگر اگر حمل نشد کلّیِ باب برهان قرار داده نمی شود. مثلا در قیاس می توان گفت «کل کاتب انسان» و لو در تمام زمانها کاتب نباشد و یک لحظه، کتابت پیدا می کند و به او انسان گفته می شود و در لحظاتی که کتابت ندارد باز هم انسان است یا گفته می شود «کل انسان کاتب» که کاتب بر تمام افراد انسان حمل می شود اما در کل ازمنه حمل نمی شود. این قضیه، قابلیت دارد که مقدمه قیاس قرار بگیرد ولی قابل نیست که مقدمه برهان قرار بگیرد.

اما اینکه چرا در باب برهان اینچنین است؟ جواب آن را در ادامه بیان می کنیم.

توضیح عبارت

«و لان المقدمات البرهانیه قیل فیها انها یجب ان تکون کلیه فلنبین کیف یکون المقول علی الکل فی المقدمات البرهانیه»

و چون مقدمات برهانی گفته شده که در این مقدمات برهانی، واجب است که کلی باشد باید بیان کنیم که چگونه مقول علی الکل در مقدمات برهانی باید باشد. «مقول علی الکل در مقدمات قیاسی را بیان کردیم که چگونه باشد اما الان مقول علی الکل در مقدمات برهانی را می خواهد بیان کند.»

مصنف در این عبارت فرمود «قیل فیها انها یجب» و نفرمود «یجب ان تکون...». آیا مصنف کلی بودن مقدمات برهان را قبول ندارد که تعبیر به «قیل» کرده است؟ توجه کنید که عبارت مصنف بسیار دقیق است. مصنف وقتی در کتابش، مطلبی را اثبات نکرده باشد به طور جزمی آن مطلب را بیان نمی کند لذا با «قیل» یا با «یمکن» یا با «یشبه» و امثال آن می آورد. مصنف در اینجا نمی خواهد بگوید کلیت، اعتبار می شود بلکه می خواهد معنا کند اما اعتبار آن را بعداً باید بیان کند.

«فنقول اما فی کتاب القیاس فانما کان المقول علی الکل بمعنی انه لیس شیء من الاشیاء الموصوفه بالموضوع ک ج مثلا الا و المحمول کب مثلا موجود لها ان کان القول الکلی موجبا»

«ان کان» قید برای «موجود لها» است.

«المقول علی الکل» در عبارت مصنف به معنای «المحمول» است.

اما در کتاب قیاس، «مقول علی الکل» به این معنا بود که هیچ فردی از افرادی که بتواند موصوف به موضوع شود نداریم مگر اینکه محمول بر آن حمل شود «یعنی محمول بر کل افرادی که موصوف به موضوع و مندرج در موضوع هستند حمل می شود لذا وقتی گفته می شود ـ کل انسان ـ یعنی هر موجودی که موصوف به انسانیت باشد و وقتی گفته شود ـ کل کاتب ـ یعنی هر موجودی که موصوف به کاتب باشد»

«لیس شی...» هیچ فردی از افرادی که موصوف به موضوع هستند مثل «ج» که موضوع است «مثلا به جای آن، انسان گذاشته شود»

«و المحمول...» محمول مثل ب مثلا موجود برای اشیاء است «هر شیئی از این اشیاء که متصف به «ج» است محکوم علیه «ب» هستند و «ب» بر آنها حمل می شود. این در صورتی بود که قضیه، موجبه باشد.

«ان کان القول الکلی»: اگر قول و قضیه کلی، قضیه موجبه باشد.

«و مسلوب عنها ان کان القول الکلی سالبا»

«مسلوب» عطف بر «موجود» است.

ترجمه: و مسلوب از اشیاء است اگر قضیه کلیه ای که در قیاس به کار می رود سالبه باشد.

«و لم یکن هناک شرط ثان»

این شرط در قیاس وجود داشت و در باب قیاس شرط دومی نبود.

« و هو ان الوجود و السلب یکون فی کل زمان»

و آن شرط دوم که در قیاس نیست این است که وجود «در قضیه موجبه» و سلب «در قضیه سالبه» در کل زمان باشد.

«بل فی المطلقات»

قضایایی که در قیاس بکار برده می شود هم می توانند قضایای مطلقه باشند و هم قضایای موجّهه باشند. در قضیه مطلقه، زمان مطرح نبود بلکه در یکی از زمانهای سه گانه، محمول حمل می شود وقتی گفته می شود «زید کاتب» یا «الانسان کاتب» کاری به ماضی و مستقبل و حال نداشتیم در یکی از این زمانها اگر کاتب بود، کتابت بر آن صدق می کرد و حمل می شد. اما در قضایای موجّهه، بعضی از آنها موقّته بودند مثل ضروریه وقتیه که در همه اوقات نیست بلکه در یک وقت خاص است در دائمه و ضروریه، زمان همیشه بود و ادامه داشت.

در قضایای موجهه، زمان به طور کلی نفی نشد بلکه در دائمه و ضروریه، زمان اعتبار شد لذا ایشان وارد بحث در موجهه به طور تفصیل می شود. مثالی که مصنف می زند مثال به مطلقات است لذا مراد از «بل فی المطلقات» این نیست که می خواهد بیان کند در مطلقات، زمان ماخوذ است بلکه می گوید به غیر مطلقات فعلاً کاری نداریم و مثال به مطلقات می زنیم که در آنها نمی توان زمان را شرط کرد یعنی دوام زمان، لازم نیست.

بر خلاف مقدمات برهانی که حتی اگر مطلقات در آن مطرح شد باید دوام زمانی داشته باشد. پس اینکه مصنف، مطلقات را ذکر می کند به خاطر این است که روشن است و نیاز به تفصیل ندارد.

«لقد کان یجوز ان یکون المحمول موجودا فی کل واحد من الموصوفات بالموضوع وقتاً ما و لا یوجد وقتا»

ص: ۲۵

«وقتا ما»، قیـد موصوفات نیست، قیـد «موجودا» است. به قرینه اینکه در عبارت «و لا یوجـد وقتا» کلمه «وقتا» قید برای «لا یوجد» است لذا تعبیر به «لا یوصف وقتا» نکرد.

یعنی محمول در یـک وقت خاصـی برای موضوع موجود است و در وقت دیگر موجود نیست نه اینکه این محمول برای چیزی که موصوف باشد به موضوع، وقتا مّا موجود است.

ترجمه: در هر چیزی که موصـوف به موضـوع «بـالموضوع متعلـق به الموصوفـات است و الف و لاـم در الموصوفـات، موصوله است» است محمول موجود است ولی وقتا مّا موجود است.

«و لاـ یوجـد وقتـا»: عطف بر «یکون المحمول موجودا» است یعنی عبارت به این صورت می شود، «ان یکون المحمول موجودا وقتا ما و لا یوجد وقتا»

مصـنف، به هماهنگی عبارت با یکدیگر اهمیت نمی دهد و گاهی مواقع عمداً عبارات را هماهنگ نمی کند چنانکه در کتاب اشـارات تصـریح بـه ایـن کرده در اینجـا اگر می خـواست عبـارت، هماهنـگ شـود بـه این صـورت بایـد می گفت «ان یکـون المحمول موجودا وقتا ما و لا یکون وقتا» یعنی به جای «لا یوجد»، تعبیر به «لا یکون» می کرد.

«و اما هاهنا فان المقول علی الکل معناه ان کل واحد مما یوصف بالموضوع و فی کل زمان یوصف به»

«هاهنا» یعنی باب برهان.

ضمیر «یوصف» به «ما» در «مما یوصف» بر می گردد که همان فرد موضوع است و ضمیر «به» به الموضوع بر می گردد.

ص: ۲۶

معنای «مقول علی الکل» مرکب است اما در باب قیاس معنایش بسیط بود. «مقول علی الکل» به معنای مقول بر کل افراد است اما در اینجا معنایی مرکب از دو چیز است

۱ _ مقول بر کل افراد است

۲ _ مقول در کل ازمان است.

ترجمه: معنای «مقول علی الکل» این است که هر فردی که موصوف به موضوع است موصوف بر محمول می شوند و در هر زمانی که این فرد موصوف به موضوع می شود «یعنی هم همه افراد، موصوف به محمول هستند و هم هر فردی در هر زمانی که موصوف به موضوع است موصوف به محمول است.

«لا فی کل زمان مطلقا»

این عبارت در جلسه قبل بیان شد. ما گفتیم که نمی گوییم این ذات دارای این محمول است بلکه می گوییم این ذات تا وقتی که این وصف را دارد دارای محمول است یعنی نمی گوییم این ذات که اسمش انسان است کاتب می باشد بلکه می گوییم این ذات تا وقتی که انسان است کاتب است اما وقتی که مُرد و خاک شد و عنوان انسان بر او صادق نبود با اینکه همان ذات است ولی کاتب نیست پس نگفتیم در هر زمان، این محمول را دارد بلکه گفتیم در کل زمان که موصوف به موضوع است. یعنی مادامی که موصوف به انسانیت است کاتب را دارد، نه مادامی که این ذات، ذات نیست این ذات وقتی که خاک شد باز هم همین ذات است ولی دیگر کاتب را ندارد پس نه اینکه در کل زمانها موصوف به محمول «کتابت» باشد بلکه تا وقتی که موصوف به موضوع است موصوف به محمول است. لذا می گوید «و فی کل زمان یوصف بالموضوع لا فی کل زمان مطلقا».

ص: ۲۷

«فانه موصوف بالمحمول او مسلوب عنه المحمول»

«موصوف بالمحمول» در قضیه موجبه است و «مسلوب عنه المحمول» در قضیه سالبه است.

صفحه ۱۲۳ سطر ۹ قوله «و ذلک»

از اینجا وارد دلیل می شود که چرا در مقدمات برهان برای کلیت، آن دو شرط را آوردید و در مقدمات قیاس نیاوردید مصنف می فرماید در مقدمات برهان علاوه بر کلیت، ضرورت را هم لازم داشتیم باید کاری کنیم که ضرورت، آسیب نبیند. اگر فردی از افراد موضوع بیرون برود ضرورت، آسیب می بیند. اگر زمانی از زمانها این فردِ خاص، محمول را نگیرد باز هم ضرورت، آسیب می بیند. ما برای حفظ ضرورت، کلیت را در برهان به این صورت معنا کردیم زیرا که ضرورت باید در مقدمات برهانی حاصل باشد و ضرورت به دو چیز آسیب می بیند:

۱ ــ به اینکه فردی از افراد، این حکم را نداشته باشد در این صورت این حکم ضروری نخواهد بود.

۲ ــ فردی در یک زمانی، این حکم را نداشته باشد در این صورت این حکم ضروری نخواهد بود.

وقتی می گوییم «انسان حیوان است» همه افراد، حیوانیت را دارند اگر یکی از افراد حیوانیت را نداشته باشد معلوم می شود که حیوانیت برای انسان ضروری نبوده لذا این انسانِ خاص، حیوانیت را ندارد همچنین این حیوانیت باید در تمام زمان ها صادق باشد و الاـ اگر در بعض زمانها حیوانیت برای انسان ثابت است و در بعض زمانها حیوانیت برای انسان ثابت نیست معلوم می شود که حیوانیت ضرورت نداشته است این وجود ضرورت برای محمول، ایجاب می کند که ما قید کنیم که این محمول هم باید برای کل افراد حاصل باشد هم قید کنیم که در کلّ ازمان حاصل باشد اگر ضرورت اعتبار نمی شد این قید را نداشتیم و در قیاس، ضرورت اعتبار نمی شود لذا در مطلقاتِ آن، ضرورت نداریم.

پس علت اینکه در باب برهان، کلیت را به این معنای جدید معنا می کنیم این است که در باب برهان، ضرورت شرط می شود و ضرورت با نفی یکی از این دو، آسیب پیدا می کند و چون ما باید ضرورت را حفظ کنیم باید هیچ یک از این دو، منتفی نشوند نه استغراق افرادی منتفی شود نه استغراق ازمانی منتفی شود هر دو استغراق را باید داشته باشیم تا ضرورت، محفوظ بماند مثلا کتابت برای همه افراد انسان نیست نتیجه می دهد که کتابت ضروری انسان نیست. دقت شود که مراد از کتابت، قوه کتابت نیست بلکه فعلیت کتابت است که فعلیت کتابت برای همه انسان ها نیست پس معلوم می شود که کتابت ضروری انسان نیست. یا فعلیتِ علم برای انسان در زمان کودکیش نبوده است اما در زمان بزرگی، کسب علم کرده و فعلیت پیدا کرده است پس علم برای انسان در همه زمان ها نیست. نتیجه می گیریم که ضروری نیست. اگر علم، ضروری انسان بود نزد تولد باید تا آخر عالم می بود چون همه ضروریات را انسان از اول عمر تا آخر آن دارد. ولی می بینیم در بخشی از عمرش علم ندارد معلوم می شود که علم، ضروری نیست پس اگر در بخشی از زمانها علم نبود ضرورت منتفی می شود و اگر در بعض افراد هم علم نبود ضرورت منتفی می شود. انتفاء استغراق زمانی و انتقاء استغراق فردی هر دو، ضرورت را منتفی می کنند پس ما باید در وقتی که کلیت را در مقدمه برهان اعتبار می کنیم هم استغراق زمانی و هم استغراق فردی را حفظ کنیم تا این ضرورتی که در مقدمه برهان اعتبار شده آسیب نبیند.

ص: ۲۹

توضیح عبارت

«و ذلک لان هذه المقدمات کلیات ضروریه»

«ذلک»: اینکه در باب برهان این قید را هم اضافه می کنیم که باید «مقول علی الکل» فی کل زمان بر موضوع حمل شود.

ترجمه: و این به این جهت است که این مقدمات برهانی، کلیات ضروریه هستند «فقط کلی نیستند زیرا اگر فقط کلی بودند همان معنایی که برای کلی در باب قیاس داشتیم در اینجا هم داشتیم اما اینها فقط کلی نیستند بلکه کلی ضروری هستند پس باید ضروری بودنشان را هم حفظ کنیم و ضروری بودنشان وقتی حفظ می شود که هم استغراق فردی حفظ شود هم استغراق زمانی حفظ شود».

«و الضروری تبطل کلیته بشیئین»

دو چیز به کلیتِ ضروری آسیب می زند:

۱ _ تخلف فرد به اینکه استغراق فردی نداشته باشد ۲ _ تخلف زمان به اینکه استغراق زمانی نداشته باشد. این دو، کلیتِ یک شیءِ ضروری را باطل می کنند شاید بعضی از آنها کلیت را باطل نکنند مثلا تخلف زمان، باطل نمی کند ولی کلیت را باطل نمی کند اما کلیت ضروریه را باطل می کند و در مقدمات برهان کلیت ضروریه داریم پس تخلف زمان آن را باطل می کند.

«اما ان یقال ان من الموضوع واحدا لیس الحکم علیه بالمحمول موجودا کالکتابه للانسان لانه لیس کل انسان کاتبا»

مصنف با این عبارت، «شیئین» را توضیح می دهد.

گفته می شود که یکی از افراد موضوع، حکمی که محمول بر او وارد می کند موجود نیست یعنی محمول بر یکی از افراد موضوع حمل نمی شود مثل کتابت برای انسان که همه افراد، کاتب نیستند پس کتابت برای انسان، کلی ضروری نیست اگر چه کلّی است.

ص: ۳۰

«او يقال ان من الموصوف بالموضوع ما هو فی زمان مّا، ليس يوصف بالمحمول کالصبی لانه لا يوصف بعالم»

يا گفته می شود که بعض چيزهايی که موصوف به موضوع هستند در بعضی زمانها حاصل می شوند.

«ليس يوصف بالمحمول» صفت برای «زمان» است يعنی در زمانی که اين صفت دارد که موضوع در آن زمان متصف به محمول نمی شود ضروريت از محمول گرفته می شود قهراً کليت هم گرفته می شود.

«لانه لا يوصف بعالم»: او را نمی توان گفت عالِم است مگر اينکه بعداً بزرگ شود و تحصيل علم کند و عالِم شود.

«فهذان يبطلان کون المقول علی الکل ضروريا»

اين دو امری که هست «يکی تخلف فرد و يکی تخلف زمان به عبارت ديگر يکی نفی استغراق در فرد و ديگری نفی استغراق در زمان» باطل می کنند که مقول علی الکل، ضروری باشد. مقول علی الکل ممکن است کلی باشد ولی ضروری نخواهد بود. اگر بخواهد ضروری باشد هم بايد مقول علی الکل باشد هم مقول فی کل ازمنه باشد.

تا اينجا روشن شد در باب برهان، کليتی که شرط است با کليتی که در باب قياس، شرط است فرق می کندو معلوم شد که چرا فرق می کند.

نکته مربوط به چند جلسه قبل:

اشکال: اشکال مربوط به صفحه ۱۲۲ سطر ۱۳ است «لا بل معنی اعم من هذا» که مصنف می توانست بفرمايد «بل معنی اخص من هذا» چون ظاهر مطلب مصنف اين است که ضرورتِ ذاتی کافی نيست و ضرورت وصفی، لازم هست شما می گوييد اگر اعم باشد معنايش اين است که هم ضرورت ذاتی کافی است هم ضرورت وصفی کافی است يعنی هر دو می توانند مقدمه برهان قرار بگيرند در حالی که آن طور که استاد توضيح دادند ضرورت ذاتی کافی نبود فقط ضرورت وصفی لازم بود حال يا معنای اخص بايد بگويد يا معنای مقابل بايد بگويد يعنی اينطور بگويد که ضرورت ذاتی کافی نيست بلکه مقابلش که ضرورت وصفی است لازم است ولی مصنف می گويد اعم، لازم است يعنی هم ضرورت ذاتی و هم ضرورت وصفی لازم است.

جواب: مصنف می گوید نمی خواهم بگوید که محمول برای موضوع، مادام الذات حاصل است بلکه مادام الذات و الوصف حاصل است یعنی هم باید ذات باشد و هم باید وصف باشد هر دو با هم باید باشد پس مراد از اعم این است که هر دو قید را می آورم که هم ذات باشد و هم وصف باشد اگرچه نتیجه آن، خاص می شود ولی ایشان دو چیز را اعتبار می کند.

بیان اشکال «آنچه در باب برهان جزء قضایای ضروریه قرار داده شده در باب قیاس جزء قضایای مطلقه قرار داده شده» و جواب آن/ مقدمات برهان باید کلی باشند/ فصل اول/ مقاله دوم/ برهان شفا ۹۳/۰۶/۲۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بیان اشکال «آنچه در باب برهان جزء قضایای ضروریه قرار داده شده در باب قیاس جزء قضایای مطلقه قرار داده شده» و جواب آن/ مقدمات برهان باید کلی باشند/ فصل اول/ مقاله دوم/ برهان شفا.

«و ان قال قائل انکم اخذتم الضروریات التی بمعنی مادام الموضوع موصوفا من جمله المطلقات فی کتاب القیاس»(۱)

بحث در سومین شرط مقدمات برهان بود و گفته شد که مقدمات برهان سه شرط دارد:

۱-مقدمات برهان باید اعرف از نتیجه باشند.

۲-مقدمات برهان باید ضروری باشند.

۳-مقدمات برهان باید کلی باشند.

الان بحث در شرط سوم است که مقدمات برهان باید کلی باشند. در این بحث بین کلّی که در باب قیاس اعتبار شده با کلّی که در باب برهان اعتبار می شود فرق گذاشته شد. کلّی در باب قیاس، مشروط به یک شرط شد و کلّی باب برهان مشروط به دو شرط شد.در کلّی باب قیاس گفته شد که باید محمول بر تمام افراد موضوع حمل شود و بیش از این شرطی نشد اما در باب برهان علاوه بر این شرط، شرط دیگری هم اضافه شد که محمول نه تنها بر تمام افراد حمل شود بلکه بر هر فردی هم در تمام زمان ها حمل شود. هم عموم افرادی در این کلیت معتبر دانسته شد هم عموم ازمانی معتبر دانسته شد معترض اعتراضی می کند که به نظر مصنف، اعتراض سنگینی است و بعد از اینکه اعتراضش را جواب می دهد در سطر آخر صفحه ۱۲۳ می گوید«فقد انحلت هذه الشبهه العویصه» یعنی شبهه را متصف به عویصه می کند که شبهه بسیار دشواری است.

ص: ۳۲

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹،ص.۱۲۳، س۱۴، ط ذوی القربی.

بیان اشکال: آنچه که در باب برهان جزء قضایای ضروریه قرار داده می شود همین را در باب قیاس جزء قضایای مطلقه قرار دادید. در یک باب همین قضیه را، مطلقه دیدید و در یک باب دیگر همین قضیه را، ضروریه می بینید چطور ممکن است

یک قضیه هم مطلقه باشد هم ضروریه. می دانید که قضیه، مطلقه بودنش به دو صورت است:

۱-آن را مطلقه رها می کنیم.

۲- واقعا مطلقه است. یکبار قید ضرورت آورده نمی شود این قضیه اگرچه باطنا قضیه ضروریه است ولی چون برای آن جهتی ذکر نشده گفته می شود این قضیه، مطلقه است یعنی مطلق گذاشته شد و قید ضروری آورده نشد.

یکبار در واقع این قضیه، مطلقه است و ضروریه نیست اگر قید ضروریه آورده شود آن را کاذب می کند مثلا محمولی است که در بعضی ازمنه برای موضوع ثابت است. این، مطلقه است نه ضروریه مثل فعلیت کتابت برای انسان که در بعضی ازمنه است نمی توان گفت که انسان کاتب بالضروره است اگر چه می توان گفت انسان، قوه کتابت دارد زیرا قوه کتابت همیشه است اما فعلیت کتابت برای بعضی احیان است و نمی توان به اعتبار بعضی احیان، کتابت برای انسان ضروری شود کتابت برای انسان به طور مطلق ثابت می شود. اگر قید ضرورت آورده شود این کلام باطل می شود.

پس بعضی قضایا هستند که ضروریه نیستند و نمی توان ضروری کرد اما بعضی قضایا را می توان ضروری کرد و به قول مصنف، امکان اشتراط دارد ولی شرط نمی شود و آورده نمی شود.

ص: ۳۳

این که قید ضروری در آن آورده نشده بر دو قسم می شود:

الف: یا ضرورت در نیت گرفته شده است.

ب: یا ضرورت در نیت گرفته نشده است.

پس مجموعا سه قضیه شد.

معترض می گوید قضیه ضروریه ای که می تواند ضرورت باشد در باب برهان ضروری قرار می دهید و در باب قیاس، مطلق قرار دادید چگونه این دو حرف با هم می سازد.

مستشکل ادامه می دهد و می گوید الان که بنا شد این قضیه، قضیه مطلقه باشد اگر آسیبی بر محمول در بعضی احیان وارد شد و این محمول در بعضی احیان نتوانست بر موضوع حمل شود منافاتی با کلیت قضیه ندارد چون ضرورت از این قضیه برداشته شد و مطلقه شد و وقتی مطلقه بشود و این اتفاق بیفتد که در بعضی احیان، محمول برای موضوع ثابت نشده باشد باز هم می توان گفت قضیه کلیه است چون محمول برای کل افراد موجود است و همین کافی است که قضیه را کلّی دانست و لازم نیست محمول برای موضوع در تمام ازمنه ثابت شود چون در جلسه قبل گفته شد که وقتی ضرورت می آید ایجاب می کند که کلیت به این صورت معنی شود که محمول، هم بر تمام افراد حمل می شود هم در تمام ازمنه بر تمام افراد حمل می شود این، اقتضای ضرورت بود حال در باب قیاس، ضرورت از چنین قضیه ای گرفته شد و مطلقه شد و وقتی قضیه ای مطلقه شد کلیت آن به همین است که محمول بر کل افراد موضوع حمل شود لازم نیست که محمول بر کل افراد موضوع و در کل ازمنه حمل شود.

ص: ۳۴

پس ما می گوییم چون ضرورت ماخوذ نیست پس در کلیت، استغراق زمانی لازم نیست و استغراق فردی کافی است.

خلاصه اشکال: مستشکل دو اشکال می کند که بر یکدیگر متوقفند:

اشکال اول: می گوید در باب قیاس، این قضیه را مطلقه دانستید و در باب برهان همین قضیه را ضروریه می دانید.

اشکال دوم: می گوید سلمنا که آنچه در باب قیاس گفته شد صحیح باشد در این صورت، قضیه قضیه مطلقه است و ضرورت از آن گرفته می شود و وقتی ضرورت گرفته شد استغراق زمانی لازم نیست.

خلاصه جواب: مصنف باید جواب بدهد که در اینجا ضرورت معتبر است و در آنجا معتبر نیست و چون در آنجا معتبر نیست استغراق فردی کافی است و استغراق زمانی لازم نیست ولی در اینجا چون ضرورت معتبر است استغراق فردی و استغراق زمانی هر دو لازم است پس مصنف با یک جواب می تواند از هر دو اشکال جواب دهد.

جواب: قضایا سه قسم اند در یک قسم اعتبارِ ضرورت ممنوع است و در دو قسم دیگر می توان اعتبار ضرورت کرد ولی گاهی اعتبار ضرورت در نیت می کند گاهی در لفظ می کند «البته فرض چهارم هم هست که هم در نیت و هم در لفظ اعتبار ضرورت کند که مسلماً ضروری است که فعلا به آن کاری نداریم و شاید به آن ضروریه گفته نشود بلکه مشروطه گفته شود البته نه مشروطه ی اصطلاحی بلکه مشروطه ای که خودمان جعل کردیم»

ص: ۳۵

قسم اول قضیه مطلقه است و اگر بخواهد ضرورت را نیت کند یا تلفظ کند کاذب می شود و از بحث خارج است. این نه در باب قیاس ضروریه قرار داده می شود نه در باب برهان ضروریه قرار داده می شود در همه جا مطلقه است.

قسم دیگر این است که ضرورت را بتوان اعتبار کرد و منعی از اعتبارش نباشد در این حالت اگر نیّتاً اعتبار کردید، ضروریه شده و مربوط به باب برهان می شود و اگر نیتاً اعتبار نکردید مربوط به باب قیاس می شود. دقت شود که در هر دو حال«چه برهان چه قیاس» قید «بالضروره» نمی آید اما در برهان نیت ضرورت می شود ولی در قیاس نیت ضرورت نمی شود لذا در قیاس، مطلق می شود و در برهان، ضروری می شود. پس همه چیز همان ضرورت است که آیا لحاظ می شود یا نه؟ اگر ضرورت، لحاظ شود استغراق زمانی هم لحاظ می شود و اگر ضرورت، لحاظ نشود استغراق زمان هم لحاظ نمی شود نه اینکه استغراق زمان نباشد بلکه معتبر نمی شود . پس اینکه ما در کلیت باب برهان استغراق زمان را اعتبار کردیم به خاطر این بود که ضرورت را اعتبار کردیم و اینکه ما در کلیت باب قیاس استغراق زمان را اعتبار نکردیم به خاطر این بود که ضرورت را اعتبار نکردیم

توضیح عبارت

«و ان قال قائل: انکم اخذتم الضروریات التی بمعنی مادام الموضوع موصوفا من جمله المطلقات فی کتاب القیاس»

ص: ۳۶

«فی کتاب القیاس» متعلق به «اخذتم» است.

«ضروریه» به معنای «مادام الموضوع موصوفا» است که همان ضروریه وصفیه بود. در کتاب قیاس، این را مطلقه فرض کردید.

«فکانت هناک کلیات مطلقه»

ضمیر «کانت» به «ضروریات التی بمعنی مادام الموضوع موصوفا» بر می گردد.

ترجمه: این قضایا در باب قیاس، کلیات مطلقه بود نه کلیات ضروریه «بحث ما الان در کلیات است و در آنجا مطلقه قرار داده شد لذا به استغراق افرادی اکتفا شد اما در اینجا کلیات ضروریه قرار می دهید و ادعا می کنید علاوه بر استغراق افرادی، استغراق ازمانی هم لازم است.

«و کانت کلیتها لا تبطل بالخلل الواقع من جهه الزمان»

این قضایا در باب قیاس چنین بودند که کلیت آنها به خللی که از ناحیه زمان می آمد باطل نمی شد یعنی اگر استغراق زمانی نبود کلیت باطل نمی شد.

چگونه در باب برهان اگر استغراق زمانی نباشد گفته می شود که کلیت، خلل پیدا می کند و باطل می شود چرا کلیت در اینجا منوط به دو شرط است و اگر شرط دوم نبود خلل پیدا می شود؟ همانطور که شرط دوم را قائل نبودید و کلیت را متوقف بر شرط دوم نمی دیدید اینجا هم همین کار را بکنید. این قائل نمی خواهد بگوید هر کاری که در آنجا کردید اینجا بکنید بلکه می خواهد بگوید کلمات شما تهافت دارد و هر چه در آنجا کردید در اینجا «باب برهان» کنید یا بالعکس انجام شود.

ص: ۳۷

«فالجواب انا انما کنا ناخذها مطلقات بان نرفع عنها جهه الضروره»

ما اینچنین بودیم که در باب قیاس اخذ می کنیم این ضروریات را که به معنای مادام الموضوع موصوفا هستند در آنجا مطلقات اخذ می شد به اینکه واقعا مطلق بودند یعنی آیا از قِسمی بودند که نمی توان آن را ضروری کرد یا ما آنها را از مطلقات اخذ کردیم. او ضروری بود و قابلیت ضروری داشت ولی ما آن را مطلق اخذ می کردیم» می فرماید ما آن را مطلق اخذ می کردیم اما او مطلق نبود او مطلقی که مقابل ضروری باشد نبود. بلکه مطلق گذاشته شده بود نه اینکه مطلق بود. فرق است بین اینکه قضیه ای مطلق باشد یا مطلق گذاشته شود. ما در آنجا مطلق می گذاشتیم نه اینکه مطلق باشد بلکه گاهی مطلقاتی داشتیم که نمی توانستیم آن ها را ضروری کنیم.آن که می توانستیم ضروری کنیم ضروری نکرد در اینجا ضروری کرد.

مطلق ۴ معنا دارد که در ابتدای نهج ۴ کتاب اشارات بیان شده.

«بان نرفع» : ما از مطلقات جهت ضرورت را دفع کنیم یعنی رفع کنیم نه اینکه ضرورت نباشد ضرورت می تواند بیاید ولی ما آن را نیاوردیم.

«و هاهنا اثبتنا لها جهه الضروره فی المحمول»

در باب برهان ضرورت اثبات شد در آنجا جهت ضرورت آورده نشد اما در اینجا آورده شد.

نکته: مصنف تعبیر به «جهه» می کند نه «ماده» چون «ماده» آن است که واقعا موجود است اما «جهه» آن است که تلفظ شود و نیت شود یعنی همان «ماده»ی قضیه را اگر تلفظ یا نیت کنید «جهه» می شود. مصنف تعبیر نمی کند به اینکه «من واقعا ضرورت را از بین بردم و در نتیجه ماده ضرورت از بین رفت» بلکه می گوید «من ضرورت را نیاوردم پس جهت ضرورت از بین رفت».

ص: ۳۸

«و حیث کنـا نجعلهـا مطلقه فمـا کنـا نقول ان الضـروری ـ مادام الموضوع موصوفا بما وصف به ـ مطلق من جهه اشتراط هـذه الضروره بالفعل بل مطلق من جهه امکان اشتراط هذه الضروره فیه»

ضمیر «نجعلها» به «قضـیه ضـروریه مادام الموضوع موصوفا» بر می گردد که در باب برهان مطرح است. لذا هر جا تعبیر به قضیه ضروریه کردیم مراد همین است.

ضمیر «فیه» به «مطلق» بر می گردد.

در جایی که قضـیه ضـروریه، مطلق قرار داده شد آیا مطلق از ضرورت قرار داده شد یا مطلق از امکان ضرورت قرار داده شد یا مطلق از امکان اشتراط قرار داده شد.کدام یک صحیح است؟

در بـاب قیاس این قضـیه ضـروریه، مطلق قرار داده شـد اما مطلق ورها از چه چیز قرار داده شـد آیا از ضـرورت رها شـد «یعنی ضرورتش افتاد»؟

می گوییم از ضرورت رها نشد چون در تحت اختیار ما نیست. زیرا ضرورت واقعا برای این جمله بود پس ما آن را از ضرورتِ بالفعـل رهـا نکردیم بلکه از امکـان ضـرورت رها شـد. حال سوال می شود که آیا امکان ضـرورت مراد است یا امکان اشتراط ضرورت مراد است؟

می گوییم از امکـان ضـرورت هم خـالی نکردیم چون این امر هم در اختیـار ما نبود زیرا این امر، امکان ضـرورت داشت بلکه فعلیت ضـرورت داشت. پس نه ضـرورت و نه امکان ضـرورت برداشـته شد. بلکه امکان اشتراط برداشـته شد زیرا می توانستیم شرط کنیم ولی شرط نکردیم.

پس در این عبارت سه مطلب گفته می شود که این قضیه نسبت به کدام یک مطلق است:

۱ــ این قضیه نسبت به ضرورت، مطلق است.

۲ــ این قضیه نسبت به امکان ضرورت مطلق است.

۳ــ این قضیه نسبت به امکان اشتراط مطلق شد.

می گوییم نسبت به امکان اشتراط مطلق شد نه نسبت به ضرورت و نه نسب به امکان ضرورت مطلق شد یعنی نه ضرورت گرفته شد و نه امکان ضرورت گرفته شد زیرا واضح است که ضرورت را نمی توان گفت و امکان ضرورت هم نمی توان گرفت فقط امکان اشتراط بود و ما اشتراط را شرط نکردیم پس امکان اشتراط نفی شد.

ترجمه: وقتی که ما این قضیه را مطلقه قرار می دهیم نمی گوییم ضروری به معنای «مادام الموضوع موصوفا بما وصف به» مطلق است از جهت اشتراط این ضرورت بالفعل، بلکه گفته می شود ضرورت از امکان اشتراط، مطلق شد.

«بالفعل» می تواند قید «ضرورت» و می تواند قید «اشتراط» باشد که از نظر معنا فرقی نمی کند یعنی نمی خواهد بگوید از جهت اشتراطِ بالفعلِ ضرورت، مطلق شد بلکه از جهت امکانِ اشتراط، مطلق شد.

«لا امکان الضروره الحقیقیه»

همانطور که ضرورت برداشته نشد امکان ضرورت هم برداشته نشد فقط امکان اشتراط برداشته شد البته مراد از اینکه گفته می شود امکان اشتراط برداشته شده یعنی مطلق گذاشته شد نه اینکه مراد از برداشتن، ممنوع بودن باشد زیرا اشتراط ممنوع نیست می توان شرط کرد ولی برداشته شد یعنی آورده نشد و رها شد.

نکته: «امکان اشتراط» با «امکان ضرورت» فرق می کند. اگر امکان ضرورت برداشته شود قضیه از ضروری بودن در می آید و ضرورت بالفعل هم نیست در این صورت قضیه، مثل مطلقه می شود که مقابل ضرورت است ما در چنین قضیه ای بحث نداریم بحث در قضیه ای است که امکان ضرورت در آن هست و فعلیت ضرورت داده نشده یعنی اشتراط نشده است عبارت «لا امکان الضروره الحقیقه» به خاطر دقتی است که مصنف کرده یا احتیاطی است که کرده و به تعبیر دیگر به خاطر وسواسی است که به خرج می دهد و باید در این مسائل وسواس بود. دقت کنید که مضاف الیه «امکان»، اشتراط است و مسلم است کسی اشتباه نمی کند و جای مضاف الیه که «اشتراط» است «ضرورت» قرار نمی دهد و نمی گوید «امکان ضرورت» زیرا «امکان ضرورت» با «امکان اشتراط» فرق دارد. احتیاج به گفتن نیست ولی مصنف به همین خاطر مضاف الیه را می آورد و می فرماید «لا امکان الضروره». توجه کنید که مرحوم صدرا اگر در چنین جایی بگوید «امکان اشتراط»، تعبیر به «لا اعنی امکان الضروره بل امکان الاشتراط» می کند یعنی دوباره تکرار می کند تا خواننده را به مضاف الیه توجه بدهد. گاهی از اوقات که خواننده عبارت را می خواهد دقت عبارتی نمی کند مثلاـ به مضاف الیه توجه نمی کند این کلمات و جملاتی که می آید توجه می دهد و می گوید به مضاف الیه توجه کن.

«حتی ان المقدمه التی اذا اشترط فیها الضروره لم یمکن ان تشترط الا من هذه الجهه»

این عبارت مربوط به «انما کنا ناخذها مطلقات...» است و فقط مربوط به جمله اخیر نیست.

اگر مقدمه ای داشتید که می خواستید در برهان یا قیاس بکار ببرید «یعنی مقدمه ای که قابلیت داشت در هر دو به کار رود» وقتی که در این مقدمه، ضرورت را شرط می کنید چه چیزی را تغییر دادید؟ آیا ضرورت نبوده و ضرورت را آوردید یا امکان ضرورت نبوده و امکان ضرورت را آوردید؟ یا فقط امکان اشتراط آورده شده است؟ وقتی قید «ضرورت» در این قضیه آوردید چه نتیجه ای داد؟ آیا ضرورتی که نبود را ایجاد کرد؟ مسلما این طور نیست زیرا این قضیه خودش قابلیت ضرورت را داشت و با تصریح شما ضرورت پیدا نکرد. پس اینطور نیست که فعل شما این قضیه را ضروریه کرده باشد.در مرتبه بعد گفته می شود آیا این کار شما امکان ضرورت را آورده است یعنی به این قضیه این وصف را داده که آیا ممکن است ضروری باشد؟ گفته می شود خیر چون امکان ضرورت از ابتدا برای خود این قضیه بوده فقط شرطی که ممکن بوده انجام شود انجام شده است. مصنف می فرماید اگر قضیه ای باشد که کار شما فقط شرطی در آن قضیه ایجاد کند در این صورت اگر این شرط را نیاورید قضیه، مطلقه شود اما اگر قضیه ای باشد که شرط شما بخواهد آن را ضروری کند اگر شرط ضرورت نیاوردید در این صورت، مطلقه ی مورد نظر بحث ما نمی شود مطلقه ی مورد نظر ما مطلقه ای است که شرط شما در آن ایجاد ضرورت و ایجاد امکان ضرورت نکند بلکه فقط در آن شرط درست کند حال اگر این شرطی را که فایده اش فقط اشتراط است آورده نشود قضیه، مطلقه شود و این مطلقه را اگر در قیاس به کار ببرید مطلقه است و اگر در برهان استعمال شود باید شرط شود که از مطلقه بودن بیفتد پس مطلقه به این معنا است که آیا شرط می شود یا نمی شود؟ نه اینکه مراد از مطلق، مطلقِ مقابل ضروری باشد بلکه این همضروری است چه در باب برهان چه در باب قیاس بکار رود ولی مطلق است به این معنا که اگر بشرطش آورده نشود مطلق می شود یعنی مطلق و خالی از اشتراط است نه اینکه خالی از ضرورت و امکان ضرورت باشد. مصنف با این عبارت همان مطلب قبل را بیان می کند ولی با عبارت دیگری که مشکل تر از عبارت قبلی است.

ص: ۴۱

تجزیه و ترکیب عبارت: «المقـدمه التی اذا اشترط» اسم«ان» است و «لم یمکن ان تشترط» جواب برای «اذا» است و خبر«ان» نمی باشد و «فهی مطلقه» خبر«ان» است.

توضیح: مقـدمه ای که اگر بخواهد در آن شـرط ضـرورت شود ممکن نیست که در آن، شـرط ضـرورت شود جز اینکه عدم شرط را شـرط کند نه اینکه عدم ضـرورت را ضـرورت کند و نه اینکه عدم امکان ضـرورت را امکان ضـرورت کند یعنی این شرط ما تاثیرش این باشد که اشتراط درست کرده باشد نه اینکه ضـرورت درست کند و نه اینکه امکان ضرورت درست کند. اینچنین مقدمه ای که شـرط ما در آن تاثیر دارد اگر از این شـرط خالی شود مطلقه می شود نه قضیه ای که با شرط ما ضروریه می شود چون اگر آن قضـیه از شـرط ما خالی شد مطلقه به معنای دیگر است. پس مطلقه ای که با شرط ما فقط شرط پیدا می کند مورد نظر است اگر شرط آن آورده نشود به آن مطلقه گفته می شود و اگر شرط آن آورده شود به آن ضروریه گفته می شود. و در باب قیاس شـرط آورده نمی شود به آن مطلقه گفته می شود و در باب برهان شـرط آورده می شود به آن ضـروریه گفته می شود .

ترجمه: حتی اینکه مقدمه ای که اگر شـرط شود در آن مقدمه، ضـرورت ممکن نباشد که این شـرط حاصل شود جز از جهت امکان اشتراط «نه از جهت ایجاد ضـرورت یا ایجاد انکار ضـرورت»این چنین مقدمه ای مطلق است اگر از این شـرائط و جهات «یعنی از قید ضـرورت»خالی شود.«اما اگر قید ضرورت آورده نشود مطلق است و در باب قیاس، این مقدمه مطلق است ولی در باب برهان مقیّد است لذا تناقض نیست»

ص: ۴۲

«و فرق بعيد بين امكان اشتراط شيء و بين اشتراطه بالفعل»

فرق زیادی است بین اینکه شیئی، شرط شدنش ممکن باشد و شیئی شرط شود. گاهی چیزی شرط می شود اما گاهی امکان شرط دارد. در باب برهان، ضرورت شرط می شود اما در باب قیاس، امکان شرط وجود دارد اما خود شرط نیست یعنی شرط نمی شود ولی امکان شرط وجود دارد چون قضیه ضروریه است اگر شرط شود اشکالی ندارد. بله آن قضیه مطلقه که مقابل ضروریه است را نمی توان شرط کرد.

پس در قیاس می توان شرط ضرورت کرد چون قضیه قابلیت این شرط را دارد اما در باب برهان این شرط را بالفعل می کند و لذا فرق بعید است بین امکان اشتراط و فعلیت اشتراط. «در باب قیاس امکان اشتراط است و در باب برهان فعلیت اشتراط است و بین این دو فرق است پس بین آنچه که در باب قیاس گفته شد و آنچه در باب برهان گفته می شود فرق است»

ترجمه: فرق زیادی است بین امکان اشتراط شیء «که در باب قیاس است» و بین اشتراط آن شیء بالفعل «که در باب برهان است»

«فها هنا اذا اشترطت الضروره انتقضت بالخلو عن الحكم ایّ زمان كان»

اگر به جای «اذا»، «اذ» باشد بهتر است.

فاء در «فهاهنا» برای توضیح است یعنی الان که ثابت شد در باب برهان، ضرورت آورده شد و در باب قیاس آورده نشد پس در باب برهان اگر استغراق زمانی خِلَل پیدا کند کلیت، خلل پیدا می کند چون ضرورت آمده و شرط شده. در باب قیاس اگر استغراق زمانی خلل پیدا کند کلیت از بین نمی رود چون شرط ضرورت را می توان آورد ولی آورده نشد. حتی در نیت هم آورده نشد. یعنی کاملا از شرط ضرورت خالی شد و در این صورت استغراق زمانی لازم نمی شود. و اگر خلل به استغراق زمانی وارد شود ضرر به جایی نمی زند و کلیت مقدمه را از بین نمی برد. سپس می فرماید اگر همین شرطی که در باب برهان می شد در باب قیاس هم می شد در این صورت خلل به استغراق زمانی، خلل به کلیت بود و برعکس اگر این خلوّ از اشتراط که در باب قیاس بود در باب برهان هم بود خلل به استغراق زمانی، خلل به کلیت نبود یعنی اگر باب قیاس و باب برهان یکسان می شد یعنی در باب برهان شرط کردید در باب قیاس هم شرط می کردید در هر دو «باب قیاس و برهان» خلل به استغراق، خلل به کلیت بود اما اگر در قیاس اشتراط ممکن شد در برهان هم ممکن می شد در این صورت در هر دو، خلل به استغراق زمانی، خلل به کلیت نبود. اما الان قیاس مطلق گذاشته شد و برهان مشروط شد پس در قیاس چون مطلق است خلل به استغراق زمانی، خلل به کلیت نیست و در برهان چون مشروط است خلل به استغراق زمانی، خلل به کلیت هست.

ترجمه: در باب برهان چون ضرورت شرط شد به خلو فردِ موضوع از حکم یعنی محمول در هر لحظه ای «اگر موضوع خالی از حکم و محمول شود» ضرورت نقض می شود «برای اینکه ضرورورت نقض نشود باید در تمام زمان ها حکم برای افراد موضوع ثابت شود پس برای بیان کلیت استغراق زمانی لازم می شود».

«و هناك اذا لم تشترط الضروره بل كانت القضيه مطلقه بلا شرط بالفعل فلم تنتقض بالخلو عن الحكم زمانا»

در اینجا هم اگر به جای «اذا»، «اذ» بود بهتر بود.

ترجمه: و در باب قیاس چون ضرورت شرط نشده بود بلکه قضیه مطلق بود و شرط بالفعل نداشت «اما شرط بالامکان داشت یعنی شرطش، ممکن بود ولی بالفعل نشده بود پس قید بالفعل در مقابل بالامکان است» در باب قیاس آن ضرورت نقض نمی شود به خلو موضوع از حکم زمانا «یعنی در یک زمانی ممکن است حکم از موضوع تخلف کند ولی ما چون ضرورت را شرط نکرده بودیم این تخلف، آسیبی نمی زند.

«اذ وجد زمانا»

چرا این تخلف، آسیبی نمی زند؟چون حکم در یک زمانی واقع شد و همین وقوع حکم در یک زمان، مطلقه را صادر کرد و ما ضروریه لازم نداشتیم تا گفته شود در تمام زمان ها حکم باید صادق باشد بلکه اگر در زمان واحد، حکم صادر شود مطلقه صادق است بله اگر ضرورت اعتبار می شد وقوع حکم در یک زمان کافی نبود بلکه وقوع حکم در تمام ازمنه لازم بود.

ص: ۴۴

«و کان لم یشترط دوام الحمل للوضع»

این عبارت دنباله ی « اذ وجد زمانا» است یعنی چون حکم در یک زمانی وجود گرفت و شرط دوام هم نشده بود تا گفته شود همه زمانها باشد. اگر قید ضرورت می آمد شرط می شد که حکم باید دائما برای موضوع ثابت باشد ولی شرط ضرورت نشد و وقتی شرط ضرورت نشد دوام آورده نشد و وقتی دوام آورده نشد به وقوع حکم در بعضی احیان اکتفا می شد.

ترجمه: زیرا حکم در یک زمانی موجود شده بود و شرط دوام حمل برای وضع نبود «و گفته نشد که محمول همیشه برای موضوع باشد اگر چه در برهان شرط شده بود» در این صورت خللی وارد نشده و کلیت به حال خودش باقی است.

«و لو اشترط هناک شرط الضروره فکان بالضروره مادام موصوفا بالموضوع فلم یوجد فی بعض زمان اتصافه به»

«شرط الضروره» نائب فاعل «اشترط» است. «لکان القول» جواب «لو» است و «فکان» تفریع است و ضمیر آن به «حکم» یا «محمول» برمی گردد.

اگر در باب قیاس شرط ضرورت می شد قیاس مانند برهان می شد و در آنجا هم تخلفِ زمانی ضرر به کلیت می زد.

ترجمه: اگر در باب قیاس شرط ضرورت می شد و نتیجه این شرط، این می شد که حکم برای موضوع، بالضروره می شد مادامی که موضوع، موصوف به موضوع است «یعنی اگر شرط ضرورت می شد و محمول برای موضوع ضروری می شد در این صورت این محمول و حکم یافت نمی شود در بعضی زمان اتصاف موضوع به موضوع یعنی زمان اتصاف موضوع به وصف عنوانی»

ص: ۴۵

«لکان القول منتقضا»

اگر این چنین وضعی در باب قیاس پیش می آمد «یعنی اگر شرط می شد و بعداً تخلف می شد» قول «و قضیه ای که در باب قیاس گفته شد» منتقَض می شد و خلل پیدا می کرد.«چون خلل زمانی وارد می شد و خلل زمانی، کلیت را نقض می کرد همانطور که خلل فردی، کلیت را نقض می کند.

پس روشن شد که عامل فرق بین این قضیه ای که در قیاس به کار برود با همین قضیه که در برهان به کار رود عامل واقعی نیست بلکه عامل اختیاری است که همان نیت کردن ما و نیت نکردن ما است یعنی شرط کردن و شرط نکردن ما است و الا قضیه ای که در باب برهان بکار رفته با قضیه ای که در باب قیاس به کار رفته هر دو یکی است و واقعا فرق ندارند. فرق به واسطه تصرف ما واقع می شود.

بیان دیگر جواب به اشکال اینکه چه فرقی بین باب قیاس و باب برهان است/ مقدمات برهان باید کلی باشند/ فصل اول/ مقاله دوم/ برهان شفا ۹۳/۰۶/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان دیگر جواب به اشکال اینکه چه فرقی بین باب قیاس و باب برهان است/ مقدمات برهان باید کلی باشند/ فصل اول/ مقاله دوم/ برهان شفا.

«ولنعبر عن هذا من جهه اخری فنقول»(۱)

بیان اشکال: اشکال شده بود که ضرورت به معنای مادام الموضوع موصوفا یعنی ضرورت و صفیه در باب قیاس مطرح شد در باب برهان هم مطرح شده شما در باب قیاس، کلیت این قضیه را به این صورت گرفتید که محمول بر تمام افراد موضوع حمل شود یعنی کلّ افرادی را برای کلیت قضیه اعتبار کردید اما در باب برهان علاوه بر اینکه کلیت افرادی را اعتبار کردید کلیت ازمانی را هم معتبر دانستید و گفتید که باید این محمول برای موضوع در تمام زمانها ثابت باشد و قانع نشدید که محمول برای همه افراد موجود باشد بلکه گفتید برای همه افراد آن هم در همه زمان ها موجود باشد. یک قضیه است که به آن قضیه ضروریه مادام وصف الموضوع می گویند کلیت این قضیه را در باب قیاس به صورتی معنا کردید در باب برهان به صورت دیگر معنا کردید. با اینکه قضیه، قضیه واحده است کلیت آن در دو باب به دو صورت معنا می شود این چگونه جمع می شود.

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹،ص.۱۲۴، س۴، ط ذوی القربی.

مفاد آنچه که در باب قیاس گفته شده این بود که کلیت زمانی معتبر نیست مفاد آنچه که در باب برهان گفته می شود این است که کلیت زمانی معتبر هست. تناقض در کلیت افرادی نیست چون کلیت افرادی هم در باب قیاس پذیرفته شد و هم در باب برهان معتبر دانسته شد اما کلیت زمانی در باب قیاس معتبر نکردید ولی در باب برهان معتبر کردید معنایش این است که

کلیت زمانی در یک قضیه هم لازم است و هم لازم نیست.

جواب: مصنف جواب داد که درجلسه قبل خوانده شد حال می خواهد به عبارت دیگر جواب بدهد.

بیان دیگر جواب: در باب قیاس موضوع قضیه، ذات بود در باب برهان موضوع قضیه، ذات مع الوصف است یعنی محمول، محمولی است که بر وصف حمل می شود. در باب برهان موضوع، خود وصف است پس این محمول دائماً بر وصف حمل می شود چون محمول ضروری وصف است نه ضروری ذات. در باب قیاس موضوع، ذات است و محمول، برای وصف است وصف گاهی موجود است و گاهی موجود نیست و چون محمول برای وصف است لذا محمول گاهی حمل می شود و گاهی حمل نمی شود پس در باب برهان موضوع به نحوی است که محمول دائما بر آن حمل می شود اما در باب قیاس موضوع به نحوی است که محمول دائما بر آن حمل نمی شود. لذا در کلیتی که در باب قیاس است زمان معتبر نشده اما در باب برهان، زمان معتبر شده زیرا در باب برهان، محمول دائما «فی کل ازمنه» حمل می شود اما در باب قیاس، محمول وقتی حمل می شود که وصف هست و وقتی که وصف نیست محمول حمل نمی شود. یعنی در باب قیاس در همه زمانها محمول حمل نمی شود زیرا موضوع، ذات است و این محمول مربوط به ذات نیست بلکه مربوط به وصف است و وصف هم گاهی هست و گاهی نیست. آن وقت که وصف هست محمول می آید و وقتی که نیست محمول نمی آید. پس محمول در باب قیاس لازم نیست دائمی باشد ولی در باب برهان باید دائمی باشد علت این نیست که کلیت فرق می کند بلکه این است که موضوع فرق می کند. موضوع در باب قیاس طوری است که ما را ناچار کرده کلیت، آن طور معنا شود و موضوع در باب برهان طوری است که ما را ناچار کرده کلیت، این طور معنا شود. لذا در باب قیاس موضوع، اقتضا می کرد که کلیت، کلیت افرادی گرفته شود نه ازمانی اما در باب برهان موضوع، اقتضا می کرد که کلیت، هم کلیت افرادی هم کلیت ازمانی گرفته شود.

ص: ۴۷

بیان جواب در ضمن مثال: گفته می شود «کل ابیض فهو مفرق لنور البصر» عبارت «مفرق لنور البصر» آیا برای ذات ابیض است یا برای وصف ابیض است؟ مثلا یک پارچه را ملاحظه کنید آیا ذاتش مفرق نور بصر است یا وقتی که بیاض می گیرد مفرق نور بصر است؟ مسلماً وقتی که ابیض را می گیرد مفرق نور بصر است پس محمول برای این موضوع «یعنی پارچه» است اما پارچه ای که وصف سفیدی دارد. در برهان خود ابیض، موضوع است و در قیاس «پارچه ابیض» موضوع است یعنی ذات موضوع است. عبارت «مفرق لنور البصر» در برهان، هیچ زمانی تخلف نمی کند چون ضروری وصف است و لذا هر وقت وصف هست این محمول هم هست اگر وصف، دائمی است محمول هم دائمی است اما در قیاس این محمولِ «مفرق لنور البصر» بر روی ابیض رفته ولی در و اقع موضوعش ذات ابیض است نه خود ابیض. ذات ابیض می تواند ابیض را داشته باشد و می تواند نداشته باشد اگر داشت محمول برای او ضروری است و اگر نداشت ضروری نیست. پس محمول بر تمام افراد موضوع حمل می شود ولی نه در همه زمان ها بلکه فقط در آن زمانی که این افراد موضوع، این وصف را دارند اما در باب برهان محمول همیشه بر موضوع حمل می شود چون موضوع، همیشه همراه وصف است.

نکته: ابتدا که مصنف وارد بحث می شوداینطور می گوید که آن که خلوّ زماناً و دوام زماناً در آن اعتبار می شود «که مراد، موضوع است» در باب قیاس و برهان متفاوت است.

ص: ۴۸

مراد مصنف از اعتبار، اشتراط نیست بلکه آزمایش است یعنی نه اینکه خلو زمانا و دوام زمانا در آن شرط می شود بلکه به معنای این است که در مورد آن سنجیده می شود که می تواند در یک زمانی از محمول خالی باشد یا نمی تواند. پس مراد از «خلو»، «خلو از محمول» است و مراد از «چیز»، «موضوع» است.

توضیح عبارت

«ولنعبر عن هذا من جهه اخری»

«هذا» از این جوابی که از اشکال دادم.

ترجمه: تعبیر می کنیم از این جوابی که از اشکال دادیم به صورت دیگری.

«فنقول:ان الذی یعتبر فیه الخلو زمانا و الدوام زمانا هاهنا هو غیر الذی کان یعتبر فیه الامران هناک»

می توان «یعتبر» را به معنای «یشترط» گرفت به همان بیانی که گفته شد ولی اگر به معنای امتحان کردن گرفته شود بهتر است.

در یک موضوع که باب قیاس است خلو از محمول زمانا مطرح است در موضوع دیگری که باب برهان است دوام محمول زمانا مطرح است.

«الخلو زمانا»: موضوعی که خلو از محمول در آن هست زمانا. قید «زمانا» احتراز از افراداً است یعنی نه اینکه محمول از فردی از افراد جدا شود و نه اینکه فردی از افراد موضوع، از محمول خالی باشد بلکه زمانی از زمان هایی که این موضوع دارد خالی از محمول است یعنی این موضوع در زمانی از محمول خالی است و الا افراد موضوع هیچکدام خالی از محمول نیستند پس اینکه محمول، همه را شامل نمی شود مراد این است که همه زمان را شامل نمی شود نه اینکه همه افراد را شامل نمی شود.

ص: ۴۹

«والدوام زمانا»: این عبارت برای باب برهان است که در باب برهان، دوام محمول است زمانا یعنی نه تنها همه افراد را می گیرد بلکه همه زمان ها را می گیرد و از «همه زمانها» تعبیر به «دوام» می شود.

توضیح: موضوعی که در آن خلو زمان امکان دارد برای قیاس است و موضوعی که در آن دوام اعتبار می شود برای باب برهان است. یعنی خلو مربوط به باب قیاس شد و دوام مربوط به باب برهان شد. مصنف هم خلو و هم دوام را در موضوع برهان می آورد و هر دو را در موضوع قیاس می آورد و می گوید «غیر الذی کان یعتبر فیه الامران» چون مصنف این کار را کرده لفظ «یعتبر» به معنای امتحان کردن است و به معنای «یشترط» گرفته نمی شود چون معنا ندارد که گفته شود در باب برهان خلو از زمان شرط شود. یا در باب قیاس، شرط دوام نمی شود بلکه اینکه گفته می شود که در باب برهان خلو و دوام آزمایش می شود تا معلوم شد که کدام یک حق است در باب قیاس هم خلو و دوام آزمایش می شود تا معلوم شد که کدام یک حق است. در باب برهان معلوم می شود که دوام حق است در باب قیاس معلوم می شود که خلو حق است.

اما در تبیینی که استاد فرمودند «یعتبر» را می توان به معنای اشتراط و امتحان گرفت.

ترجمه: موضوعی که در باب برهان است «و ما باید ببینیم که آیا می تواند در آن، خلو از محمول را داشت یا باید دوام باشد» غیر از موضوعی است که در آن موضوع، خلو و دوام امتحان می شوند در باب قیاس.

ص: ۵۰

«فهناک انما یعتبر ذلک ما بین حدی المطلوب علی الاطلاق»

«هناک»: در باب قیاس.

ترجمه: در باب قیاس، خلو و دوام امتحان می شوند بین دو حد مطلوب که موضوع و محمول است و مراد اصغر و اکبر است «چون مطلوب، اکبر و اصغر است نه حد وسط، و حد وسط در قیاس است» بر اطلاق.

«علی الاطلاق»: یعنی موضوعی که مطلق است نه موضوع مقید به وصف. در باب قیاس موضوعی که مطلق است موضوع قرار داده می شود نه موضوعِ مقید به وصف. اما در باب برهان، موضوعِ مقید به وصف موضوع قرار داده می شود یا به عبارت دیگر در باب قیاس، ذات که مطلق است موضوع قرار داده می شود و قید وصف نمی آید اما در باب برهان ذات مقید موضوع قرار داده می شود.

«و هما ذات الشیء الابیض و ذات اللون المفرق للبصر»

دو حدِ مطلوبِ مطلق، ذات شیء ابیض است نه ذات به علاوه وصف ابیض، و محمول هم ذات «لون مفرق للبصر» است وقتی که گفته می شود «کل ابیض»، «فهو مفرق لنور البصر» هم می آید. ذات موضوع در باب قیاس مطرح است نه ابیض آن موضوع، ولی گاهی وصف ابیض می گیرد و گاهی نمی گیرد.

«فیعتبر حال المحمل عند ذات الموضوع من حیث ذاته»

«یعتبر» به معنای «لحاظ» است.

حال محمول لحاظ می شود نزد ذات موضوع از حیث ذاتش نه نزد ذات موضوع از حیث وصفش یعنی وقتی که محمول ملاحظه می شود با چه چیز سنجیده می شود؟ آیا با ذات موضوع سنجیده می شود از حیث ذاتش یا با ذات موضوع سنجیده می شود از حیث وصفش؟ می فرماید در باب قیاس با ذات موضوع سنجیده می شود از حیث ذات موضوع نه از حیث وصف موضوع لذا این موضوع که ذاتش موضوع است گاهی وصف را دارد و گاهی وصف را ندارد پس خلو زمانا تصور می شود.

ص: ۵۱

اما در باب برهان چون محمول با وصف سنجیده می شود و این محمول هیچ وقت از وصف جدا نمی شود پس محمول دائماً هست پس خلو زمانا نیست بلکه دوام زمانا است. دوام زمانا یعنی کلیت ازمانی هم لحاظ می شود.

«و ها هنا یعتبر ذلک فی شرط للموضوع»

«ذلک»: خلو دوام.

در باب برهان خلو دوام اعتبار می شود در وقتی که موضوع همراه شرط «ابیض» است اما در باب قیاس ذات موضوع بدون این همراهی ملاحظه می شود.

«و هو مادام ذات الموضوع موصوفا بصفه انه ابیض»

آن شرط عبارت از این است که ذات موضوع موصوف به صفت «انه ابیض» ملاحظه می شود در این صورت، «مفرق لنور البصر» به چنین موضوعی که همراهش است نسبت می دهی و معلوم است که اینچنین محمولی از این چنین موضوعی جدا نمی شود بلکه دوام دارد و خلو زمانا ندارد.

«و هناک لم یکن بشرط هذا»

«شرط هذا» یعنی شرط «مادام ذات الموضوع موصوفا بصفه انه ابیض».

ترجمه: شرطِ «مادام ذات الموضوع موصوفا بصفه انه ابیض» در باب قیاس نیست و ذات موضوع، موضوع قرار داده شده بود ولی در باب برهان ذاتِ همراه با این شرط موضوع قرار داده شده است.

«بل کان انما یکون مطلقا»

در باب قیاس شرط معتبر نبود بلکه موضوع منحصراً مطلق بود و مشروط نبود.

«لانه لیس یعرض لذات الموضوع دائما بل فی وقت اتصافه بانه کذا»

ص: ۵۲

چون در قیاس دیده شد که محمول فقط در یک زمان بر موضوع حمل شد نه در تمام ازمنه، فهمیدیم که موضوع، ذات است اگر موضوع، وصف بود محمول، دائماً حمل می شد.

«بانه کذا» یعنی بانه ابیض.

«فکان لیس کل موصوف بانه ابیض فهو ذو لون مفرق للبصر مادام موجود الذات بل مادام موصوفا بانه ابیض»

«بانه ابیض» متعق به «موصوف» است.

اینچنین نیست که هر موصوفِ بانه ابیض بتواند مفرق نور بصر باشد بلکه موصوفِ بانه ابیض که الان وصف را داشته باشد می تواند مفرق نور بصر باشد مراد از موصوف، ذات است یعنی این ذات، همیشه اینچنین نیست که مفرق باشد بلکه مادامی که موصوف است مفرق است.

ترجمه: هر چیزی که موصوف بانه ابیض است اینچنین نیست که ذو لون مفرق للبصر باشد مادامی که ذاتش موجود است بلکه مفرق نور بصر است مادامی که موصوف بانه ابیض است.

«فکان ذو لون مفرق للبصر لا یحمل فی کل وقت علی ذات الموصوف بانه ابیض بل وقتا ما»

عبارت «ذو لون مفرق للبصر» را مصحح کتاب داخل گیومه گذاشته ملعوم می شود که مطلق را به خوبی فهمیده است. این جمله اسم «کان» است و «لا یحمل» خبر است. مصنف می گوید خود این جمله «ذولون مفرق للبصر» که محمول است بر ذات چیزی که موصوف با نه ابیض است در کل وقت حمل نمی شود بلکه وقتا مّا حمل می شود «یعنی وقتی که وصف ابیض را داشته باشد حمل می شود»

ص: ۵۳

«و ها هنا کذلک ایضا»

در باب برهان هم همینطور است یعنی اگر ذات، موضوع می شد همین حکم را داشت ولی ذات، موضوع نشد.

«ولکن انما یُمنَع هاهنا ان یخلو شیء من الموضوع عن المحمول زمانا اذا اخذنا الموضوع بالشرط الذی تصدق معه الضروره»

«هاهنا»: در باب برهان

در باب برهان، مانع از ارتفاع محمول، آن شرطی است که در موضوع شده زیرا در موضوع، وصف شرط شده است و محمول برای وصف و ضروری وصف است به این جهت این محمول هیچ وقت از موضوع تخلف نمی کند.

ترجمه: ولکن منع می شود در باب برهان اینکه شیئی و فردی از افراد موضوع خالی باشد از محمول در یک زمانی، «در باب برهان هیچ فردی از افراد موضوع نمی تواند خالی باشد از محمول در یک زمانی، اگر موضوع را با شرطی اخذ کردیم «چون موضوع را با شرط اخذ می کنیم محمول نمی تواند از آن جدا شود اما در باب قیاس موضوع را با شرط اخذ نمی کردیم بلکه ذات موضوع اخذ می شد» که با آن شرط، ضرورت صدق می کند «یعنی با آن شرط، محمول برای موضوع ضروری می شود و اگر آن شرط برداشته شود محمول برای موضوع ضروری نمی شود پس مانع اینکه برهان مانند قیاس باشد این است که در موضوع شرط می شود اگر در موضوع شرط نشود و مطلق گذاشته شود همانطور که در قیاس مطلق گذاشته شود محمول می توانست زمانا جدا شود»

ص: ۵۴

«و کان هناک کذلک ایضا»

در بـاب قیـاس هم همینطور است یعنی اگر این شـرط آورده شود بـاب قیاس هم مثل باب برهان می شود. در برهان گفت اگر شرط آورده نشود مثل باب قیاس می شود حال در قیاس می گوید اگر شرط آورده شود مثل باب برهان می شود.

ترجمه: در باب قیاس هم همینطور بود که اگر شـرط آورده می شـد محمول برای موضوع ضـروری می شد در همه زمانها «در اینصورت دوام، محمول بود ولی خلو عن المحمول نبود».

«و هذه المقدمه تستعمل فی البرهان مع حذف جهه الضروره ولکن تُنوَی»

کسـی می گوید در قیاس گفته بودید «کل موصوف بانه ابیض فهو مفرق للبصـر» در برهان هم همین گفته شد. ظاهر قضیه که نگاه می شود فرقی نیست پس شما چگونه فرق می گذارید؟

مصـنف می گوید ظاهراً فرق نمی کنند و هر دو به همین صورت هستند. قید ضرورت از هر دو حذف شده یعنی قید بالضروره نه در بـاب برهـان داخـل قضـیه آمـد نه در بـاب قیـاس آورده شـد. ولی همـانطور که در جلسه قبـل اشاره شـد در باب برهان، ضرورت، در نیت گرفته شد اما در باب قیاس، ضرورت در نیت گرفته نشد یعنی نیتاً با هم فرق کردند نه ظاهراً. در باب برهان، قیـد ضـرورت، در نیت گرفته شـد لـذا گفتیم موضوع بایـد مادام الوصف باشد تا محمول برایش ضـروری می شود اما در باب قیاس، قیـد ضـرورت در نیت گرفته نشـد فقط وجود محمول برای موضوع کافی بود «البته وجود ضـروری آن را نمی خواستیم همان وجود فی بعض الاحیان کافی بود لـذا در باب قیاس معلوم شـد که موضوع بایـد ذات باشـد که اگر این محمول را یکبار بگیرد کافی باشد.

ص: ۵۵

موضوع، وصف نیست و الا اگر وصف بود دائما محمول را می گرفت.

پس این مقدمه ای که کلیه و ضروریه است و در باب برهان و قیاس می خواهد به کار برود در باب قیاس بدون لفظ «ضرورت» و بدون نیت «ضرورت» بکار می رود اما در باب برهان بدون لفظ «ضرورت» و همراه با نیت «ضرورت» بکار می رود.

ترجمه: این مقدمه ای که کلیه است «که هم در باب قیاس مطرح شد و کلیتش به یک نحوه معنا شد هم در باب برهان مطرح شد ولی کلیتش به نحو دیگری معنا شد» در برهان استعمال می شود با حذف جهت ضرورت «یعنی لفظ ضرورت حذف می شود» لکن در باب برهان در نیت گرفته می شود «یعنی قصد ضرورت می شود و لو لفظا گفته نشده»

«و انما تکون مطلقه بالحقیقه اذا حذفت و لم تُنوَ بل نُظِر الی الوجود فقط»

ضمیر «تکون» به «مقدمه» بر می گردد و ضمیر «حذفت» به «ضرورت».

این مقدمه حقیقتا مطلق می شود وقتی که ضرورت هم از لفظ بیفتد و هم از نیت بیفتد «اما اگر از نیت نیفتد ظاهرا مطلق است ولی حقیقةً مطلق نیست» بلکه نظر شود به اینکه محمول برای موضوع وجود دارد«اما وجود ضروری ندارد بلکه یک لحظه وجود پیدا کردن هم کافی است»

«فقد انحلت هذه الشبهه العویصه»

با این دو جوابی که داده شد این شبهه عویصه که چه فرقی بین باب قیاس و باب برهان است حل شد.

ص: ۵۶

محمول در مقدمات برهانی باید ذاتی برای موضوع باشند/ فصل اول/ مقاله دوم/ برهان شفا. ۹۳/۰۶/۳۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: محمول در مقدمات برهانی باید ذاتی برای موضوع باشند/ فصل اول/ مقاله دوم/ برهان شفا.

«الفصل الثانی فی المحمولات الذاتیه التی تشترط فی البرهان»(۱)

در مقدمات برهان بیان شد که سه شرط وجود دارد:

۱ـ اعرف از نتیجه باشد

۲ ـ ضروری باشد

۳ ـ کلی باشد.

حال در فصل دوم مصنف می خواهد شرط دیگری اضافه کند که آن شرط مربوط به محمول است محمول مقدمات برهانی بایـد ذاتی برای موضوع باشـند ذاتی در بـاب ایساغوجی با ذاتی در باب برهان فرق می کنـد به این جهت مصنف می خواهد ذاتی در باب برهان را توضیح دهد تا آن شرطی که در باب برهان است کاملا روشن شود. ابتدا بیان می کند که باید محمول ذاتی برای موضوع باشد سپس ذکر می کند که چرا باید اینگونه باشد بعداً ذاتی باب برهان را تفسیر می کند.

ذاتی معـانی زیادی دارد که دو معنا از معانی آن در باب برهان، اعتبار دارد و بقیه آن ربطی به باب برهان نـدارد خود مصـنف در مبـاحث آینـده معـانی ذاتی را ذکر می کنـد و می گویـد اینها مربوط به برهان نیسـتند فقط دو معنی از آن معانی مربوط به برهان هستند که اختصاص به حمل و وضع دارند. یعنی محمول را ذاتی موضوع قرار می دهند یعنی ذاتی، صفت برای محمول است وقتی که بـا موضوع مقـایسه شود. وقتی که ذکر کرد به معـانی دیگر می پردازد که در بـاب برهـان کارآیی نـدارد. بعـداً درگیر می شود با کسانی که در این مساله حرف ناحق زدند.

ص: ۵۷

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹،ص.۱۲۵، س۱، ط ذوی القربی.

بحث اول: مصنف ادعا می کند محمول ذاتیِ موضوع است.

بحث دوم: چرا ذاتیت محمول اعتبار می شود؟ مصـنف می فرمایـد در برهان حـد وسط بایـد علت برای ثبوت نتیجه باشـد یا به عبارت دیگر حـد وسط علت برای حمل اکبر بر اصـغر باشـد. حد وسط در صـغری محمول است اگر این محمول، ذاتی نباشـد نمی تواند علت باشد. محمولی که نسبت به موضوع، غریب است نمی تو اند حکمی را که عبارت از اکبر است برای موضوع، ثابت کند پس باید حد وسط حتما علت باشد و علت بودنش در صورتی است که ذاتی موضوع باشد.

توضیح عبارت

«الفصل الثانی فی المحمولات الذاتیه التی تشترط فی البرهان»

توضیح بحث اول: می خواهیم بیان کنیم محمولات ذاتی که وجودشان در مقدمات برهان شرط می شود.

«و اذا کانت المقدمات البرهانیه یجب ان تکون ذاتیه المحمولات للموضوعات»

جواب «اذا» عبارت «فلنبین» در سطر ۶ است.

وقتی که معلوم است باید مقدمات برهانی، ذاتی باشند پس ما باید بیان کنیم که مراد از ذاتی چیست؟

الف و لام در «المحمولات» عوض از مضاف الیه است یعنی «محمولاتها». الف و لام در للموضوعات هم عوض از مضاف الیه است یعنی «موضوعاتها». عبارت به این صورت می شود «و اذا کانت المقدمات البرهانیه یجب ان تکون ذاتیّةٌ محمولاتُها لموضوعاتها» یعنی مقدمات برهانی این چنین اند که باید محمولاتشان برای موضوعاتشان ذاتی باشد.

«الذاتیه التی تشترط فی البرهان»

این عبارتِ «الذاتیه التی تشترط فی البرهان» حالت مفعول مطلق دارد یعنی چه نوع ذاتیتی در مقدمات برهان لازم است؟ آن ذاتیتی که در مقدمات برهان شرط می شود.

ص: ۵۸

«غیر غریبتها»

این عبارت، تفسیر برای «ذاتیه» است و مطلب اضافه ای نمی گوید یعنی باید محمولات برای موضوعات، ذاتی باشند یعنی غیر غریبه باشند ضمیر در آن به محمولات بر می گردد یعنی محمولات این مقدمات نباید برای موضوعات، غریبه باشند بلکه باید ذاتی باشند. هر چه ذاتی نبود غریبه است ولو عارضی باشد که در باب برهان، ذاتی به حساب نمی آید.

مصنف تا اینجا بحث اول را بیان کرد که توضیح مدعا بود و مدعا این بود که محمول در مقدمات برهانی باید ذاتی موضوع باشد نه غریبه .

«فان الغریبه لا تکون عللا»

توضیح بحث دوم: مصنف از اینجا به بحث دوم می پردازد که چرا چنین چیزی شرط شد؟ می فرماید چون محمولی که غریبه باشد نمی تواند علت ثبوت اکبر برای اصغر باشد به عبارت دیگر نمی تواند علت برای نتیجه باشد. اما محمولی که ذاتی است می تواند علت برای نتیجه باشد.

«و لو کانت المحمولات البرهانیه یجوز ان تکون غریبه لم تکن مبادی البرهان عللا فلا تکون مبادی البرهان عللا للنتیجه»

مصنف عبارت قبلی را تکرار می کند.

مصنف ابتدا می گوید محمول نمی تواند علت باشد بعداً می گوید مبادی برهان نمی توانند علت باشند.

محمول، مبدء برهان است و مبدء برهان اگر علت نشود قیاس برهانی تشکیل نمی شود. مصنف لفظ «محمول» را به «مبدء برهان» عوض می کند تا بهتر فهمیده شود زیرا وقتی گفته شود محمول علت نمی شود کسی استبعاد نمی کند اما اگر گفته شود مبدء برهان علت نشود ما می فهمیم که مبدء برهان باید علت شود و اگر علت نشود برهان درست نمی شود.

ص: ۵۹

ترجمه: اگر محمولات برهانیه جایز باشد که غریبه باشند مبادی برهان علت نمی شوند در نتیجه مبادی برهان علتِ نتیجه نمی شوند «و اگر علت نتیجه نشدند برهان، متکون نمی شود چون برهان آن است که مبادی آن علت برای نتیجه باشد».

«فلنبین ما الذی هو بذاته»

چون چنین است محمولاتِ مقدمات برهانیه باید ذاتی باشند بیان می کنیم آن چه که بذاته است چه می باشد. مراد از «ما الذی هو بذاته» یعنی «ما هو الذاتی».

نکته: مراد از مبادی برهان، همان حد وسط است اگر غیر از حد وسط را هم لحاظ می کنید به خاطر اشتمال بر حد وسط است. اجزاء برهان عبارت از اصغر و اکبر و حد وسط است اما مبدء برهان به یک عبارت، مقدمات آن است و به یک عبارت، حد وسط است. مقدمات اگر مبدء هستند به خاطر اشتمال بر مبدء هست.

مبدء همه قیاسها، حد وسط آنها است ولی در برهان شرط می شود که این مبدء علت باشد و الا همه جا حد وسط، مبدء قیاس است.

«فنقول ان الذی هو بذاته یقال علی وجوه»

آن که ذاتی و بذاته است به چند وجه گفته می شود و چند معنا دارد که دو معنای آن مناسب اینجا است.

«منها وجهان خاصان بالحمل و الوضع و هما المعتد بهما فی کتاب البرهان»

از بین وجوهی که برای ذاتی هست دو وجه آن اختصاص به حمل و وضع دارد «یعنی درباره محمول نسبت به موضوع جاری می شوند» و همان دو هستند که در باب برهان مورد توجه اند. به بقیه معانی ذاتی در باب برهان توجهی نداریم.

ص: ۶۰

صفحه ۱۲۵ سطر ۹ قوله «فیقال»

بحث سوم: بیـان معـانی «ذاتی»: دو معانی که در باب برهان از ذاتی اراده شـده یکی را در سـطر ۹ صفحه ۱۲۵ بیان می کند و دیگری را در سطر ۴ صفحه ۱۲۶ بیان می کند.

معنـای اول ذاتی: در حـد یک شـیء، جنس و فصل آن را ذکر می کنیم. در این صورت معنای اول ذاتی با مقوّم یک چیز می شود. امـا مقوم را هم مقوّم ذات می توان قرار داد هم مقوّم وجود می توان قرار داد که توضـیح این در ادامه می آیـد آنچه که مقوم موضوع است ذاتی برای موضوع می شود.

ما وقتی می خواهیم شیئی را به تعریفِ حدّی، تعریف کنیم جنس و فصل آن را در تعریف می آوریم. جنس و فصل داخل در حـد هسـتند. حـدّ، «مـاهو»ی شـیء را بیان می کنـد چیزی که داخل در حـد است در طریق «ما هو» است پس جنس و فصل در طریق «ما هو» هستند. این دو جمله را توجه کنید:

۱_ «الداخل فی الحد»

۲ _ «الموجود فی طریق ما هو».

مراد از «طریق مـا هو» آن است که «مـا هو» را تشـکیل می دهـد که مراد حـدّ است فرقی بین این دو جمله نیست ولی اگر گفته شود «الواقع فی جواب ما هو»، گفته می شود که جنس، الواقع فی جواب ما هو هست یعنی اگر به وسیله «ما هو» از چیزی سوال کردنـد چنـد چیز در جواب قرار می گیرد که عبارتنـد از جنس و حـد و نوع. یعنی اگر مثلا گفتند «زید ما هو» می توان گفت «حیوان» و می توان گفت «حیوان ناطق» و می توان گفت «انسان» هر سه صحیح است ولی اگر انواع مختلف در سوال آمد مثلا «الانسان و الفرس ماهما» در اینجا نمی تواند نوع در جواب قرار بگیرد فقط جنس می آید.

اما آیا فصل در جواب «ما هو» می آید یا نه؟ گفتند فصل در جواب نمی آید و گفتند که فصل در جواب «ای شیء فی جوهره» می آید. یعنی اگر گفته شود «ایّ شی فی جوهره» فصل در جواب می آید و اگر گفته شود «ایّ شی فی عرضه» عرض خاص در جواب می آید.

پس «الواقع فی جواب ما هو» فقط جنس است و فصل نیست اما «الواقع فی طریق ما هو» جنس و فصل هر دو است. اما «الداخل فی ما هو» یا «الداخل فی الحد» شامل هر دو می شود.

حال مصنف می فرماید ذاتی آن است که داخل در حد باشد «پس هم شامل فصل و هم شامل جنس می شود» ذاتی آن است که «واقع فی طریق ما هو» باشد پس هم شامل فصل و هم شامل جنس می شود» . ذاتی آن است که مقوم باشد که هم شامل فصل و هم شامل جنس می شود. بعداً از بحث بیرومی رود و فرق بین جنس و فصل را می گوید که جنس، «الواقع فی طریق ما هو» و «الواقع فی جواب ما هو» هم هست اما فصل «الواقع فی طریق ما هو» است ولی «الواقع فی جواب ما هو» نیست. فرق بین «طریق ما هو» و «جواب ما هو» در نهج اول یا دوم منطق اشارات بیان شده.

نکته: در حد گفته می شود فصل و جنس با هم آورده شود ولی بعضی می گویند به فصل به تنهایی می توان اکتفا کرد. فخر رازی از کتاب حکمت مشرقیه ابن سینا نقل می کند که ایشان گفته فصل به تنهایی در حد کافی است مرحوم خواجه هم از فخر رازی نقل می کند که در صفحه ۳۰ جلد اول منطق اشارات ذکر شده.

ص: ۶۲

توضیح عبارت

«فیقال ذاتی من جهه لکل شیء مقول علی الشیء من طریق ما هو»

«من جهه» یعنی به یـک لحـاظ و یک معنا» یعنی از طرفی ذاتی به این معنا است و از طرف دیگر ذاتی به معنای دیگر است که در صفحه ۱۲۶ می آید.

ترجمه: گفته می شـود ذاتی به یـک لحـاظ برای هر چیزی که بر نـوع حمـل می شـود و واقـع شود ولی از «طریق مـا هو» نه «از جواب ما هو» «یعنی الواقع فی طریق ما هو باشد نه الواقع فی جواب ما هو باشد» که مراد جنس و فصل است.

«و هو داخل فی حده»

آن شیئی که مقول من طریق ما هو است داخل در حد آن شیء است.

ضمیر «هو» به «شیء» در «لکل شیء» بر می گردد.

ضمیر «حده» به «شیء» در «علی الشیء» بر می گردد.

ترجمه: این شـیئی که در طریق ما هو است داخل است در حد آن شـیئی که «ما هو»ی آن را بیان می کنیم «مثلا ناطق داخل در حد انسان است.»

عبـارت را اگر بـا مثـال بیـان کنیم به این صورت می شود: فیقال ذاتی من جهه لکل شـیء «مثل ناطق و حیوان» مقول علی شـی «مثـل انسـان» من طریق ما هو «یعنی از طریق ــ ما هوــ ی انسان بر انسان حمل می شود» یعنی وقتی که می خواهیـد «ما هو» ی انسان را بیان کنید در طریق این «ما هو»، این شی «یعنی جنس و فصل» را بر انسان حمل می کنید پس هر دو ذاتی می شوند.

«حتی یکون سواء قلت ذاتی او قلت مقول من طریق ما هو»

«ذاتی» با «الواقع فی طریق ما هو» مرادف شد مصنف می فرماید این دو با هم مرادفند به طوری که مساوی است که «ذاتی» گفته شود یا «المقول من طریق ما هو» یا «داخل فی حدّه» گفته شود.

«و هذا هو جنس الشیء و جنس جنسه و فصله و فصل جنسه و حدّه و کل مقوّم لذات الشی مثل الخط للمثلث و النقطه للخط المتناهی من حیث هو متناه»

«هذا»: این که ذاتی به این معنا است. یا آنچه که در طریق ما هو واقع است.

آنچه که در طریق ما هو واقع است این چند تا است که عبارتند از:

۱ــ جنس شیء.

۲ ــ جنسِ جنسِ شیء که مراد جنسِ با یک واسطه که جنس متوسط است یا جنسِ با چند واسطه که جنس بعید است لذا شامل همه جنس ها می شود نه اینکه فقط جنس قریب را شامل شود.

۳ ــ فصل شی.

۴ ــ فصلِ جنسِ شیء «فصلِ فصل مراد نیست چون فصل، بسیط است اما فصلِ جنس شیء وجود دارد مثل ناطق که فصل انسان است ولی این ناطق، فصل ندارد بلکه حساس متحرک بالاراده فصلِ جنسِ انسان که حیوان می باشد هست.

۵ ــ حدّ که مرکب از جنس و فصل است ذاتی می باشد.

اینکه گفته می شود جنس، ذاتی است یعنی جنس ذاتی است و ان علاــ و اینکه گفته می شود فصل، ذاتی است یعن فصل ذاتی است و ان علا .

۶ ـ کل مقوم برای ذات شیء مثل خط برای مثلث که خط، جنس و فصل مثلث نیست ولی مقوّم ذات مثلث است جنس مثلث، سطح است و فصل مثلث، «محاط به سه خط بسته» می باشد «سه خط بسته» فصل است اما «خط» فصل نیست بلکه مقوم ذات مثلث است.

معنای مقوم ذات: یعنی می خواهد ذات را بسازد که مقوم ذات در ذهن و خارج همان جنس و فصل است و شیء سومی وجود ندارد پس باید تعبیر به «مقوم ذات در جهان خارج» کرد از این مقومِ ذات در خارج، تعبیر به مقوّم وجود می شود یعنی اگر مثلث بخواهد وجود بگیرد چه ذهنی چه خارجی نیاز به خط دارد ماهیتش «سطح کذا» است ولی برای وجودش به خط احتیاج دارد.

در نسخه خطی آمده «مقوم لوجود الشیء» که ترجیح داده می شود اگر ترجیح داده نشود می گوییم مراد «کل مقوم لوجود ذات الشیء» است یعنی خود ذات در واقع مراد نیست بلکه مقوم وجودِ ذات مراد است چه وجود ذهنی چه وجود خارجی. البته چون نسخه وجود دارد به جای «لذات الشی»، «لوجود الشیء» گذاشته می شود.

مثال به خط برای مثلث می زند. خط دو حیثیت دارد ۱ ـ من حیث هو خط ۲ ـ من حیث هو خط متناه، اگر خط «من حیث هو خط» ملاحظه شود نقطه در آن وجود ندارد چون خط را مرکب از نقاط نمی دانیم اما اگر خط را متناهی قرار دهید چون متناهی، طرف و آخر و اول دارد و اول خط یا آخر خط، نقطه است می توان گفت نقطه وجود دارد. نقطه، مقومِ خطِ متناهی است و مقوّمِ خط نیست. اگر خط از نقاط تشکیل می شد «که ما قبول نداریم» در این صورت نقطه، مقوم هر خطی بود اما نقطه مقوم خط متناهی است یعنی اگر خط بخواهد متناهی شود باید طرف داشته باشد و اول و آخر داشته باشد و اول و آخر هم با نقطه درست می شود پس نقطه مقوم چنین خطی هست لذا مصنف تعبیر به «من حیث هو متناه» می کند یعنی نقطه من حیث هو متناه، مقوم خط متناهی است نه من حیث هو خط.

«و هكذا قيل ايضا فى التعليم الاول»

همینطور که بیان کردیم در تعلیم اول گفته شده و ارسطو هم به این صورت گفته است. تعلیم اول کتاب منطقی ارسطو است.

«فاقول قبل ان ترجع الى الغرض يجب ان نستيقن من هذا ان الفصول صالحه لان تكون داخله فى جواب ما هو صلوح الجنس»

غرض ما بیان ذاتی بود بخشی از غرض هم شروع کردیم و گفتیم «فيقال ذاتى من جهه لكل شىء...» الان مصنف می خواهد از بحث بیرون برود دیگر نمی خواهد درباره ذاتی بحث کند بلکه می خواهد در فرق بین «طریق ما هو» و «جواب ما هو» بحث کند لذا از بحث بیرون می رود و بعداً که این بحثش تمام می شود در صفحه ۱۲۶ سطر ۳ می گوید «فلنعد الى موضعنا الذى فارقناه»

ترجمه: قبل از اینکه به غرض و بحث برگردیم می گوییم از مطالبی که گفتیم واجب است که یقین کنیم که فصول می توانند و صالح اند که در جواب «ما هو» داخل شوند «جواب ما هو را بیان کردیم که یا حد است یا جنس است یا نوع است و فصول در حد و نوع داخل اند پس می توانند در جواب ما هو داخل باشند ولی نمی توانند جواب ما هو واقع شوند. اگر بخواهند جواب ما هو و اقع شوند یعنی مستقلا در جواب ما هو واقع شوند» مانند صالح بودن جنس « همانطور که جنس می تواند داخل در جواب ما هو باشد فصل هم می تواند داخل در جواب ما هو باشد اما جنس چیزی اضافه دارد که فصل، آن چیز را ندارد و آن این است که جنس می تواند در جواب ما هو واقع شود ولی فصل نمی تواند واقع شود».

ص: ۶۶

«و فی التعلیم الاول وَضَع الفصلَ و الجنس کلَّ واحد منهما للنوع کالآخر فی کونه داخلا فی ماهیته»

در تعلیم اول ارسطو یک وجه مشابهت بین جنس و فصل گفته و یک وجه مفارقت گفته است.

گفته هر دو داخل در جواب ما هو هستند هم جنس و هم فصل داخل است اما فرق این است که گفته جنس را در جواب ما هو می توان گفت اما فصل را در جواب ما هو نمی توان گفت . یعنی همان ما به الاشتراک و ما به الامتیازی که مصنف بیان کرد. مصنف می خواهد با آوردن کلام ارسطو تایید کند که کلامش با کلام ارسطو مطابق است.

ترجمه: در تعلیم اول، هر یک را نسبت به نوع مثل دیگری قرار داده یعنی گفته همانطور که جنس داخل در نوع است فصل هم داخل در نوع است «یا همانطور که فصل داخل در نوع است جنس هم داخل در نوع است یعنی نسبت به نوع، هر کدام مانند دیگری است اما نسبت به جواب ما هو با هم فرق می کنند» در اینکه داخل در ماهیت نوع هستند.

«و مقول فی طریق ما هو»

«مقول» عطف بر «داخلا» است یعنی هر دو «جنس و فصل» مثل هم هستند در اینکه هر کدام داخل در ماهیت نوع اند و هر یک مقول در طریق «ما هو» نوع اند «مقول در طریق اند نه مقول در جواب».

نکته: «مقول در طریق» یا «داخل در ماهیت» هر دو یک چیز است.

ص: ۶۷

«ثم قد جَعَل الفصلَ الاخیر المورد فی حد الجنس بانه مقول فیه جواب ما هو»

ضمیر «جعل» به «ارسطو» بر می گردد و مفعول اول آن «الفصل الاخیر» است و مفعول دوم را می توان «المورد فی حد الجنس» گرفت و می توان «بانه مقول فی جواب ما هو» گرفت که هر دو صحیح است ولی «المورد فی حد الجنس» بهتر است.

مراد از «الفصل الاخیر» به معنای اصطلاحی نیست بلکه به معنای فرق و امتیاز است. یعنی فرق بین جنس و فصل چیست؟

ترجمه: فصل آخر «یعنی ما به الامتیازِ دیگر» بین جنس و فصل را قرار داده همان چیزی که در حد جنس وارد می شود و در حد جنس، «بانه مقول فی جواب ما هو» وارد می شود.

«و فَرّق به بین الجنس و الفصل و غیر الفصل»

ضمیر «فرق» به «ارسطو» بر می گردد.

لفظ «بین» بر دو چیز وارد می شود ولی در اینجا بر سه چیز وارد شده که باید آن سه را دو تا کرد به این صورت که یکی جنس است، و فصل و غیر فصل یکی دیگر است. یعنی اینگونه معنا می شود که فرق گذاشته بین جنس از طرفی و بین فصل و غیر فصل از طرف دیگر.در اینصورت روشن است که مراد از غیر فصل، جنس نیست.

جنس را در جواب ما هو می توان قرار داد اما فصل و غیر فصل که عوارض است را نمی توان قرار داد و این، فارق بین جنس و بقیه است.

ص: ۶۸

تعبیر به «الفصل الاخیر» کرد؟ یعنی آخرین فرق به عبارت دیگر فرقی که واسطه ندارد اما در بعضی نسخ «الفصل الآخر» است که خیلی توجیه صحیحی ندارد.

«فیجب من ذلک ان یکون المقول فی جواب ما هو غیر المقول فی طریق ما هو»

واجب است بدانید که «مقول فی جواب ما هو» غیر از «مقول فی طریق ما هو» است چون «مقول فی جواب ما هو» منحصر به جنس است در حالی که «مقول فی طریق ما هو» هم شامل جنس است هم شامل فصل است پس این دو با هم فرق کردند.

«و ان یکون بینهما فُرقانٌ علی ما رایناه و اوضحناه فی موضعه»

این عبارت تفسیر مطلب گذشته و تکرار آن است.

بین «مقول فی جواب ما هو» و «مقول فی طریق ما هو» فرقان «یعنی فرق» است «مراد فَرقان نیست که دو فرق باشد بلکه همین یک فرق است که گفتیم» در جای خودش گفتیم که در نهج دوم اشارات گفته شد.

بیان معنای دوم ذاتی در باب برهان/ بیان معنای ذاتی در باب برهان/ فصل اول/ مقاله دوم/ برهان شفا ۹۳/۰۷/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان معنای دوم ذاتی در باب برهان/ بیان معنای ذاتی در باب برهان/ فصل اول/ مقاله دوم/ برهان شفا.

«و لنعد الی موضعنا الذی فارقناه و نقول»(۱)

بحثی که در فصل دوم شروع شده بود توضیح ذاتی در باب برهان بود گفتیم ذاتی باب برهان دو تا است که یکی از آن توضیح داده شد و الان وارد معنای دوم می شود.

ص: ۶۹

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹،ص.۶۱۲، س۳، ط ذوی القربی.

مصنف بعد از اینکه معنای اول را بیان کرد از محل بحث خارج شد و بحثی که حالت معترضه داشت بیان کرد حال دوباره می خواهد بر گردد به بحثی که ابتدا شروع کرده بود یعنی به بحث در ذاتی بپردازد لذا تعبیر به «و لنعد الی موضعنا الذی فارقناه» می کند یعنی به آن موضعی که از آن جدا شدیم بر می گردیم و معنای ذاتی را بیان می کنیم.

معنای اول ذاتی: ذاتی عبارت از جنس و فصل و به عبارت دیگر ذاتی عبارت از مقوّم بود. اینکه محمول، ذاتی موضوع بود یعنی یکی از مقومات موضوع بود.

معنای دوم ذاتی: در معنای دوم، ذاتی عارض موضوع است و سه قسم دارد البته یک قسم بیشتر نیست ولی آن یک قسم را در

سه جا می توان پیدا کرد. یعنی محمولی که عرض ذاتی برای موضوع باشد ذاتی به معنای دوم برای برهان گفته می شود و این، سه مورد کلی دارد:

مورد اول: معروض در تعریف عارض اخذ می شود. عارض، محمول است و معروض، موضوع مساله است ما معروض را در تعریف عارض اخذ می کنیم اینچنین عارضی که معروضش در تعریفش اخذ می شود عرض ذاتی یا ذاتی باب برهان می شود پس همیشه باید محمولی را که عارض بر موضوع است ملاحظه کرد اگر موضوع «یعنی معروض» در تعریف محمول «یعنی عارض» اخذ شد می فهمیم که عارض، عرض ذاتی برای موضوع است.

بیان مثال: مثلا گفته می شود «انفٌ افطس» به معنای بینی پهن که افطس عارض بر انف شده بعد که می خواهیم افطس را معنا کنیم «انف» در تعریفش اخذ می شود و گفته می شود «انفٌ کذا».

ص: ۷۰

مصنف از «معروض» تعبیر به «معروضٌ له» می کند البته تعبیر مصنف دقیق تر است و ما «له» را حذف می کنیم موضوع یا معروض یا معروض له هر سه یک چیز است.

یا مثلا گفته می شود «هذا العدد زوج» که زوجیت عرض ذاتی برای عدد است چون عدد که معروض است در تعریف زوج اخذ می شود یا مثلا اگر خط معروض برای استقامت یا انحنا قرار بگیرید و گفته شود خط مستقیم، خط منحنی، لفظ مستقیم یا منحنی عارض بر خط است ولی عارضی است که معروض یعنی خط در تعریف آن اخذ می شود چنین عارضی، عرض ذاتی می شود و جا دارد که در برهان، محمول قضیه قرار بگیرد پس محمولی که موضوع در تعریفش اخذ می شود و به عبارت دیگر عارضی که معروض در تعریفش اخذ می شود این عارض، عرض ذاتی است و محمولِ مقدمه برهان قرار می گیرد.

توضیح عبارت

«و لنعد الی موضعنا الذی فارقناه و نقول»

توضیح این عبارت داده شد.

«و یقال الذی بذاته من جهه اخری»

«الذی بذاته» یعنی ذاتی.

از یک جهت، ذاتی به مقوم گفته شد که در جلسه قبل بیان شد اما الان از جهت دیگر ذاتی بر عارض گفته می شود ولی عارضِ خاصی نه هر عارضی.

«فانه اذا کان شیءٌ عارضاً لشیءٍ»

مراد از «شیء» محمول است.

مراد از «لشیء» موضوع است.

«و کان یوخذ فی حد العارض اما المعروض له»

ص: ۷۱

«کان» عطف بر «کان» است و ادامه جمله شرطیه است.

«اما المعروض له» با دو چیزی که بر آن عطف می شود نائب فاعل «یوخذ» هستند یعنی در حدّ عارض اخذ می شود یا معروض له یا موضوع معروض له یا جنس موضوعِ معروض له. عارضی که یکی از این سه تا در حدّش اخذ شود عارض ذاتی می شود و جا دارد که محمولِ مقدمه ی برهان قرار بگیرد.

«کالانف فی حد الفطوسه و العدد فی حد الزوج والخط فی حد الاستقامه و الانحناء»

مثل انف که در تعریف فطوست اخذ می شود و عدد که در تعریف زوج اخذ می شود و خط که در تعریف استقامت و انحناء اخذ می شود.

«او موضوع المعروض له کالخارج من المتوازیین لمساو زوایاه من جهه لقائمتین»

مورد دوم: خود معروض در تعریف عارض اخذ نمی شود بلکه معروض، موضوعی دارد که آن موضوع در تعریف عارض اخذ می شود.

بیان مثال: دو خط موازی را تصور کنید که بر روی دیوار کشیده شده سپس خط سومی را بر این دو خط طوری وارد کنید که دو خط موازی را قطع کند، گاهی عمود بر این دو خط می شود و آنها را قطع می کند گاهی در حالی که مایل است آنها را قطع می کند. حال فرض کنید که به صورت عمود وارد شود با خط موازی اول، ۴ زاویه قائمه می سازد که یکی سمت راست بالا است و یکی سمت راست پایین است و یکی سمت چپ بالا است و یکی سمت چپ پایین است.

ص: ۷۲

اگر خط قاطع را ادامه دهید خط موازی دوم را هم قطع می کند. در موازی دوم چون عمود می شود همین ۴ زاویه را می سازد. پس ۸ زاویه تشکیل شد. این ۸ زاویه ۴ تا از آنها خارج از دو خط موازی است و ۴ تا هم بین دو خط موازی است. در اینجا می توان گفت دو زاویه که در یک جهت اند «یعنی در طرف سمت راست خود قاطع اند با دو قائمه برابرند» البته اگر به این صورت گفته شود «دو خارجی برابر دو قائمه اند یا دو داخلی برابر دو قائمه اند» باز هم صحیح است حال اگر این خط قاطع را مایل فرض کنید نه اینکه عمود باشد در این صورت هم ۸ زاویه می سازد که ۴ تا زاویه با خط موازی اول می سازد و ۴ تا زاویه هم با خط موازی دوم می سازد ولی با خط موازی اول وقتی زاویه می سازد یک زاویه خارجی می سازد و یک زاویه داخلی می سازد یعنی یک زاویه داخل در خط موازی است و یک زاویه خارج از خط موازی است.

دوباره با خط عمود دوم دو زاویه می سازد که یکی داخلی و یکی خارجی است. زاویه خارجی که با خط اول می سازد از یک طرف منفرجه است و از طرف دیگرش حاده است.

فرض کنید دیواری در مقابل ما قرار گرفته و دو خط موازی بر آن کشیده می شود حال از طرف سمت چپ به سمت راست، خط مایلی بکشید به طوری که دو خط متوازی را قطع کند. حال سمت راست ما بر روی دیوار زاویه منفرجه ای در بالا حاصل شده و سمت چپ در بالای خط موازی اول، زاویه حاده درست شده اگر خط ادامه داده شود به خط موازی دوم می رسد و زاویه ای که خارج از خط دوم است حاده می شود و زاویه ای که داخل خط دوم است منفرجه می شود حال زاویه ای که در خارج از خط موازی اول و در خارج از خط موازی دوم اتفاق افتاده بالای آن حاده و پایین آن منفرجه است. و اگر این دو زاویه جمع شوند برابر دو قائمه می شوند. پس جایی هم که خط، مایل می آید دو زاویه ای که در یک جهت اند می سازند، برابر دو قائمه است.

ص: ۷۳

حال مثال کتاب را توضیح می دهیم: «الخارج من المتوازیین مساوٍ زوایاه من جهه لقائمتین» الف و لام در «الخارج» موصوله است یعنی «الخط الخارج» پس «خارج» صفت است و «الخط»، موصوف است.

و «خارج» محمول است و «الخط»، موضوع است.

در این عبارت لفظ «خارج من المتوازیین» موضوع می شود و «مساو زوایاه» محمول می شود. خط، موضوع یا موصوف یا معروض برای «الخارج من المتوازیین» است. «مساو زوایاه من جهه لقائمتین» عارض و محمول برای «الخارج من المتوازیین» است مصنف می خواهد بیان کند که لفظ «مساو زوایاه من جهه لقائمتین» عارض ذاتی برای «الخارج من المتوازیین» است به این دلیل که خود «الخارج من المتوازیین» که معروض است در تعریف عارض اخذ نمی شود بلکه موضوعِ «الخارج من المتوازیین» که خط است یعنی موضوعِ معروض است در تعریف عارض «یعنی مساو زوایاه من جهه لقائمتین» اخذ می شود. وقتی می خواهید «مساو زوایاه من جهه لقائمتین» را تعریف کنید در تعریف آن، معروض له که «الخارج من المتوازیین» است را اخذ نمی کنید بلکه موضوع معروض له که خط است اخذ می شود و در تعریف آن می گویید «خطی که قطع می کند دو خط متوازی را» یعنی کلمه «خط» اخذ می شود که معروضِ «مساو» نیست بلکه موضوعِ معروضش است معروضِ «مساو»، «الخارج من المتوازیین» است و موضوعِ «الخارج من المتوازیین»، خط است.

ترجمه: یا آن که در تعریف عارض و محمول اخذ می شود نه اینکه خود معروض له باشد بلکه موضوع معروض له است مثل خطی که خارج شده از متوازیین «لفظ خارج در علم ریاضی به معنای ممتد است یعنی خطی که از یک جا شروع می شود امتداد می یابد گفته می شود که این خط، خارج شده است مثلا اگر گفته شود این خط، خارج از فلان جا است یعنی از فلان جا شروع کرده و امتداد یافته در ما نحن فیه هم اینگونه معنا می شود که مثل خطی که از متوازیین امتداد پیدا کرده باشد یا متوازیین را قطع کرده باشد. تعبیر به قاطع نمی کند بلکه تعبیر به خارج می کند یعنی خطی که از دو متوازی امتداد پیدا کرده و با امتدادش قهراً متوازی ها را قطع کرده است» که این خارج از متوازیین، معروضِ «مساوٍ» است و ما موضوع این معروض را در تعریف عارض یعنی «مساوٍ» اخذ می کنیم.

ص: ۷۴

قید «من جهه» قید «زوایاه» است یعنی زوایایی که در یک طرف تشکیل شدند برابر با دو قائمه اند.

«او جنس الموضوع المعروض له بالشرط الذی یذکر»

مورد سوم: عرض طوری باشد که در تعریفش نه معروض اخذ می شود نه موضوع اخذ می شود بلکه جنسِ موضوع اخذ می شود.

موضوعی که در اینجا گفته می شود همان معروض له است. عبارت مصنف در سطر ۶ که آمده لفظ «موضوع» را بدون الف و لام آورده که موضوعِ معروض له، غیر از معروض له بود اما در سطر هفتم، موضوع را با الف و لام آورده و «المعروض له» را مضاف الیه معروض قرار نداده بلکه وصف موضوع قرار داده است پس موضوع با معروض له در اینجا یک چیز است. اما در فرض قبلی موضوع غیر از معروض له بود. زیرا موضوع برای معروض له بود و خود معروض له نبود. اما در مورد سوم موضوع، خود معروض له است و با الف و لام آمده حال ما جنس این موضوع را که جنس معروض له است اخذ می کنیم.

بیان مثال: مثال آن را مصنف در صفحه ۱۲۶ سطر ۱۶ آورده «هذا الخط مساو لهذا الخط» که عبارت «مساو لهذا الخط» محمول و عارض است «هذا الخط» معروض له یا موضوع است «هذا الخط» را نمی توان در تعریف «مساو» اخذ کرد یعنی موضوع یا معروض له را نمی توان در تعریف عارضی و محمولی که «مساو لهذا الخط» است اخذ کرد چون قانون وجود دارد که اخص را نمی توان در تعریف اعم اخذ کرد اما اعم را می توان در تعریف اخص اخذ کرد مثلا جنس را در تعریف انسان می آورید بعداً مختص که مساوی با انسان است آورده می شود وقتی گفته می شود «الانسان حیوان ناطق» حیوان، اعم است و ناطق، مساوی است اما اخص آورده نمی شود. اینکه می گویند عام می آید خاص می آید مراد از خاص به معنای اخص نیست بلکه مراد مختص است فصل، اخص از انسان نیست اگر باشد در تعریف نمی آید. لذا خاص در اینجا به معنای مختص است نه اینکه به معنای اخص باشد.

ص: ۷۵

یـا مثلاـ در رسم، عرض خـاص می آیـد و مراد از عرض خاص این نیست که اخص از انسان است بلکه به معنای این است که خاص از انسان و مختص به انسان است.

حـال دراین مثـال، «هـذا الخط» خاص است و «مساو» عام است و نمی توان «هـذا الخط» را در تعریف «مساو» آورد بایـد جنس معروض یعنی جنسِ «هذا الخط» که خود خط است آورده شود. اگر خط «یعنی جنس» آورده شد دیدید که هنوز هم اخص از محمول «یعنی مسـاو» است بـاز هم نمی توان در تعریف آورد بایـد جنس الجنس را آورد مثلا به جای خط، لفظ مقـدار یا کم متصـل گفته شود که هم شامل خط و هم شامل سـطح و هم شامل حجم می شود. چون هم خط می توانـد مساوی باشـد و هم سطح و هم حجم می توانند مساوی باشند. پس «مساو» هنوز نسبت به خط عام است همانطور که نسبت به «هذا الخط» عام بود. پس باید موضوع را عام تر کرد و تعبیر به کم متصل کرد.

ممکن است در اینجا «مساوٍ» که محمول است اعم باشد. به این جنسی هم که پیدا کردید اکتفا نمی کنید و کم متصل را بر می دارید وبه جای آن کم قرار می دهید و می گویید کمّ مساوی است یعنی «مساو» را تعریف به «کم کذا» می کنید.

اما در این مثالی که زدیم در ادامه می گویـد «مساو لهـذا الخط» و این «مساو لهـذا الخط» را به سـطح و حجم نمی گویند بلکه خط را مساوی با خط می گوینـد. خود «لهـذا الخط» که پشت لفظ «مساو» آمده «مساو» را خاص کرده و عام نیست و وقتی عام نشد لازم نیست در تعریف «مساو»، کمّ متصل یا مطلق کمّ آورده شود کافی است که خط آورده شود.

ص: ۷۶

پس لفظ «مساو» با قید «هذا الخط» که پشت آن آمده مساوی خاص شده. از «هذا الخط» عام است ولی از خط عام تر نیست لذا می توان خط را در تعریف «مساو» آورد.

این را بیان می کردیم که اگر خط که در تعریف می آید اخص بود باید تبدیل به کم متصل شود و هکذا اگر کم متصل اخص بود باید تبدیل به کم شود اگر باز هم اخص بود به سمت عام تر بروید یعنی باید سعی شود آن عام که در تعریف می آید از موضوع علم خارج نباشد چون علم، علم ریاضی است موضوعش کمّ است اگر بحث در هندسه می کنید تا کم متصل را می توان در تعریف «مساو» آورد اما مطلق کم را نمی توان آورد چون اگر مطلق کم را آوردید اعم از موضوع علم می شود زیرا موضوع علم، هندسه است که کم متصل می باشد نه کم، حال اگر کم در تعریف «مساو» آورده شود جنسی را در تعریف کم گرفتید که از موضوع صناعت اعم است دراین صورت نمی توان تعریف کرد و باید به صورت دیگری درست کرد که آن معرِّف، از موضوع صناعت اعم نشود.

پس این مورد سوم که اخذ جنس موضوع در تعریف محمول است اشکال ندارد ولی با این شرط که اگر آن را عام کردید نباید چنان عام شود که از موضوع صناعت بالا برود.

ترجمه: یا در تعریف عارض اخذ می کنیم جنس موضوعی را که آن موضوع، معروض له است ولی باید رعایت شود شرطی که در سطر ۹ ذکر می شود که با عبارت «واللواتی یوخذ» شروع می شود.

ص: ۷۷

«فان جمیع ذلک یقال له انه عارض ذاتی»

مصنف سه عارض ذکر کرد که در اولی، خود معروض در تعریف اخذ شد و در دومی، موضوع معروض در تعریف اخذ شد در سومی جنس موضوعی که معروض است اخذ شد ولی در سومی، شرط وجود داشت که در اولی و دومی وجود نداشت.

حال مصنف می فرماید در هر سه قسم گفته می شود محمول عارض ذاتی برای موضوع است و به عبارت خلاصه تر گفته می شود محمول ذاتی موضوع است ولی منظور ذاتی باب برهان است نه باب ایساغوجی.

«و عارض للشیء من طریق ما هو هو»

مراد از «ما هو هو» ذات است چون آن چیزی که این چیز، آن چیز است ذات می باشد. هر شیئی را که بخواهید ذاتش را تشخیص دهید «ما هو هو» ی آن را تشخیص می دهید.

عارض از طریق ما هو هو به معنای عارض از طریق ذات است که همان عارض ذاتی است.

«و هذان هما اللذان یدخلان من المحمولات فی البراهین»

«من المحمولات» تبعیضیه است.

«فی البراهین» متعلق به «یدخلان» است.

مصنف تا اینجا دو قسم ذاتی را بیان کردکه هر دو مربوط به موضوع و محمول شدند و در جلسه قبل هم گفت ذاتی را بیان می کنیم که مربوط به موضوع و محمول باشند یکی ذاتی که مقوم بود و دیگری ذاتی بود که عارض باشد ولی به این شرط که یکی از این سه در تعریفش اخذ شود.

ص: ۷۸

حـال مصـنف می گویـد همین دو قسم، ذاتی است که در باب برهان مورد توجه است بقیه معانی که برای ذاتی گفته شـده که بعضـی از آنها را ذکر می کنیم برای باب برهان فایـده نـدارد و مورد توجه نیسـتند. همین دو معنایی که برای ذاتی بیان شد در باب برهان مورد توجه است.

ترجمه: این دو ذاتی، دو ذاتی هسـتند از بین محمولاـت که داخل در براهین می شونـد «از بین محمولات آنهایی که می توانند داخل در براهین شوند این دو تا هسـتند» یعنی اگر بخواهید محمول را که داخل براهین می شود تشخیص دهید که یکی از این دو قسم است.

بیــان شــرط برای مورد سوم از معنــای دوم ذاتی در باب برهان/ بیان معنای ذاتی در باب برهان/ فصل اول/ مقاله دوم/ برهان شفا ۹۳/۰۷/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیـان شـرط برای مورد سوم از معنـای دوم ذاتی در بـاب برهان/ بیان معنای ذاتی در باب برهان/ فصل اول/ مقاله دوم/ برهان شفا.

«و اللواتی یوخذ فی حدها جنس موضوع المساله»(۱)

بحث در این بود که محمولات مقدمات برهانی باید ذاتی موضوعشان باشـند سپس بیان شد که ذاتی دو معنا دارد در یک معنا ذاتی، مقوم است و در معنـای دیگر، عـارض است. مقوم عبـارت از جنس یـا فصل است و عارض را گفتیم در سه مورد تحقق پیدا می کند:

مورد اول: معروض در حد عارض اخذ شود. اینچنین عارضی، ذاتی معروض می شود.

۱- (۱)الشفاء، ابن سینا، ج۹،ص.۶۱۲، س۹، ط ذوی القربی.

مورد دوم: موضوع معروض در حد عارض اخذ شود اینچنین عارضی، ذاتی معروض می شود.

مورد سوم: جنس موضوع عارض در حد عارض اخذ شود اینچنین عارضی ذاتی موضوع می شود.

این سه گونه عارض می توانند محمول در مقدمات برهان قرار بگیرند.

بیان شـرط: مورد سوم که جنس موضوع در حـد و تعریف محمول اخذ می شود باید این جنس اعم از موضوع علم نباشد. این را در جلسه قبل توضیح دادیم ولی الان به بیان واضح تر می گوییم:

شما قضیه ای را تشکیل می دهید که دارای موضوع و محمول یاست به این قضیه، مساله می گوییم در هر علمی این قضایا و مسائل را دارید. موضوع مساله ممکن است موضوع علم باشد و ممکن است مصداقی از موضوع علم باشد مثلا موضوع علم فلسفه، وجود است و گفته می شود «الوجود مشکک» یا «الوجود اصیل» یکبار هم گفته می شود «الممکن محتاج الی العله التامه» که ممکن، مصداقی از موجود و وجود است و همه وجود نیست یا گفته می شود «الجوهر کذا» و «العرض کذا» که مصداق وجودند.

محمول از نظر صدق نه مفهوم گاهی مساوی با موضوع است گاهی هم اعم است وقتی که محمول مساوی با موضوع است که قهراً موضوع هم مساوی با محمول است اگر بتوان این موضوع را در تعریف محمول اخذ کرد عرض ذاتی است.

اگر موضوع را مساوی با محمول دیدید و قابل بود که موضوع در تعریف محمول اخذ شود خود موضوع را در تعریف اخذ می کنید اما اگر موضوع اخص از محمول شد خود موضوع را نمی توان در تعریف محمول اخذ کرد. در حدّ یا باید عام یا باید مختص آورده شود و اخص نمی تواند بیاید یعنی اگر بخواهید انسان را تعریف کنید باید جنس را که اعم است بیاورید فصل هم که مختص است آورده شود ولی اخص مثل عالم در تعریف انسان نمی آید چون بعضی انسان ها عالم اند و بعضی عالم نیستند. پس باید چیزی که عام تر از موضوع محمول قرار داده شود مثلاـ جنسِ موضوع را در تعریف محمول اخذ می کنید نه خود موضوع، جنس موضوع اگر مساوی محمول بود صحیح است و اگر مساوی نبود باید جنس الجنس را آورد تا مساوی باشد بالاـخره باید کاری کرد تا آنچه که در تعریف محمول واقع می شود اخص از محمول نباشد. گاهی از اوقات وقتی جنس آورده می شود می بینید این جنس از موضوع علم هم عام تر شد اینچنین جنسی را نمی توان در تعریف محمول آورد. این، خارج از موضوع علم شده مثلاـ بیان کردیم «هذا الخط مساوٍ لخط مّا». لفظ «مساوی» اعم از «خط» است. سطح ممکن است مساوی باشد حجم ممکن است مساوی باشد خط هم ممکن است مساوی باشد ولی چون می گوید «مساوٍ لخط ما» از ابتدا محمول را خاص می کند یعنی تساوی را در خطوط اجرا می کند نه در سطوح و احجام. ولی «هذا الخط» اخص از «مساو» است چون مساوی، وصف مطلق خط است و «هذا الخط» مطلق نیست بلکه یک فرد است. اگر به جای «هذا الخط» خط گذاشته شود محمول و موضوع مساوی می شوند و شما می توانید جنسِ «هذا الخط» را که «الخط» یاست در تعریف «مساوٍ» بیاورید. در اینجا مشکلی پیش نمی آید اما اگر به جای «خط»، «کمّ» آوردید «کمّ» تقسیم به منفصل و متصل می شود و کم متصل تقسیم به قار و غیر قار می شود و قار هم تقسیم به سطح و حجم و خط می شود همینطور که توجه می کنید خط، یک فرع و یک مصداق برای «کمّ» می شود و «کمّ» جنس است ولی جنسِ بعید است.

ص: ۸۰

الان بحث ما که خط است در هنـدسه است شـما موضوع مساله را کمّ قرار می دهید که کمّ، هم موضوع برای هندسه است در صورتی که کمّ متصل باشد و هم موضوع برای حساب است در صورتی که کمّ منفصل باشد. پس الان از موضوع هندسه خارج شدید. اگر گفته بودید «کم متصل»، ایرادی نداشت ولی تعبیر به «کم» کردید و کم متصل با موضوع هندسه مساوی است اما کمِّ مطلق اعم از موضوع هندسه است و خارج از موضوع است. این چنین جنسی را نمی توان معرّف محمول قرار داد. این جنس را باید خاص کرد تا بتواند در تعریف محمول واقع شود.

مصنف به این صورت بحث نمی کند. مصنف می گوید محمول اگر آن جنس عام را پذیرفت «یعنی محمول، طوری بود که با کمّ سازگار بود» می فهمی که این محمول مناسب با این علم نیست مثلا فرض کنید محمول، مقدار است این مقدار را باید با کمّ تفسیر کرد و با خط نمی توان تفسیر کرد چون یکی از اقسام مقدار خط است پس خط اخص می شود و نمی تواند معرّف مقدار شود مقدار باید با کمّ تعریف شود و چون بحث در هندسه است و کمّ اعم از موضوع هندسه است بنده «استاد» گفتم که نمی توان در تعریف مقدار اخذ کرد اما مصنف می گوید مقدار را تنزل بده تا بتوانی کم متصل را در تعریفش اخذ کنید تمام حرف مصنف این است که محمول یعنی مقدار را مقید کن ولی استاد فرمودند که نگذار موضوع، عام شود. هر دو صحیح است.

ص: ۸۱

پس بنـده «استاد» گفتم: موضوع را نگذار عام شود اگر موضوع، عام شد و از موضوع علم بیرون رفت این مساله، مساله ی آن علم نمی شود. اما مصنف می گویـد محمول را خاص کن که اگر محمول، خاص شد موضوعی که در تعریفش اخذ می شود آن هم مناسب با خود محمول است.

چرا مصنف می گویـد «محمول را خـاص کن» چون محمولِ مسائلِ هر علمی عرضِ ذاتیِ موضوع آن علم است. اگر محمولِ مساله ای از موضوع علم اوسع شـد عرض ذاتیِ موضوعِ علم نمی شود. وقـتی عرض ذاتی موضوع علم نشـد در علم به عنوان یـک مساله نبایـد مطرح شـود و خـارج از علم می شود. اینچنین محمولی چون خـارج از علم است بایـد آن را از مسـاله بودن خارج کرد مگر اینکه قید زده شود و دایره آن ضـیق شود تا مناسب این علم شود و وقتی مناسب این علم شد عرض ذاتی برای موضوع علم می شود و لذا جا دارد که در علم، جزء مساله علم قرار داده شود پس همیشه سعی کنید در وقتی که محمول عام از موضوع علم بود آن محمول را خاص کنید. مصـنف برای این مساله دو مثال می زند که یکی مثال طبیعی است و یکی مثال ریاضی است.

مثـال اول: در مقولات گفته شـده که بین دو جوهر، تضاد نیست پس نمی توان در علم طبیعی گفت این ماده با آن ماده مضاد است یـا این جسم بـا آن جسم مضـاد است امـا بین دو کیف تضاد است می توان گفت حالت این ماده با حالت آن ماده تضاد دارد. حـال اگر به این صورت گفته شود «هـذه الحاله مضادةٌ لهـذه الحاله» کلمه «مضاد» در محمول آورده شـده است. «مضاد» فقـط در علم طبیعی مطرح نیست در غیر علم طبیعی هم مطرح است. تضـاد بین دو کیف حاصـل است ولو آن دو کیف مربوط به یک موجود طبیعی نباشـند مثلا علم و جهل در مجردات هم مضاد هم هسـتند و اختصاص به طبیعات ندارد پس کلمه «ضد» اختصاص به علم طبیعی نـدارد هم در علم طبیعی به کار می رود هم در غیر علم طبیعی «مثل علم الهی» به کار می رود البته در علم ریاضـی شایـد نتوان ضـد را به کـار برد چون بین کمّ ها تضاد نیست. اما در علم ریاضـی ممکن است ضـد بکار برده شود ولی به منا سب دیگری است. ما الان کاری به علم ریاضـی نـداریم چون مساله آن کمی مبهم است در علم الهی، تضاد به کار می رود و در علم طبیعی هم تضاد به کار می رود پس تضاد اختصاص به علم طبیعی نـدارد و عام است اما اگر محمول قضـیه، مضاده بود این قضـیه یا این مساله نمی توانـد جزء مسائل این علم باشد مگر اینکه تضاد را مقید به تضاد طبیعی کند تا بعداً این مسـاله را در طبیعیـات مطرح کنـد، تا وقتی که تضاد، عام است شامل تضاد در مساله طبیعی و الهی هر دو می شود حق نـدارید «هذه الحاله مضاده لهذه الحاله» را مساله طبیعی قرار داد بلکه باید مضاده را مقید کرد و مقید کردنش دو صورت دارد:

۱ _ یا با قید مقامی است

۲ _ یا با قید قولی است.

مثلا مقید کنید و بگویید تضاد طبیعی دارد یا چون بحث، بحث علم طبیعی است خود بخود مقید به طبیعی می شود. بالاخره باید مقید شود حال یا با قرینه مقامیه یا با قرینه لفظیه. اگر مقید نشد و به همان عمومیت خودش باقی ماند در این صورت عبارت «هذه الحاله مضاده لهذه الحاله» مساله طبیعی نمی شود پس حتما باید محمول را مقید کرد و سپس در تعریفش موضوع اخذ شود حال موضوع هر چه می خواهد باشد.

مثال دوم: مثل لفظ «مناسبت» که یک اصطلاح ریاضی است و در ریاضی مطرح است ولی «مناسبت» گاهی بین دو مقدار و گاهی بین دو عدد است مثلا دو کسر را با هم می سنجید و می گویید تباین دارند این یک نوع مناسبت است یا گفته می شود این دو عدد با هم تداخل یا توافق یا تساوی دارند گاهی از اوقات هم جسمی را با جسمی می سنجید و می گویید این بزرگتر از آن یا کوچکتر از آن یا مساوی است. این بزرگتر و کوچکتر بودن یک نوع مناسبت است. مناسبت در هندسه، مناسبت مقداری است اما مناسبت در حساب مناسبت عددی است اگر در هندسه، مناسبتِ مطلق را به کار گرفتید و محمول را مناسب مطلق قرار دادید این اشتباه است در عدد و حساب هم همینطور است. در هندسه اگر مناسبت مطلق را مطرح کردید باید مقیّد به مقداری کنید در حساب مناسبت مطلق را مطرح کردید باید مقیّد به عددی کنید اگر مقید کردید مناسب آن علم می شود اما اگر مقید نکردید خارج از آن علم می شود و وقتی خارج شد مساله علم به حساب نمی آید.

ص: ۸۳

مصنف می گوید در تمام مواردی که محمولِ مساله، عام از موضوع علم «نه عام از موضوع مساله» است باید محمولِ مساله را مقید کنید تا مساوی با موضوعِ علم شود.

مصنف می فرماید آن محمولی که اعم از موضوع علم نیست اگر توانستیم در حدّ آن، موضوع یا جنس موضوع را بیاوریم محمولِ ذاتی و عرض ذاتی می شود و مقدمه، مقدمه برهانی می شود اما اگر محمول، اعم بود اصلا مساله علم مطرح نیست. نه مقدمه برهان است و نه مساله علم است، اما اگر محمول، اعم از موضوع علم نبود ولی ما نتوانستیم موضوع یا جنس موضوع را در آن اخذ کنیم این محمول، ذاتی نیست. پس دو شرط دارد:

۱ ـ ذاتی باشد

۲ ـ محمول باید اعم از موضوع علم نباشد و الا اگر اعم باشد این قضیه به درد مساله بودن نمی خورد و به درد مقدمه قیاس بودن نمی خورد تا چه رسد که مقدمه برهان واقع شود این شرط دوم «که محمول اعم از موضوع علم نباشد» یک شرط عام است و اختصاص به برهان ندارد بلکه در هر مساله علمی چه مساله برهانی باشد چه غیر برهانی باشد وجود دارد ولی در برهان یک شرطِ اضافه وجود دارد که باید محمول، ذاتی موضوع هم باشد.

توضیح عبارت

«و اللواتی یوخذ فی حدها جنس موضوع المساله ان کان ذلک الجنس اعم من موضوع الصناعه لم یُستعمل علی الوجه العام بل خصص بموضوع الصناعه»

ص: ۸۴

ضمیر «لم یستعمل» را مصنف به «محمول» بر می گرداند ولی استاد در توضیحی که دادند یکبار به «محمول» و یکبار به «موضوع» برگرداندند و هر دو صحیح بود ولی در عبارت مصنف به «محمول» بر می گردد.

مراد از «اللواتی»، محمولات و عوارض است. مراد از موضوع مساله همین موضوعِ محمول است و خود موضوع را نمی توان در حدّ محمول اخذ کرد چون موضوع، اخص است لذا به سراغ جنس موضوع بروید که جنس موضوع با محمول مساوی شود آن وقت این جنس موضوع را در تعریف محمول اخذ کنید. اینگونه محمولاتی که در تعریفشان جنس موضوع مساله اخذ می شود اگر جنس، اعم از موضوع صناعت باشد چنین محمولی در صناعت «یعنی علم» به همان نحو عامّی که هست استعمال نمی شود بلکه اینقدر اختصاص می دهیم و تخصیص می زنیم تا با موضوع مساله مساوی شود اگر بیشتر از موضوع علم هم اخص کردیم اشکال ندارد ولی نباید اعم از موضوع علم شود.

«فیکون الضد المستعمل فی الطبیعیات مخصَّصا من جهه النظر فیه بما فیه بما یکون طبیعیا»

«بما یکون» متعلق به «مخصّصا» است.

مصنف در این عبارت از علم طبیعی مثال می زند و از عبارت «والمناسبه فی المقادیر» از علم ریاضی مثال می زند.

ترجمه: ضدّی که در طبیعیات استعمال می شود مخصَّص است به ضدی که طبیعی است «یعنی باید تخصیص زده شود به قید طبیعی تا ضدِ طبیعی شود نه ضد عام»

ص: ۸۵

«من جهه النظر»: چرا باید تخصیص زده شود؟ با این عبارت بیان می کند که از جهت اینکه نظر در علم طبیعی به چیزی است که در طبیعیات باشد لذا ما ضدی را که در طبیعی آورده می شود به خاطر اینکه نظر به طبیعیات است باید این ضد را مخصوص به طبیعی کرد.

ضمیر «فیه» در هر دو مورد به طبیعی بر می گردد.

عبارت را می توان طور دیگر معنا کرد به این صورت که ضمیر «فیه» اولی را به «ضد» و «فیه» دومی را به طبیعی برگرداند یعنی: از جهت اینکه نظر ما در ضدّ به ما فی الطبیعی است یعنی چون نظر ما درباره ضد، نظری است که در طبیعیات مطرح می شود پس باید ضد را مخصَّص به «ما یکون طبیعیا» کنید. هر دو وجه صحیح است.

«و المناسبه فی المقادیر مناسبه مقداریه»

اما کلمه «مناسبه» که در علم حساب یا در علم هندسه مطرح می شود. البته کلمه «مناسبه» در دو علم دیگر که علم موسیقی و علم هیئت است مطرح می شود اما علم موسیقی با حساب، هر دو مناسبت عددی دارند و علم هیئت با هندسه هر دو مناسبت مقداری دارند. هیئت و هندسه در مقدار یعنی کمّ متصل بحث می کند اما حساب و موسیقی در کمّ منفصل بحث می کنند ولی حساب در مطلق کم منفصل بحث می کند اما موسیقی در کم منفصل موزون بحث می کند. هندسه در مطلق کم متصل بحث می کند ولی هیئت در کم متصل عظیم بحث می کند یعنی ۴ علم ریاضی وجود دارد که دو تا مربوط به کم متصل و دو تا مربوط به کم منفصل است. پس مناسبت در مقادیر یعنی در علم هیئت یا هندسه و مناسبت در عدد یعنی در علم موسیقی یا حساب.

ص: ۸۶

مناسبت در مقادیر، مناسبت مقداری است و مناسبتِ مطلق نباید مطرح شود بلکه مناسبتِ مقید باید مطرح شود به اینکه یا قید آورده شود یا قرینه مقامیه را باید لحاظ کرد.

«و فی العدد مناسبه عددیه تُجعَل بحیث یدخل فی حدها موضوع الصناعه»

و مناسبتی که در عدد مطرح می شود «منظور علم حساب یا موسیقی است» مناسبت عددی است مصنف با عبارت «تجعل ...» تصریح می کند که محمول، اخص می شود مصنف نمی گوید موضوع اخص می شود بلکه می گوید محمول را چنان خاص کن که با موضوع صناعت یکی شود و تو بتوانی موضوع صناعت را در تعریف محمول اخذ کنی.

ترجمه: مناسبتی که در عدد مطرح می شود مناسبت عددی است به طوری قرار داده می شود در حدّ این مناسبت، موضوع صناعت که مقدار است یا عدد است قرار می گیرد.

«یعنی مناسبت را باید طوری قرار داد که بتوان مقدار را در آن اخذ کرد یا باید طوری قرار داد که بتوان عدد را در آن اخذ کرد یعنی موضوع صناعت باید در تعریفش بیاید پس مناسبت با موضوع صناعت باید مساوی شود تا موضوع صناعت بتواند در تعریفش بیاید.

«و اما ما خرج من موضوع الصناعه فلا یعتد به و لا یلتفت الیه و لا ینتفع به من حیث هو خارج»

مراد از «ما» کنایه از محمول است. بیان کردیم که تمام عبارت مصنف ناظر به محمول است.

بنده «استاد» گفتم آن محمولی که از موضوع صناعت عام تر شود ولی مصنف تعبیر به خارج کردن می کند نه عام تر بودن. بنده «استاد» می خواهم بیان کنم عام تر شدن با خارج شدن فرقی ندارد به این صورت که اخص در تحت اعم داخل است. اعم از اخص خارج است زیرا افرادی در اعم است که اخص نیستند. اعم با افراد اخص مساوی است ولی افرادی تحت اعم است که اخص شامل آن نمی شود آنها خارج از اخص اند. پس چون اعم از اخص خارج است مصنف می گوید اعم خارج از اخص است بر خلاف مساوی با مساوی و بر خلاف اخص با اعم که خارج نیستند زیرا مساوی با مساوی همراه است و اخص داخل در اعم است. فقط اعم است که بعض افرادش از اخص خارج است. اگر گفتیم اعم خارج است یعنی همه افراد اخص را ندارد مثلاً گفته می شود این محمول خارج از صناعت علم است یعنی افرادی را شامل می شود که در موضوع صناعت نیستند.

ص: ۸۷

ترجمه: اما محمولی که از موضوع صناعت خارج شود «یعنی عام تر از موضوع علم باشد و قهراً افرادی را تحت پوشش قرار دهد که آن افراد در موضوع علم داخل نیستند» اعتنایی به چنین محمولی نمی شود «چون گفته شده که هر علمی از عوارض ذاتی موضوع بحث نمی کند. عوارض ذاتی موضوع یعنی اعم از موضوع نباشد زیرا اگر اعم از موضوع باشد از عوارض ذاتی نیست» و از آن استفاده نمی شود به خاطر خارجی ها «و اگر با قید، آن خارجی ها را بیرون کنید همین محمولی که تا الان مورد استفاده واقع نمی شد مورد استفاده قرار می گیرد پس محمول از حیث خارج قابل استفاده نیست نه اینکه این محمول اصلا قابل استفاده نباشد»

نکته: آیا عارض عام، عارض قریب است یا عارض خاص، عارض قریب است؟ بعضی از مشاء اینچنین گفتند که عارض عام و عارض خاص، قریب اند ولی مرحوم صدرا ثابت می کند که عارض خاص، قریب نیست. عارضی که واسطه ی خاص دارد قریب است. عارض عام هم قریب نیست. اگر واسطه عام داشته باشد قریب است. پس این طور نیست که گفته شود هر عارضی اگر عام شد قریب می شود یا اگر هر عارضی خاص شد قریب می شود بلکه باید واسطه باشد. مثل ماشی برای انسان که عام است. حیوان هم برای ناطق عام است. اما حیوان عرض ذاتی ناطق است ولی ماشی، عرض ذاتی انسان نیست. فرقشان این است که ماشی به واسطه حیوان که عام است بر انسان حمل می شود و واسطه، واسطه عام است و عرض را قریب می کند اما حیوان بدون واسطه بر انسان حمل می شود و واسطه ندارد. این حیوانی عامّی است که بر ناطق وارد شده و قریب نیست یا مانند اینکه ناطق بر حیوان وارد می شود و عرض قریب نیست. اگر چه حیوان را خاص می کند و وقتی حیوان را خاص کرد نوع انسان را شامل می شود ولی خود ناطق نسبت به حیوان، خاص می شود. ناطق، عرض قریب برای حیوان است ولی ذاتی انسان است «ناطق که فصل است برای نوع ذاتی است اما برای جنس، ذاتی نیست بلکه عرض خاص است و جنس برای فصل و عرض عام است این دو نسبت به هم عرض هستند ولی نسبت به نوع ذاتی اند ناطق نسبت به حیوان، عرض و خاص است اما بعداً که عارض می شود حیوان را اخص می کند و الا- تا وقتی که عارض نشده حیوان، عام است و این عرض خاص بر عام وارد می شود گفتند عرض ذاتی است و عرض قریب نیست. اما ضاحک بر حیوان وارد می شود به توسط انسانی که خاص است. در جایی که واسطه ی خاص و واسطه ی عام هست عرضِ قریب می شود اما در جایی که خود عرض، عام یا خاص است قریب نیست. در ما نحن فیه مصنف می گوید عرض، عام است و اگر عام شد قریب می شود.

ص: ۸۸

توجه کنید آن نکته ای که بیان شد در کلام مصنف لحاظ می شود.مصنف واسطه را عام یا خاص می گیرد. اگر چه به آن تصریح نمی کند. مصنف می گوید اگر تضاد را در این مساله طبیعی به وساطت تضاد خاص بیاورید این عرض قریب است. از ابتدا خود تضاد را خاص کنید و بعداً بیاورید تا واسطه نخورد. پس واسطه را خاص قرار ندهید اگر تضاد عام باشد به توسط این خاص در علم طبیعی می آید و عرض قریب می شود. پس آن نکته ای که مرحوم صدرا فرموده مصنف رعایت کرده ولو تصریح نکرده.

«نعم ان کان خارجا من موضوع المساله و لیس خارجا من موضوع الصناعه فلا یوخذ فی حده موضوع المساله بل جنسه و موضوعه و امر اعم منه»

«فلا یوخذ» تفریع است و جواب «ان» نیست جواب «ان» عبارت «فهو مما یدخل فی البرهان»در سطر ۱۶ است لذا فاء در «فلا یوخذ»را به معنای « به طوری که» ترجمه می کنیم.

اگر محمول اعم از موضوع مساله شد و در نتیجه خارج از موضوع مساله شد ایرادی ندارد. آنچه که ایراد دارد این است که خارج از موضوع علم باشد.

ترجمه: اگر این محمول خارج از موضوع مساله و اعم از موضوع مساله باشد ولی خارج از موضوع صناعت و اعم از موضوع صناعت نباشد به طوری که «نتوانستنی در تعریف محمول اخذ کنید ناچار شدید جنس موضوع مساله را که مساوی با محمول است در تعریف محمول اخذ کنید» در حد این محمول، موضوع مساله اخذ نشد «چون موضوع مساله اخص بود و نتوانست در محمول اخذ شود بلکه جنس موضوع مساله یا موضوعِ موضوعِ مساله یا امری اعم از موضوع مساله را توانستید در حد محمول اخذ کنید یعنی کاری کردید که موضوع مساله را هم طراز با محمول کنید. چرا این کار را کردید چون محمول اعم از موضوع مساله بود و موضوع مساله اخص بود حال که می خواستید در تعریف محمول اخذ کنید نمی توانستید اخص را در تعریف اعم اخذ کنید ناچار بودید که اخص را بالا ببرید به اینکه یا آن را جنس کنید یا تبدیل به موضوع کنید بالاخره باید امر اعمی درست کرد» بلکه جنس موضوع مساله یا موضوع موضوع مساله «که قبلا گفتیم محمول، عارض بر معروضی می شد و آن معروض، موضوع داشت مثل ـ الخارج من المتوازیین لمساو زوایاه من جهه لقائمتین ـ و امری اعم از موضوع مساله «بالاخره موضوع مساله را نمی تون در تعریف محمول اخذ کرد چون اخص از محمول می شود باید موضوع مساله را عام کرد به اینکه یا جنس آن را یا موضوع آن را یا اعم از آن موضوع را بیاوری»

«و لکن لا بد من ان یوخذ موضوع الصناعه فی حده آخر الامر»

لکن در حق این محمول، آخر الامر باید موضوع صناعت اخذ شود یعنی هر چه موضوع مساله را بالا ببرید اشکالی ندارد ولی باید در آخر به موضوع صناعت برسید و از آن بالاتر نروید. اگر دیدی که ناچار هستی از موضوع صناعت بالا بروی محمول را پایین بیاور.

«فهو مما یدخل فی البرهان»

اگر چنین باشد که محمول خارج از موضوع مساله است ولی خارج از موضوع صناعت نیست در این صورت باید موضوع مساله را بالا برد و می تواند موضوع صناعت در تعریفش اخذ شود چنین محمولی، محمولی است که در مقدمات برهانی می تواند دخالت کند و محمول برای مقدمات برهانی باشد.

«فان المحمول فی قولک هذا الخط مساو لهذا الخط و هذا المضروب فی نفسه زوج محموله اعم من الموضوع فکیف یوخذ فی حده الموضوع»

مصنف از اینجا مثال می زند.

«مساو لهذا الخط» محمول است. «مساو» عام است که هم در کم متصل می آید هم در کم منفصل می آید اگر در کم متصل آورده شود باز هم عام است زیرا هم در خط هم در حجم هم در سطح می آید. اما محمول در این مثال «مساوٍ لخط» است که در این صورت، محدوده اش کم شد و از شمول عدد و سطح و حجم بیرون آمد و مختص به خط شد. با وجود این می بینید موضوع اخص از محمول است یا به تعبیر دیگر محمول، اعم از موضوع است: «مساو لهذا الخط» می تواند این خط باشد و می تواند آن خط باشد و می تواند خط دیگر باشد پس خیلی افراد وجود دارد که مساوی با این خط است ولی یکی از آنها «هذا الخط» است. «هذاالخط» یعنی «الف» مساوی با «هذا الخط» یعنی «ب» است مساویِ با خط «ب» خطوط زیادی می تواند باشد که یکی از آن ها خط «الف» است. پس «هذا الخط» که خط «الف» است اخص از «مساوٍ لِب» است و نمی توان در تعریفِ «مساوٍ لب» اخذ کرد باید به جای «هذا الخط»، «خط» گذاشته شود که جنس است و خط هم از موضوع صناعت بالاتر نیست چون موضوع صناعت، هندسه است و موضوع هندسه کم متصل قار است و شامل خط و سطح و حجم با هم می شود پس خط از موضوع صناعت بالاتر نیست و اعم نیست لذا اشکال ندارد که در تعریف قرار داده شود. اگر جنسی خواستیم بیاوریم که از موضوع صناعت بالاتر است اشکال دارد.

مثال دوم: «المضروف فی نفسه» به معنای «مجذور» است. مثلا ۲ در ۲ ضرب شود ۴ می شود حال می گوید عدد ۴ زوج است سوال می شود به اینکه آیا زوج اختصاص به ۴ دارد؟ بعضی از مضربها فی نفسه زوج نیستند مثل ۳ که اگر در خودش ضرب شود ۹ می شود که زوج نیست. پس بعضی مجذورها زوج هستند. اما این مثال می گوید «هذا المضروب»، می گوییم زوج اختصاص به این مضروب ندارد زیرا زوج هایی وجود دارد که مجذور فی نفسه نیستند مثل ۲ و ۶ که چیزی در خودش ضرب نشده تا عدد ۲ و ۶ بدست بیاید. پس «زوج» اعم از «هذا المضروب فی نفسه» است لذا «هذا المضروب فی نفسه» را نمی توان در تعریف زوج اخذ کرد باید «هذا المضروب فی نفسه» را عام کنید و بگویید عدد است. یک وقت می گویید عددی است که منقسم به متساویین می شود که در این صورت مساوی با محمول «که زوج است» می شود این را می توان در تعریف زوج آورد اما یک وقت تبدیل به عدد منقسم نمی کنید بلکه تبدیل به عدد می کنید باز هم اشکال ندارد چون از موضوع علم بیرون نرفتید. وقتی تبدیل به عدد کنید ولو اعم از زوج کردید ولی از موضوع علم بیرون نرفتید. و اخذ اعم در تعریف زوج اشکال ندارد همانطور که حیوان را در تعریف انسان اخذ می کنید لذا عدد را هم در تعریف زوج اخذ کنید. اخذ اعم در تعریف شیء اشکال ندارد فقط باید سعی کرد که آن اعم از موضوع علم بیرون نرود که الان هم بیرون نرفته زیرا عدد هنوز در علم حساب مطرح است لذا زوج را تعریف به «عدد منقسم بمتساوین» می کنیم پس روشن شد که در این دو مثال محمول اعم از موضوع است به تعبیر مصنف، موضوع مساله اخص از محمول است ما خود موضوع را نمی توانیم در تعریف محمول اخذ کنیم چون اخص است و اخص در تعریف اعم اخذ نمی شود بلکه مساوی یا اعم در تعریف شیء اخذ می شود پس باید این موضوع را اعم کرد یا محمول را اخص کرد.

ص: ۹۱

ترجمه: محمول در این دو مثال اعم از موضوع است «لفظ محموله بدل از المحمول است» و اگر اعم است موضوع که اخص است چگونه در حدّ آن اخذ می شود «چون اخص را نمی توان در حدّ شی اخذ کرد».

مصنف با این عبارت می خواهد اشکال کند. تا الان عرض ذاتی را چگونه معنا کردید؟ به این صورت معنا شد که موضوع در تعریفش اخذ شود مصنف می فرماید همه جا نمی توان موضوع را در تعریف اخذ کرد در این گونه موارد باید موضوع را تبدیل به جنس موضوع یا اعم از موضوع کرد تا بتوان در تعریف اخذ کرد. پس نگو موضوع را در تعریف اخذ می کنیم چون این، کافی نیست بلکه بگو موضوع یا یکی از مقومات موضوع را در تعریف اخذ می کنیم. یعنی در بعضی موارد موضوع اخذ می شود و آن جایی است که موضوع اخص نباشد اما در بعض موارد مقومِ موضوع یعنی جنس اخذ می شود و آن جایی است که موضوع اخص باشد. پس تعریف باید اصلاح شود یعنی نباید گفته شود عرض ذاتی، عبارت از محمولی است که موضوع در طریقش اخذ می شود بلکه بگو عبارت از محمولی است که موضوع یا مقوم موضوع در طریقش اخذ می شود. «یعنی کلمه مقوم را اضافه کن».

سپس مصنف تعریف صحیح را ارائه می دهد و می گوید یکی از این دو تعریف را برای عرض ذاتی بیاور. این تعریفی ك الان شما برای عرض ذاتی می آورید شامل همه عرض های ذاتی نمی شود تعریفی برای عرض ذاتی بیاور که شامل همه عرض ها شود که دو تعریف بیان می کند یکی را خودش و یکی هم ارسطو می گوید و هر دو را قبول می کند که در جلسه بعد گفته می شود.

ص: ۹۲

ادامه بیـــان شـــرط برای مورد سوم از معنای دوم ذاتی در باب برهان.۲_ تعریف عرض ذاتی/ بیـــان معنای ذاتی در باب برهان/ فصل اول/ مقاله دوم/ برهان شفا ۹۳/۰۷/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ۱_ ادامه بیـان شـرط برای مورد سوم از معنای دوم ذاتی در باب برهان.۲_ تعریف عرض ذاتی/ بیـان معنای ذاتی در باب برهان/ فصل اول/ مقاله دوم/ برهان شفا.

«فلیس کل محمول فی المقدمات البرهانیه یکون اما نفس الموضوع ماخوذا فی حده»(۱)

بحث در تفسیر «ذاتی» باب برهان بود از بیاناتی که کردیم روشن شد که ذاتی باب برهان دو قسم است:

۱_ مقدم

۲_ عارض.

مقـدم توضـیح داده شـد. در مورد عارض گفته شـد در صورتی عارض ذاتی است و می توانـد محمول در مقـدمه برهانی قرار بگیرد که یـا معروض در حـدّ عارض «یعنی محمول» اخـذ شود یا موضوعِ معروض اخـذ شود یا جنسِ موضوع معروض در حدّ عارض «یعنی محمول» اخذ شود. در قسم سوم شـرط شد که جنس نباید عام باشد در حدّی که از موضوع صناعت بیرون برود. اگر اینچنین شـد محمول را تخصـیص می زنـد تا جنسـی که در تعریفش اخـذ می شود جنسـی باشـد که از موضوع علم بیرون نرفته باشـد به تعبیر دیگر گفتیم محمول نباید از موضوع علم اعم باشد زیرا اگر اعم از موضوع علم شد از علم بیرون می رود و نمی تواند عرض ذاتی موضوع قرار بگیرد و مساله ای از مسائل آن علم را تشکیل دهد.

ص: ۹۳

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹،ص.۶۱۲، س۱۸، ط ذوی القربی.

حال مصـنف نتیجه می گیرد که نمی توان گفت محمولی، محمول مقـدمات برهانی است که موضوع در حـدّش اخـذ بشود یا مقومات موضوع در حـدّش اخـذ بشونـد. نمی توان هر محمولی را که موضوع در حـدش اخـذ می شود یا مقومات موضوع در حـدش اخذ می شود محمول مقدمه ی برهان قرار داد چون بعضـی محمول ها که مقوم موضوع در تعریفشان اخذ می شود آن مقوم، اعم از موضوع مساله می شود پس به طور مطلق نمی توان گفت محمولی، محمول مقـدمه ی برهان است که موضوع یا مقوم موضوع در آن اخـذ شود چون تـا مقـدم موضوع گفتیم همه جنس های موضوع، مقـدم موضوع می شونـد و این ها نمی توانند در تعریف محمول اخذ شوند چون اعم از موضوع علم اند و چیزی که اعم از موضوع علم باشد در تعریف محمول اخذ نمی شود بنـابراین اگر عرض ذاتی را اینچنین تعریف کنیـد که عرضـی است که موضوع یا مقوّم موضوع در تعریفش اخـذ می شـود این تعریف، مـانع اغیـار نیست چون مقوم موضوع عرض عریض دارد ممکن است جنس باشـد یـا جنس الجنس باشـد یا همینطور به بالاـ برویـد. گـاهی ممکن است مقـوم موضوع از موضوع علم اعم باشـد که آن را نمی توان در تعریف اخـذ کرد

عرضـی که چنین مقوّمی در تعریفش اخـذ می شود این عرض، عرض ذاتی نیست در حـالی که مقوم موضوع در تعریفش اخذ شده است پس نمی توان عرض ذاتی را به این صورت معنا کرد بلکه باید به صورتی معنا کرد که اولا همه عرض های ذاتی را شامـل می شود ثانیـا اغیار را راه ندهـد. سـپس دو تعریف ارائه می دهـد که یکی از آنها قابل قبول است. یکی از تعریف ها را فقط بیان می کننـد و توضـیح زیادی در مورد آن نمی دهد. تعریف دیگر را بیان می کند و می گوید این تعریف خود ارسـطو هم هست اگرچه ارسطو تصـریح به این تعریـف نکرده ولی از لابلای کلامش می تـوان اسـتخراج کرد و روی همین تعریف مستقر می ماند و قبول می کنند.

ص: ۹۴

توضیح عبارت

«فلیس کل محمول فی المقدمات البرهانیه یکون اما نفس الموضوع ماخوذا فی حدّه و اما ما هو ماخوذ فی حد الموضوع»

فاء در فلیس برای تفریع است یعنی حال که معلوم شد که در تعریف بعض محمولات باید مقوّمِ عامٍّ موضوع را اخذ کرد مقوّمی که از علم بیرون می رود معلوم شد که نمی توان گفت هر محمولی که موضوع یا مقوم موضوع در تعریفش اخذ می شود عرض ذاتی است بلکه باید گفت محمولی که موضوع یا مقوم موضوعی که از علم خارج نیست در تعریفش اخذ شود. این چنین عرضی، ذاتی خواهد بود.

ترجمه: اینطور نیست که هر محمولی در مقدمات برهانی اینچنین باشد که یا خود موضوع، ماخوذ در حدّ موضوع بشود یا ما هو ماخوذ فی حد الموضوع «یعنی مقومات موضوع» ماخوذ در حدّ موضوع بشود. «نمی توان گفت هر محمولی، محمول مقدمات برهانی است که موضوع یا مقوم موضوع در تعریفش اخذ شود اگر موضوع اخذ شود اشکال ندارد اما اگر مقوم موضوع در تعریفش اخذ شود نیاز به قید دارد که از موضوع صناعت اعم نباشد».

«اللهم الا ان یقال ان محمولات المقدمات اما ان توخذ فی حدود الموضوعات لها»

این عبارت، تعریف دیگری است که برای عرض ذاتی می آید و این تعریف همه افراد عرض ذاتی را جمع می کند و همه اغیار را هم بیرون می کند.

تعریف اول عرض ذاتی: ما عرضی را ذاتی می دانیم یا محمولی را عرض ذاتی می دانیم که آن محمول در تعریف موضوع اخذ شود «تا الان می گفتیم که موضوع در تعریف محمول اخذ شود. الان بر عکس می کنیم» و یا موضوعِ صناعت و علم، در تعریف محمول اخذ شود «نمی گوییم موضوع خود محمول یا مقومات محمول بلکه تعبیر به موضوع علم می کنیم آن علمی که درباره اش بحث می کنیم موضوعی دارد. عرضی، عرض ذاتی است که خود آن عرض در تعریف موضوع اخذ شود یعنی محمول در تعریف موضوع اخذ شود و نمی گوییم موضوع در تعریف محمول اخذ شود بلکه می گوییم موضوع صناعت در تعریف محمول اخذ شود. موضوع صناعت می تواند خودش در تعریف اخذ شود و می تواند مصادیقش در تعریف اخذ شود چون آن که در تعریف اخذ می کنید از موضوع علم بیرون نمی رود یا خود موضوع علم در تعریف اخذ می شود یا پایین تر از موضوع علم اخذ می شود و بالاتر از موضوع علم در تعریف اخذ نمی شود چون موضوع مساله، فردی از موضوع علم است شما اگر موضوع علم را در تعریف محمول اخذ کردید مقوم موضوع مساله را اخذ کردید. موضوع علم، اعم از موضوع مساله است و گاهی هم مساوی با موضوع مساله است. اگر موضوع علم در تعریف محمول اخذ شود و موضوع مساله مساوی بود کانّه موضوع مساله را در تعریف اخذ کردید اگر موضوع مساله، اخص بود با اخذ موضوع علم، مقوم موضوع مساله را اخذ و اشکالی ندارد که موضوع مساله را در تعریف اخذ کنید یا مقوم موضوع مساله را اخذ کنید ولی مقوّمی که اعم از موضوع علم نمی شود چون خود علم دارد اخذ می شود. مشکلی که در تعریف قبلی بود این بود که مقوم موضوع مساله را در تعریف محمول اخذ کن و مقوم موضوع مساله گاهی عام تر از موضوع علم می شد حال نمی گوییم مقوم موضوع مساله را اخذ کن بلکه می گوییم موضوع علم را اخذ کن که موضوع علم یا خود موضوع مساله است یا جنس موضوع مساله و مقوم آن است

ولی هر چه باشد از موضوع علم بالاتر نمی رود و اعم نمی شود. پس اگر عرض ذاتی را به این تعریف دوم، تعریف کردیم مشکل قبلی پیش نمی آید و شرطی هم لازم ندارد. به این صورت تعریف می کنیم که عرض ذاتی یا محمول ذاتی عبارتست از محمولی که در تعریف موضوع اخذ می شود یا اینکه موضوع علم در تعریف آن اخذ می شود. به این ترتیب مشکل قبلی هم نیست و هیچ وقت هم محمول از علم خارج نمی شود.

ترجمه: مگر اینکه گفته شود که محمولات مقدمات برهانیه «الف و لام در المقدمات برای عهد است چون در خط قبل تعبیر به مقدمات البرهانیه کرده بود» یا در حدود موضوعاتی که برای این محمولات است یا موضوع خود علم اخذ می شود «که موضوع خود علم یا مساوی با مساله است یا اگر اعم از موضوع مساله است مقوّمی است که دیگر از موضوع علم بیرون نمی رود» مثال: اگر در مقدمه برهانی گفته شود «المثلث سطح» و «کل سطح کذا» «فالمثلث کذا» در عبارت «المثلث سطح»، محمول در تعریف موضوع اخذ می شود زیرا وقتی مثلث بخواهد تعریف شود گفته می شود سطحی است که به سه خط بسته محدود شده. پس معلوم می شود که سطح، عرض ذاتی برای مثلث است نه مقوّم. البته سطح، مقوم مثلث است که در این صورت از باب اخذ ذاتی لذی الذاتی است. اما جایی که محمول در تعریف موضوع اخذ می شود ذاتی است ولی در جایی که موضوع صناعت در تعریف محمول اخذ می شود ذاتی است. و جایی که محمول در تعریف موضوع اخذ می شود شاید بتوان گفت ذاتیِ مقوّم است یعنی قسم اول ذاتی است اما در جایی که موضوع صناعت در تعریف محمول اخذ می شود باید گفته شود محمول، عرض ذاتی قسم دوم است نه ذاتی مقوم.

«او یقال ان محمولات المقدمات اما ان توخذ فی حدود الموضوعات لها او تکون الموضوعات او ما یقومها مما هو من تلک الصناعه یوخذ فی حدودها»

ص: ۹۶

این عبـارت، تعریف دوم است تعریف اول که ارائه شـد بیـان کردیم که هم جمیع افراد ذاتی را شامل می شود و هم مانع اغیار است البته تمام افراد ذاتی را شامل شود نه فقط عرض ذاتی را، حتی ذاتی مقوم را هم شامل شد. این عبارت، تعریف دوم است که همان فایده تعریف اول را دارد.

تعریف دوم عرض ذاتی: محمول در تعریف موضوع اخـذ می شود «در تعریف اول هم این گفته شـد» اما در تعریف اول گفته شـد که یـا موضـوع صـناعت در تعریـف محمول اخـذ می شود در تعریف دوم اینگونه گفته نمی شود بلکه گفته می شود» که موضوع مساله «تعبیر به موضوع صناعت نمی شود» یا مقومِ موضوع مساله که اعم از موضوع علم نباشد در تعریف محمول اخذ می شود «به جـای موضوع صـناعت در تعریف اول، موضوع مسـاله یـا مقوم موضوع مساله ولی مقومی که از موضوع صـناعت بالاتر نیست و عام تر نیست گفته شد. که این تعریف در واقع مفاد تعریف اول را افاده می کند».

ترجمه: یا گفته می شود که محمولاتِ مقـدمات «مراد از مقدمات، مقدمات برهانی است» اخذ می شود، حدودِ موضوعاتی که برای این محمولـات هسـتند «در این صورت ذاتی به معنـای مقوم است» یـا موضوعـات «مراد از موضوعات، موضوعاتِ مسائل است نه موضوع علم چون لفظ موضوع به صورت جمع آمد، ولی در خط قبل به صورت مفرد گفته بود _ موضوع الصـناعه _ » یـا آنچه که مقوم موضوعات مسائل است «که این سومی را شـرط می کنـد» مقومی که جزء این صـناعت است «و اعم از این صنـاعت نیست که بیرون از این صـناعت برود» در حـدود محمولـات اخـذ می شود توجه کنیـد که تعریف دوم بـا تعریف اول تقریبـا یکی است ولی در تعریف اول گفت «موضوع صـناعت» اما در تعریف دوم گفت «موضوع مساله یا مقوم موضوع مساله به شرطی که از موضوع صناعت بالا نرود».

ص: ۹۷

«و الی هذا ذهب المعلم الاول و ان لم یفصح به»

«هـذا»: این تعریف دوم. البته چون تعریف اول بـا تعریف دوم فرقی نکرد، لـذا اگر مشارالیه هـذا تعریف اول یا دوم گرفته شود اشکالی ندارد.

ترجمـه: و به این ترتیب، معلم اول رفته ولـو تصـریح به آن نکرده و فصـیح نگفته «بلکه مخفی و لابلای عبـارات گفته و مـا از لابلای عبارت استخراجش کردیم».

«فکل محمول برهانی اما ماخوذ فی حد الموضوع او الموضوع و ما یقومه ماخوذ فی حده»

حال از اینجا تعریف صحیحی را نتیجه می گیرد.

هر محمول برهانی اینچنین است که یا ماخوذ در حد موضوعش است یا موضوع و ما یقوم الموضوع، ماخوذ در حد موضوعش است. «یعنی محمول برهانی که عرضِ ذاتیِ موضوع است یکی از این دو قسم را دارد که یا این محمول در حد موضوع ماخوذ است یا محمولی است که موضوع و ما یقومِ آن، در حد موضوع ماخوذ است».

«اما مطلقا کالسطح للمثلث»

«اما مطلقا» قید برای محمول است و مربوط به این قسمت اخیر یعنی «او الموضوع و ما یقومه ماخوذ فی حده» است. یعنی جایی که موضـوع و مـا یقـومِ موضوع در حـدّ محمول اخـذ می شود محمول یکی از این دو قسم را دارد. یـا مطلق است و احتیـاج به قیـدی نـدارد یعنی با وجود مطلق بودن، موضوع یا مقومِ موضوع در حـدش اخذ می شود یا باید این محمول را تخصـیص زد و مقید کرد تا بتوان موضوع یا مقوم موضوع در تعریفش اخذ شود

ص: ۹۸

محمـول چه وقت مطلـق است؟ وقـتی که از موضـوع صـناعت اعم نباشـد در این صـورت محمـول، مطلـق گذاشـته می شـود و موضوع یا مقوم موضوع در تعریفش اخذ می شود. اما در صورتی که محمول اوسع از موضوع علم باشد باید تخصیص بزنید و بعد از تخصـیص، موضوع مساله یا مقوم موضوع مساله را در تعریف اینچنین مساله ای اخذ کرد. پس محمول است که دو قسم می شود.

«کالسـطح للمثلث»: سـطح را موضوع قرار داده و مثلث را محمول قرار داده است مثلا گفته می شود «هذا السـطح مثلث» و «کل مثلث کـذا»، «فهذا السـطح کذا». مثلث اقسام مختلف دارد. آیا لازم است این محمول را مقید کرد و بعداً سـطح را در تعریفش اخـذ کرد یا هر نوع مثلثی که باشـد سـطح را می توان در تعریفش اخذ کرد، چه متساوی الساقین چه متوازی الاضـلاع چه قائم الزاویه باشـد؟ می فرمایـد در تعریف مطلقِ مثلث می توان سـطح را اخـذ کرد پس محمول در اینجا مطلق می ماند و تخصـیص نمی خورد و موضوع در تعریفش اخذ می شود و لازم نیست مقوم موضوع اخذ شود.

ترجمه: یا مطلق است مثل سـطح «که موضوع می شود» برای مثلث «و همین سطح که موضوع برای مثلث شده در تعریف مثلث می آید در حالی که مثلث، مطلق گذاشته می شود و تخصیص نمی خورد».

«و اما لتخصیص یلحق به ضروره کما ان الخط اذا حُمِل علیه المساوی فانما یحمل علیه المساوی لخط ما و هو مخصص»

ص: ۹۹

«ضروره» به معنای «بداهت» نیست بلکه به معنای «حتماً» است.

و یا محمولی است که موضوع در تعریفش اخذ می شود ولی چون تخصیصی ملحق به این محمول شده لذا موضوع می تواند در تعریفش اخذ شود.

مثال: «هذا الخط مساو لذلک الخط» و «کل مساو لذلک الخط کذا»، «فهذا الخط کذا» در این مثال «مساو لهذا الخط» محمول است اما اگر «لهذا الخط» برداشته شود فقط «مساو» باقی می ماند که محمول است و این «مساو» خیلی عام است و از بحث علم بیرون می رود چون از مثالی که زده می شود مربوط به خط است و خط مربوط به علم هندسه است. اما «مساوی» اختصاص به هندسه ندارد بلکه در حساب هم می آید لذا یک محمول عام است.

آیا موضوع در تعریف محمول اخذ می شود یعنی «خط» در تعریف «مساو» اخذ می شود؟ جواب داده می شود که خیر و خط را نمی توان در تعریف «مساو» اخذ کرد چون ممکن است مساوی، عدد باشد یا سطح یا حجم باشد بله ابتدا «مساو» مقید به «لهذا الخط» می شود و گفته می شود «مساو لذلک الخط» و وقتی که این محمول، تخصیص خورد موضوع که خط است در تعریفش اخذ می شود.

ترجمه: و یا آن محمول، موضوع در تعریفش اخذ می شود به خاطر تخصیصی که بر این محمول وارد شده و این محمول را مخصَّص کرده است کما اینکه خط وقتی حمل شود بر آن مساوی «یعنی خط را موضوع و مساوی را محمول قرار دهید مساوی اعم از موضوع علم است و نمی توان مساوی را عرض ذاتی خط قرار داد مگر اینک ابتدا مساوی را که محمول است تخصیص بزنید سپس این مخصَّص را محمول قرار دهید» یعنی اگر محمول را «مساوی» قرار دادید و موضوع را خط قرار دادید می توانید بر این خط، «مساوی لخط ما» را حمل کرد وقتی تخصیص «یعنی لخط ما» آورده شد معلوم می شود که «مساوی» مربوط به «خط» شده و مساویِ در حجم و سطح را قبول نمی کند.

ص: ۱۰۰

«و العالم اذا حمل علیه انه واحد حُمل علیه الواحد فی العالمیه لا الواحد مطلقا»

مثال دیگر می زند که بر عالَم، واحد را حمل کنید. عالَم، یک موجود است که تمام موجوداتش، اجزائش هستند. اما واحد، وصفی نیست که به عالَم اختصاص داشته باشد بلکه بر چیزهای دیگر هم حمل می شود پس وصف عام است حال شما آن را تخصیص بزنید و سپس حمل کنید یعنی قید «فی العالمیه» آورد شود و گفته شود «عالَم واحد فی العالمیه» یعنی عالَم، عالمِ واحد است نه اینکه مطلقِ واحد است.

«و هذا ایضا تخصیص له بقول او فعل»

ضمیر «له» به «عالم» برمی گردد.

«هذا»: حمل کردن محمول عام بر موضوع خاص.

ترجمه: این حمل کردن، تخصیصِ محمول است به قول یا فعل، یعنی وقتی محمول را بر موضوع حمل می کنید خودش تخصیص می شود ولی تخصیصی که از ناحیه حمل محمول بر موضوع آمده است.

«بقول»: می گوییم «العالم واحد فی العالمیه» که قید «فی العالمیه» آورده شد.

«او فعل»: همین که واحد بر عالم حمل می شود روشن است که مراد واحد در عالمیت است نه واحد در هر چیزی. اینکه عالَم، عالَم واحد است یعنی در عالمیتش واحد است نه اینکه واحد است مطلقا.

در اینجا مشکلی پیش می آید و آن این است که در تعریف باید الفاظِ صریحه آورده شود نمی توان به افعال اکتفا کرد. اگر کسی برای محمول قید لفظی آورد به تمام آنچه که در تعریف لازم است تصریح می کند اما اگر با فعل خواست بفهماند که این محمول، خاص است گفته شده که در تعریف به کنایه و فعل و امثال ذلک نمی توان اعتنا کرد بلکه باید همه چیز به صورت صریح بیاید پس چرا اینجا تخصیص به فعل می گویید؟ جواب این است که قبل از اینکه تعریف شروع شود تخصیص آورده می شود و با فعل، تخصیص درست می شود پس تعریف می شود در تعریف، فعل نقشی ندارد اما در تخصیص، فعل نقش دارد و وقتی تخصیص تمام شد تعریف می آید. پس در تعریف، از فعل و کنایه و امثال ذلک استفاده نشد. آنچه لازم بود تذکر داده شود تذکر داده شده است.

ص: ۱۰۱

بحث بعدی این است که اخذ محمول در تعریف موضوع آسان است و اخذ موضوع در تعریف محمول آسان است اما اینکه مقوم موضوع در تعریف محمول اخذ شود، به چه معنا است که در جلسه بعدی می آید.

عبارت «مقوم موضوع در تعریف محمول اخذ شود» به چه معنا است؟/ تعریف عرض ذاتی/ بیان معنای ذاتی در باب برهان/ فصل اول/ مقاله دوم/ برهان شفا ۹۳/۰۷/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: عبارت «مقوم موضوع در تعریف محمول اخذ شود» به چه معنا است؟/ تعریف عرض ذاتی/ بیان معنای ذاتی در باب برهان/ فصل اول/ مقاله دوم/ برهان شفا.

«و اما کیفیه اخذ ما یقوم الموضوع فی حد العارض فذلك ان یوخذ موضوع المعروض له»(۱)

ذاتی باب برهان «مراد عرض ذاتی نیست» گفته شد سه قسم است:

قسم اول: محمول در تعریف موضوع اخذ شود.

قسم دوم: موضوع در تعریف محمول اخذ شود.

قسم سوم: مقوّم موضوع در تعریف محمول اخذ شود.

این سه قسم را جمع کردیم و دو قسم شد یك قسم، قسمی است که محمول در تعریف موضوع اخذ می شود و قسم دیگر قسمی است که موضوع یا مقوم موضوع در تعریف محمول اخذ می شود در جایی که محمول در تعریف موضوع اخذ شود وقتی است که محمول، ذاتی به معنای اول برای موضوع باشد. ذاتی به معنای اول عبارت از مقوّم بود. لذا در تعریف موضوع باید اخذ شود چون ذاتیِ موضوع است مثلا گفته شود «المثلث سطح». این سطح جنسِ مثلث است و در تعریف مثلث اخذ می شود چون جنس مثلث و مقوّم مثلث است ذاتی است.

ص: ۱۰۲

۱- (۱)الشفاء، ابن سینا، ج۹،ص.۱۲۷، س۵، ط ذوی القربی.

در جایی که موضوع یا مقوّم موضوع در تعریف محمول اخذ می شود محمول، ذاتی موضوع به معنای دوم است یعنی عارض ذاتی است نه مقوم «زیرا برای ذاتی دو معنا بود» مانند «هذا الانف افطس» موضوع، انف است و محمول، افطس است در تعریف محمول خود موضوع که انف است اخذ می شود.

اگر موضوع در تعریف محمول اخذ شود یا محمول در تعریف موضوع اخذ شود روشن است. اما آنچه که احتیاج به توضیح دارد قسم سوم است که مقومِ موضوع در تعریف محمول اخذ شود که این قسمی از ذاتی به معنای دوم است. برای مقومِ

موضوع سه مورد ذکر می کند:

۱ _ موضوع معروض له

۲_ جنس معروض له

۳ _ موضوع جنس معروض له.

اگر این سه در تعریف محمول اخذ شد آن محمول، ذاتیِ موضوع می شود این سه مورد را در مثال توضیح می دهیم.

توضیح عبارت

«و اما کیفیه اخذ ما یقوّم الموضوع فی حد العارض فذلک ان یوخذ موضوع المعروض له او جنس المعروض له او موضوع جنسه»

مراد از «العارض»، محمول است.

کیفیت اخذ معمول در موضوع و کیفیت اخذ موضوع در تعریف محمول نیاز به توضیح ندارد اما کیفیت ما یقوم الموضوع در تعریف عارض نیاز به توضیح دارد و آن را توضیح می دهد و می فرماید که یا موضوع معروض له یا جنس معروض له یا موضوع جنس معروض له در تعریف عارض اخذ شود.

ص: ۱۰۳

«الاول کما یوخذ العدد فی حد مضروب عدد زوج فی عدد فرد»

برای مورد اول، دو مثال می زند. مورد اول این بود که موضوع معروض له در تعریف عارض اخذ شود.

در اینجا یک عارض و یک معروض له و یک موضوع برای معروض له وجود دارد در این صورت در تعریف عارض، موضوع معروض له اخذ می شود مانند «مضروب عددٍ زوج فی عددٍ فرد» محمول است و موضوع را «هذا» قرار بده و بگو «هذا مضروب عدد زوج فی عدد فرد». عدد زوج مانند ۲ و عدد فرد مانند ۳ است. مراد از «هذا» عدد ۶ است و گفته می شود ۶ مضروب عدد زوج در عدد فرد است.

در تعریف «مضروب عدد زوج فی عدد فرد» می خواهیم موضوع معروض له را اخذ کنیم یعنی در تعریف ۶، موضوع معروض له را اخذ کنیم. عدد ۶، محمول و عارض است. عدد ۶ یکی از اقسام زوج است. قِسم هم به معنای حالت است یعنی اگر انسان را تقسیم به عالم و جاهل کنید معنایش این است که انسانی وجود دارد که حالتش علم است و انسانی وجود دارد که حالتش جهل است. و هکذا انسان را تقسیم به سفید پوست و سیاه پوست می کنید یعنی حالتی که پوستش سفید است و حالتی که پوست بدنش سیاه است. همیشه اقسام، حالت و عارض اند و لذا اصناف را عوارض می سازند. سفید و سیاهی عارض بر نوع می شود و صنف را می سازند. پس عوارض همیشه حالتند عدد ۶ یکی از اقسام زوج است پس حالت و عارضی برای زوج است و زوج، معروض له می شود. معروض له خودش زوج است که زوج، صفت و حالتی برای عدد است و عدد، موضوع برای این عرض «که عبارت از زوجیت است» می شود و زوجیت هم موضوع یا معروض له برای عدد ۶ شد. حال در تعریف ۶، لفظ «عدد» اخذ می شود و گفته شود «عدد ینقسم الی متساویین که عدد ۳ و ۳ است». لفظ «عدد» جنس است و «ینقسم الی متساویین» فصلی است که لفظ «زوج» را مشخص می کند و «عدد ۳ و ۳» فصلی است که شخص زوج را که عدد ۶ است مشخص می کند پس معروض له زوج شد و موضوع معروض له «عدد» شد این «عدد» که موضوع معروض له است در تعریف عارض «۶» اخذ می شود لذا وقتی بخواهید عدد ۶ را تعریف کنید می گویید «عدد کذا»

«و المثلث فی حد مساواه مضروب ضلعه فی نفسه لمضروب الآخرین کل فی نفسه»

مثال دوم این است که مثلث قائم الزاویه دو ضلع دارد که زاویه قائمه را می سازند و یک ضلع هم دارد که مقابل زاویه قائمه قرار می گیرد. آن ضلعی که مقابل زاویه قائمه قرار می گیرد به آن وتر گفته می شود. در شکل ۴۷ از مقاله اول کتاب تحریر اصول الهندسه و الحساب «یا تحریر اقلیدس» که معروف به شکل عروس است این رابطه وجود دارد که مربع وتر مساوی با مربع یکی از دو ضلع مجاور قائمه به علاوه مربع ضلع مجاور دیگر است. به عبارت دیگر مربع وتر برابر با مجموع مربع دو ضلع است. گفته می شود «مثلثی که قائم الزاویه است مربع ضلعش با مجموع مربع دو ضلع دیگرش مساوی است» عبارت «مثلثی که قائم الزاویه است» موضوع است و بقیه، محمول می شود مصنف تعبیر به «مربع» نمی کند بلکه تعبیر به «مضروب فی نفسه» می کند که همان معنای مربع است. «مساوٍ» عارض و محمول بر مثلث قائم الزاویه است مثلث قائم الزاویه یکی از حالات مثلث است پس مثلث قائم الزاویه، عارض بر مثلث می شود و مثلث، موضوع برای مثلث قائم الزاویه می شود. یعنی مثلث به طور مطلق موضوع برای مثلث قائم الزاویه است و مثلث قائم الزاویه معروض له برای «مساوٍ کذا» است و در تعریف عارض «که مساوٍ کذا باشد» نه معروض له «که مثلث قائم الزاویه است» بلکه موضوع معروض له «که مطلق مثلث است» اخذ می شود.

نکته: مراد از «حالت» که بیان کردیم معنای عامش مراد است که هم شامل صفت می شود و هم شامل حالت گذرا و حالت ثابت می شود نه اینکه در مقابله صفت باشد لذا مراد از حالت با عارض یک چیز است. اگر حالت و صفت مقابل هم قرار بگیرند آن وقت باید بین حالت و صفت فرق گذاشت و الا اگر لفظ «حالت» گفته شود می تواند شامل صفت شود همانطور که لفظ «عارض» شامل همه می شود.

ترجمه: مثلثی که «عبارت از موضوع معروض له و موضوع مثلث قائم الزاویه است» در حدّ محمولِ مثلث قائم الزاویه «یا در حد عارض مثلث قائم الزاویه» اخذ می شود که عارضِ مثلث قائم الزاویه عبارت از «مساواه مضروب ضلعه فی نفسه لمضروب الآخرین کل فی نفسه» است. مراد از «ضلعه»، وتر است. و مراد از «مضروب»، مربع است لذا عبارت به این صورت در می آید «مساواه مربع الوتر لمربع مضروب الآخرین کلٌّ فی نفسه».

چرا لفظ «کل» را آورد چون به دو صورت می توان مربع آخرین را حساب کرد. وتر را فرض کنید ۵ سانت است و دو ضلع دیگر را فرض کنید که یکی ۴ و دیگری ی۳ سانت است. وتر را اگر مربع کنید یعنی ۵ ضرب در ۵ می شود ۲۵. ضلعی که ۳ است را مربع کنید یعنی ۳ ضرب در ۳ می شود ۹. ضلعی که ۴ است را مربع کنید یعنی ۴ ضرب در ۴ می شود ۱۶. حا ل ۱۶ را با ۹ جمع کنید برابر با ۲۵ می شود در این صورت کل واحد من الضلعین در خودش ضرب شد بعداً جمع شد.

ص: ۱۰۶

اما اگر کل واحد من الضلعین را در خودش ضرب نمی کردید بلکه این دو ضلع را ابتدا جمع می کردید یعنی ۴ به علاوه ۳ می شود ۷ حال ۷ را در خودش ضرب کنید ۴۹ بدست می آید و ۴۹ با ۲۵ مساوی نیست. پس حق نداریم مربع وتر را با مربع مجموع مساوی گرفت بلکه باید با مجموعِ دو مربع مساوی گرفت.

«فان موضوع هذا العارض هو المثلث القائم الزاویه و لکن یوخذ فی حده المثلث»

مراد از «هذا العارض»، مساوات است.

ضمیر «حده» به «عارض» بر می گردد.

مصنف مثال را که بیان کرد شروع به توضیح دادن آن می کند و می گوید موضوع این عارض و به عبارتی معروض له عبارت از مثلث قائم الزاویه است ولی این معروض له در تعریف اخذ نمی شود لکن در حد این عارض «یعنی مساوی»، مثلث که موضوع معروض له است اخذ می شود نه خود معروض له.

«و الثانی کما یوخذ السطح فی حد المثلث القائم الزاویه»

قبل از اینکه وارد مثال برای مورد دوم شود مقدمه ای بیان می شود و آن این است که عدد در مثال اول، موضوع برای زوج گرفته شد و زوج، حالت گرفته شد حال اگر زوج را نوع بگیرید«چون عدد دو نوع دارد که زوج و فرد می باشد» که این کار را هم می توان کرد عدد، جنس می شود در این صورت در تعریفِ «مضروب عدد زوج فی عدد فرد»، جنسِ معروض له را اخذ می کنید نه موضوع معروض له را، در این صورت این مثال برای مورد دوم می شود که فرمود «او جنس المعروض له». پس اگر عدد را موضوع بگیرید کار صحیحی است اگر جنس هم گرفته شود کار صحیحی است پس مثال اول هم برای قسم اول هم برای قسم دوم صحیح است حتی مثال دوم را هم می توان برای قسم اول هم برای قسم دوم قرار داد به این صورت که مثلث را می توان معروض له یا موضوع برای مثلث قائم الزاویه گرفت و می توان جنس برای مثلث قائم الزاویه گرفت. بستگی دارد که مثلث قائم الزاویه را نوع لحاظ می کنید یا قِسم و حالت لحاظ می کنید.

ص: ۱۰۷

نکته: مصنف نمی گوید همان مثال دوم را برای ثانی بزن بلکه یک مثال مستقل می آورد تا خلطی پیش نیاید.

توضیح عبارت: مورد دوم این بود که جنس معروض له در تعریف اخذ می شود مانند سطح که در تعریف مثلث قائم الزاویه اخذ شود. مثلث قائم الزاویه قِسمی از مثلث می شود و بنا بود که قِسم عارض بر مقسم شود پس مثلث قائم الزاویه عارض می شود و خود مثلث هم معروض له می شود. جنسِ معروض له «یعنی جنس مثلث» همان سطح است. یعنی سطحی را که جنس معروض له است در تعریف عارض که مثلث قائم الزاویه است اخذ شود یعنی در تعریف مثلث قائم الزاویه گفته شود «سطح کذا»

«فانه موضوع جنسه»

در نسخه خطی عبدالرحمان بدوی آمده «فانه جنسه» که خوب است. و نسخه کتاب خوب نیست زیرا سطح، موضوع جنس نیست بلکه خود جنس است لذا به نظر می رسد کلمه «موضوع» زائد است.

«و الثالث کما یوخذ العدد فی حد زوج الزوج»

مثال برای مورد سوم است. عدد در تعریف زوج الزوج اخذ می شود. معنای زوج روشن است که در مقابل فرد می باشد اما زوج را به دو قسم تقسیم می کنند:

۱ ـ زوج الزوج

۲ ـ زوج الفرد.

عدد ۶ زوج الفرد است یعنی اگر عدد ۶ را به دو عدد که حاصل ضرب آنها ۶ است تحلیل کنی یک عدد زوج و یک عدد فردی از آن بیرون می آید که عدد ۲ و ۳ است. اما عدد ۸ را اگر تحلیل کنی به دو عدد ۴ و ۲ تحلیل می شود که هر دو زوج اند لذا به عدد ۸ زوج الزوج گفته می شود.

ص: ۱۰۸

حال مصنف می فرماید ما می خواهیم زوج الزوج را تعریف کنیم که در تعریفش از لفظ «عدد» استفاده می شود. «زوج الزوج» عارض و حالت است که بر «زوج» عارض می شود و «زوج» معروض له است این «زوج» عارض بر عـدد است و عدد، موضوع می شود الان روشن شـد که عـدد، موضوع برای معروضٌ لهِ این عارض است. پس موضوع معروض له در تعریف عارض اخذ شـده که این همان قسم اول است نه قسم سوم. در اینجا برای اینکه این مثال، مثال برای قسم سوم بشود بایـد «زوج» را معروض له بگیریـد و یـک جنس در اینجـا درست کنیـد که بتواننـد عـارض بر عـدد شود و آن جنس مثلا کم منفصل باشـد و عـدد را موضوع این کم منفصـل قرار دهیـد پس کم منفصل عارض بر عـدد می شود و عـدد، موضوع این برای کم منفصل می شود و همیـن کم منفصـل جنس برای زوج می شـود که زوج، معروض له برای زوج الزوج است. الا ـن موضـوعِ جنسِ معروض له در تعریف عارض اخـذ شـد ولی مشـکلش این است که عـدد با کم منفصل یکی است. در حالی که عدد را موضوع کم منفصـل قرار دادید در این صورت این مثال، مثال برای قسم اول می شود نه قسم سوم.

«فجمیع هذه یقال لها اعراض ذاتیه»

به تمام این سه قسم «هر سه محمول» اعراض ذاتیه گفته می شود.

ص: ۱۰۹

بیان اینکه چه نوع ذاتی هایی مربوط به مربوط به صــناعت برهان نیســتند/ بیان اطلاقات دیگر ذاتی/ بیان معنای ذاتی در باب برهان/ فصل اول/ مقاله دوم/ برهان شفا ۹۳/۰۷/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان اینکه چه نوع ذاتی هایی مربوط به مربوط به صناعت برهان نیستند/ بیان اطلاقات دیگر ذاتی/ بیان معنای ذاتی در باب برهان/ فصل اول/ مقاله دوم/ برهان شفا.

«فما کان من المحمولات لا ماخوذا فی حد الموضوع و لا الموضوع او ما یقومه ماخوذا فی حده فلیس بذاتی»(۱)

بحث در ذاتی باب برهان بودی بیان شد که در مقدمات برهانی باید محمول، ذاتی موضوع باشد سپس خواستیم ذاتی را معنا کنیم که دو معنا بیان شد:

۱ ـ محمول، مقوم موضوع «یعنی جنس یا فصل» باشد حال بی و اسطه یا با وا سطه باشد

۲ ـ عرض ذاتی باشد به همان بیانی که برای عرض ذاتی بیان شد.

در ابتدای بحث اشاره شد دو معنایی که برای ذاتی در باب برهان وجود دارد به موضوع و محمول مربوطند. البته ذاتی های دیگر وجود دارد که کاری به موضوع و محمول ندارند الان در همین دو ذاتی که بیان شد اینگونه گفته شد که محمول، مقوم موضوع است و محمول، عرض ذاتی موضوع است. اصلا ذاتی بودن را بین موضوع و محمول قرار دادیم بعضی از ذاتی ها هستند که کاری به موضوع و محمول ندارند آنها اگر چه ذاتی اند ولی در صناعت برهان به کار گرفته نمی شوند یعنی محمولِ مقدمه ی برهانی وا قع نمی شوند. مصنف در اینجا می خواهد به معنای دیگر ذاتی اشاره کند که در باب برهان، اعتبار ندارد سه معنا برای ذاتی می آ ورد که به قول خودش اینها مربوط به موضوع و محمول نیستند و در صناعت برهان از آنها استفاده نمی شود.

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹،ص.۱۲۷، س۱۱، ط ذوی القربی.

مصنف می فرماید هر چیزی که ذاتی به معنای اول و ذاتی به معنای دوم که در باب برهان گفته شده، نباشد عرضیِ مطلق اند ولو در جای خودش ذاتی به حساب بیایند ولی ما به آنها عرضی مطلق می گوییم و مراد از مطلق، یعنی بدون قید ذات.

پس اگر محمول، ذاتی به معنای اول «یعنی مقوّم» باشد این محمول در تعریف موضوع اخذ می شود وقتی مقوم موضوع است یعنی جنس یا فصل موضوع است حال جنس و فصل قریب یا بعید باشد. ذاتی به معنای دوم در تعریف موضوع اخذ نمی شود بلکه موضوع یا ما یقوم الموضوع در تعریف این محمول اخذ می شود. حال مصنف می گوید چیزی که ذاتی به معنای اول نیست و ذاتی به معنای دوم نیست در برهان نمی آید. به جای اینکه تعبیر به «معنای اول» و «معنای دوم» کند می گوید آن

محمولی که نمی توانـد در تعریف موضوع اخذ شود و یا محمولی که نمی تواند موضوع یا ما یقوم الموضوع در تعریفش اخذ شود اینچنین محمولی در باب برهان کارآیی ندارد.

سپس مصـنف آن سه معنایی که برای ذاتی هست ولی ربطی به موضوع و محمول نـدارد و در صـناعت برهان بکار گرفته نمی شود را بیان می کند.

توضیح عبارت

«فما کان من المحمولات لا ماخوذا فی حد الموضوع و لا الموضوع او ما یقومه ما خوذا فی حده فلیس بذاتی»

«من المحمولات« بیان برای «ما» در «ماکان» است.

ص: ۱۱۱

ترجمه: محمولا‌تی که اینچنین باشند که نه در حد موضوع اخذ بشوند «تا ذاتی به معنای اول باشند» و نه موضوع یا ما یقوم الموضوع، ماخوذ در حدّش است «تا ذاتی به معنای دوم بشوند» ذاتی در باب برهان نیست «مراد از _ فلیس بذاتی _ ذاتی در باب برهان است و الا ممکن است ذاتی باشد ولی به درد باب برهان نخورد.

«بل هو عرض مطلق غیر داخل فی صناعه البرهان»

بلکه عرضی مطلق «مراد از مطلق یعنی بدون قید ذاتی است» است و در صناعت برهان از آن استفاده نمی شود.

«مثل البیاض للققنس و ان کان لازما علی ما سنوضح»

«و ان کان لازما» را به دو صورت می تو ان معنا کرد:

۱ _ ضمیر آن به عرض مطلق بر گردد یعنی عرض مطلق است و داخل در صناعت برهان نیست ولو این عرض، لازم برای موضوع باشد یعنی محمولی باشد که عارض مفارق برای موضوع نباشد بلکه محمولی باشد که عارض لازم برای موضوع باشد.

۲ _ ضمیر آن می تواند به بیاض بر گردد یعنی و لو این بیاض لازم برای ققنوس است ولی در عین حال عرض ذاتی نیست بلکه عرض مطلق است.

ققنوس در گذشته توضیح داده شد که چیست؟ ققنوس پرنده ای است که سفید خالص است و رنگ دیگری ندارد و می گویند منقارش پرّه پرّه است و وقتی این منقار را روی هم می گذارد این پرّه ها به نحو خاصی قرار می گیرند که وقتی باد به درون منافذ پرّه ها می وزد و از آن طرف بیرون می آید صدای موسیقی در می آید. یعنی خود این باد در این پرّه ها صدای موسیقی درست می کند مثل اینکه نوکش یکی از آلات موسیقی است ولی نوازنده آن انسان نیست بلکه باد است. و می گویند هزار سال هم عمر می کند و بعد از اینکه هزار سالش تمام شد بر روی بلندی می ایستد و بالش را به هم می زند مثل کبوتر ها که بال خود را به هم می زنند. اینقدر این بالش را به هم می زند که از بالش آتشی در می آید و آتش او را می گیرد و می سوزاند و خاکستر می شود از خاکستر آن، ققنوس بعدی به وجود می آید او هم زندگی را دوباره مثل مادر می کند. می گویند شیطان پدر و مادر ندارد پای خودش را به هم می مالد و بچه دار می شود. شیطان هم با این بیانی که گفته شد نر و ماده ندارند.

ققنوس را مرغ افسانه ای می گویندی که شاید واقعیت نداشته ولی یک مرغی در هندوستان بوده که توصیف آن در کتب قدیم آمده است که تخم آن ۳۰ سانت بوده ولی نسلش منقرض شده.

این ققنوس، بیاض داشته و سفید لازمه پرها است و هیچ وقت رنگ دیگری در ققنوس نمی بینید ولی در عین حال عرض ذاتی نیست بیاض با اینکه لازم این حیوان است عرض ذاتی برای این حیوان نیست.

«و ما بعد هذا فیقال بذاته لا علی جهه تلیق بالحمل و الوضع و لا لائقا بالبرهان»

این عبارت اشاره به خط قبل دارد. «هذا» یعنی «ما ذُکر» که دو مورد بود و عبارت «ما بعد هذا» یعنی غیر از این دو ذاتی، هر ذاتی دیگر که هست نه در باب موضوع و محمول مطرح است نه در صناعت برهان بکار می آید.

ترجمه: مازاد بر آن دو ذاتی اطلاق می شود اما نه به صورتی گفته شود که لایق حمل و وضع است و لائق به برهان باشد «آن که لایق حمل و وضع و لایق به برهان است همان دو تا است که گفته شد.

نکته: وضع به معنای موضوع است و حمل به معنای محمول است.

صفحه ۱۲۷ سطر ۱۴ قوله «فیقال»

از اینجا مصنف شروع به بیان ذاتیات دیگر می کند که ۳ مورد است مورد اول را با عبارت «فیقال لما معناه» بیان می کند و مورد دوم را با عبارت «و یقال ایضا» در سطر ۱۸ بیان می کند و مورد سوم را با عبارت «و یقال ایضا» در سطر ۲۱ بیان می کند.

ص: ۱۱۳

اطلاق اوّل ذاتی: مراد از ذاتی، «ما هو قائم بذاته» است ولی دو قید دیگری می آورد که قید اول این است که «جمل بر موضوع نمی شود» قید دوم این است که «فی موضوع» نمی باشد.

بعضی عرضها بر موضوع حمل می شوند مثل «ماشی» که گفته می شود «الانسان ماش» بعضی عرضها فی موضوع حلول می کنند مثل بیاض «نه ابیض زیرا ابیض حمل می شود» این دو مثال ذاتی به معنای اطلاق اول نیست.

بنابراین تمام محمولات از ذاتی به این معنای اطلاق اول خارج اند زیرا چنین ذاتی، ذاتی است که حمل نمی شود اما محمولات حمل می شوند. علاوه بر این، تمام مبادی اشتقاقیِ اعراض که حلول می کنند از ذاتی خارج می شوند ولی مصنف این را نمی گوید و فقط محمولات را خارج می کند.

«ماشی» ذات دارد و این ذاتش قائم به ذات است زیرا هر ماهیتی ذاتش همان ماهتیش است و ماهیت ماشی، مشی است اما نه اینکه قائم به ذات خودش باشد بلکه قائم به ذات دیگر است.

«جوهر» ذات دارد و قائم به ذات خودش است.

توضیح عبارت

«فیقال لما معناه غیر مقول علی موضوع او فی موضوع و هو قائم بذاته»

«فیقال»: یعنی «فیقال بذاته او الذاتی لما معناه...».

ضمیر «هو» به «ما» در «لما معناه» بر می گردد.

ترجمه: ذاتی به چیزی گفته می شود که معنایش حمل نمی شود بر موضوعی یا حلول نمی کند در موضوعی «مثل بیاض که معنایش حلول در موضوع می کند و مانند نیروی مشی که حلول در موضوع می کند اما ماشی، حمل بر موضوع می شود» آن چیز قائم بذاته است «و چون قائم بذاته است به آن ذاتی می گویند».

تا اینجا اطلاق اول را بیان کرد و با عبارت «و اما الماشی...» مقابل این اطلاق اول را بیان می کند.

«و اما الماشی و المحمولات کلها فکل واحد منها یقتضی معنی ذاته مثل معنی الماشی و یقتضی شیئاً آخر هو الموضوع له»

مصنف ابتدا می فرماید «اما الماشی» و چون می بینید این مساله ای که می خواهند مطرح کنند اختصاص به ماشی ندارد و در همه محمولات جاری می شود لذا می فرماید «و المحمولات کلها» یعنی همه محمولات هم این مساله را دارند که یکی از آنها، ماشی است.

ترجمه: ماشی و محمولات هر یک از اینها اقتضای معنای ذات خودش را می کند مثل معنای ماشی که مشی است «مراد از ـ معنی ذاته ـ ماهیت خودش است» و اقتضای شی دیگری مثل انسان هم می کند «یعنی دنبال یک ذاتی است که به آن تکیه کند» که آن شیء دیگر موضوع است برای معنای ماشی.

«فلیس و لا واحد منها مقتصر الوجود و الدلاله فی المعنی علی ذاتها»

ضمیر «منها» به «محمولات» بر می گردد.

«علی ذاتها» متعلق به «مقتصر» است.

جوهر در وجود به ذات خودش اکتفا می کند نیاز به ذات دیگری که مُتّکای جوهر شود ندارد در دلالت هم متکی به ذات خودش است یعنی لازم نیست وقتی دلالت جوهر را می خواهید ببینید حتما یک ذاتی که متکای جوهر است دیده شود. جوهر اینچنین است که لازم نیست ذات دیگری را همراهش ببینی «ولی ماشی و بقیه محمولات اینگونه نیستند و باید حتما ذات دیگری را در کنارش ببینید».

ص: ۱۱۵

نکته: لفظ «و لا ـ واحد منها» را مصنف برای تاکید می آورد و به معنای «هیچکدام» است یعنی هیچکدام از این محمولات، اینطور نیست که در وجودش و دلالتش اکتفا به ذاتش کند بلکه چون به ذات دیگر تکیه می کند اکتفا به ذات خودش نمی کند چه بخواهد در خارج وجود پیدا کند احتیاج به موضوعی دارد و چه بخواهد بر معنای خودش دلالت کند احتیاج به ذات دارد. البته مشی مراد نیست زیرا مشی اگر در خارج بخواهد موجود شود احتیاج به ذات دارد اما در ذهن اگر بخواهد تصور شود احتیاج به ذات ندارد. اما ماشی در ذهن اگر بخواهد تصور شود احتیاج به ذات دارد چون ماشی به معنای ذاتٌ ثبت له المشی است پس احتیاج به ذات دارد.

ترجمه: هیچ کدام از این محمولات، وجودشان و دلالتشان بر معنایی اکتفا بر ذاتشان نمی کند «یعنی چه در خارج و چه در ذهن که جای دلالت معنا است نمی توان فقط ذات این محمولات را دید بلکه ذات محمولات را با این موضوعی که این محمول به آن بسته است دیده می شود».

«فذواتها لیست هی هی بذواتها»

ذوات این موجوداتی که محمول حساب شدند یعنی ذوات این محمولات خودشان را اگر نگاه کنی به تنهایی نیست باید مقرون به موضوعی کنید پس محمول قائم به ذات نیست لذا ذاتی نامیده نمی شود.

«و یقال ایضا بذاته للشی الذی هو سبب للشیء موجبٌ له»

اطلاق دوم ذاتی: گفته می شود که ذبح ذاتاً مبدأ و منشا موت است یعنی ذبح علت و سبب مباشر موت است. به این هم ذاتی گفته می شود یعنی آن که سبب مباشر و موجب شیء «مراد از موجب شیء، سبب تام است» است ذاتی گفته می شود مثلا وقتی به دنبال ذبح، موت آمد ما نمی گوییم موت، عارض بر ذبح است بلکه می گوییم ذبح بذاته «یعنی بدون اینکه سبب دیگری دخالت کند» بدنبال دارد موت را.

ص: ۱۱۶

ترجمه: و گفته شود «بذاته» برای شیئی که سبب برای شی دیگر می شود و موجِب آن شیء دیگر است «یعنی برای اینکه آن شیء دیگر را به وجود بیاورد نیاز به مویّد و کمک ندارد».

«مثل الذبح اذا تبعه الموت لم یُقَل انه قد عرض ذلک اتفاقا»

مثل: ذبح که وقتی به دنبالش موت می آید گفته نمی شود که شان این است که موت عارض شد اتفاقا «بلکه گفته می شود که ذبح سبب است».

«بل الذبح یتبعه الموت بذاته»

ذبح طوری است که موت بذاته تابع آن است یعنی به تعبیری که می کنیم موت، ذاتی ذبح می شود.

«لا مثل ان یعرض بَرق اِثر مَشی ماشی»

«اثر» به معنای «بدنبال» است.

شخص دارد راه می رود و پایش به سنگی می خورد و جرقه آتش می زند یا برقی حاصل می شود. این، اتفاقی است. دقت شود که مراد از اتفاق این نیست که بدون سبب باشد بلکه این هم سبب دارد مثلا در پای او میخ بوده و به سنگ خورده و سنگ هم سنگ آتشی بوده و جرقه زده. یعنی بدون سبب نیست ولی سببش مشخص نیست یا مورد توجه نیست. این برق، یک امر اتفاقی است و بذاته نیست.

«او یمشی انسان فیثر علی کنز»

یا انسانی مشی می کند و مطلع بر گنجی می شود. این هم اتفاق است و ذاتی نیست.

«و سائر کل ما کان اتفاقا»

ص: ۱۱۷

هر چیزی که اتفاقی باشد ذاتی نیست.

ادامه بیان اینکه چه نوع ذاتی هایی مربوط به صناعت برهان نیستند/ بیان اطلاقات دیگر ذاتی/ بیان معنای ذاتی در باب برهان/ فصل اول/ مقاله دوم/ برهان شفا ۹۳/۰۷/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه بیان اینکه چه نوع ذاتی هایی مربوط به صناعت برهان نیستند/ بیان اطلاقات دیگر ذاتی/ بیان معنای ذاتی در باب برهان/ فصل اول/ مقاله دوم/ برهان شفا.

«و یقال ایضا بذاته لما کان من الاعراض فی الشی اولیا»(۱)

گفتیم دو معنا برای ذاتی است که این دو معنا برای موضوع و محمول اند و در صناعت برهان هم داخل اند یعنی ما می گوییم در هر مقدمه برهانی، محمول باید ذاتی به یکی از این دو معنا باشد سپس گفته شد سه معنای دیگر برای ذاتی است ک این سه معنا مربوط به موضوع و محمول نیستند و در صناعت برهان داخل نیستند و به کار گرفته نمی شوند.

معنای اول: معنای اول از آن سه معنا که در برهان بکار گرفته نمی شود این بود که تطبیق بر جوهر می کرد یعنی اگر گفته می شوداین شیء ذاتی است یعنی قائم به ذات است و در واقع جوهر است با توجه به این معنای اول گفته شد هیچ کدام از محمولات ذاتی نیستند چون هیچکدام قائم به ذات نیستند.

معنای دوم: اگر شیئی سبب برای شیء دیگر شد و موجب آن شیء دیگر شد ما آن سبب را برای شیء دیگر ذاتی می نامیم یا می گوییم شیء دیگر از ذات این سبب حاصل شد. مثلا موت از ذبح حاصل شد یعنی خود ذبح منشاء موت شد و چیز دیگری با ذبح همراهی نکرد تا موت به وجود بیاید. پس موت ناشی از ذات ذبح شد و به عبارت دیگر ذبح بذاته منشا موت شد.

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹،ص.۱۲۷، س۲۱، ط ذوی القربی.

معنای سوم: ذاتی شیء به معنای عارض شیء بلاواسطه است. عارض بر دو قسم است:

۱ ــ عارض با واسطه

۲ ــ عارض بی واسطه.

عارض با واسطه ابتدا عارض می شود بر شیئی که آن شیء را واسطه می دانیم و سپس به توسط آن شیء بر شیء دوم هم عارض می شود مثلا بیاض عارض بر سطح جسم می شود نه برخود جسم، ولی به توسط سطح جسم عارض بر خود جسم می شود. از عارض بلاواسطه تعبیر به اوّلی و عارض بذاته می کنند و ما با عارض بذاته کار داریم که به معنای عارضی است که

به خاطر ذات معروض است و به وا سطه چیزی نیست. به عبارت دیگر گاهی شیئی سبب می شود که عارض، بر شیء دیگر هم عارض شود. آن سبب، واسطه می شود و این عارض اگر چه نسبت به این سبب، اوّلی است ولی نسبت به آن شیئی که این سبب، برای عروض عارض دخالت کرده اوّلی نیست.

توضیح عبارت

«و یقال ایضا بذاته لِما کان من الاعراض فی الشی اولیا»

«ایضا»: لفظ «بذاته» علاوه بر معناهای قبل که گفته می شود.

«من الاعراض» بیان برای «ما» است.

ترجمه لفظ «بذاته» گفته می شود برای عرضی که این عرض در شیء «یعنی معروض و موضوع» اولی است «اوّلی به معنای بلاواسطه است»

«اعنی بقولی اولیا انه لم یعرض لشیء آخر ثم عرض له»

ص: ۱۱۹

ضمیر «انه» به عارض بر می گردد یعنی به «ما» در «لما کان» بر می گردد.

ضمیر «له» به «شیء» در عبارت «فی الشی» بر می گردد.

ترجمه: منظور من از قولم که گفتم «اولیا» این است که آن عارض، عارض نمی شود به شیء دیگر تا بعداً به آن شیء اول عارض شود «بلکه مستقیما به همان شیء اول عارض می شود».

اگر مراد از «شیء اول» را «الف» بگیرید و مراد از «شی دوم» را «ب» بگیرید عبارت به این صورت معنا می شود: عارض، عارض نمی شود به «ب» سپس عارض به «الف» شود بلکه این عارض، مستقیما بر خود «الف» عارض می شود.

«بل ما کان لا وا سطه فیه من العارض و المعروض له»

مراد از «ما» عروض است البته اگر مراد عارض باشد باطل نیست ولی عبارت به سختی معنا می شود.

قصد نمی کنم از «اولیا» که این عارض، عارض شیء دیگر نشود و بعداً عارض این شیء شود بلکه قصد می کنم عروضی که در این عروض بین عارض و معروض له واسطه ای وجود ندارد.

توضیح: عرض اوّلی این است که بین عارض و معروض واسطه نباشد و این است که معروض، سبب برای عروض این عارض برای شیء دیگر نباشد.

«و کان المعروض له سببا لان یقال انه عرض فی شیء آخر»

این عبارت به صورت مثبت آمده و باید به صورت منفی معنا شود.

اوّلی چیست؟ اوّلی آن است که اینچنین نباشد که معروض له که عارض بی و اسطه بر آن عارض شده سبب نباشد بر اینکه گفته شود عارض، در شیء دیگر عارض شد.

ص: ۱۲۰

«کما نقول جسم ابیض و سطح ابیض فالسطح ابیض بذاته و الجسم ابیض لان السطح ابیض»

در «جسم ابیض» عرض، مع الواسطه است چون جسم، بیاض را قبول نکرده بلکه سطح جسم، بیاض را قبول کرده و جسم هم به توسط سطحش بیاض را پذیرفته لذا جسمِ ابیض، عارضش اوّلی نیست.

در «سطح ابیض» عارض، اوّلی است زیرا بیاض اولاً و بلاواسطه بر سطح عارض شده و سپس به کمک سطح بر جسم عارض می شود.

«فهذه هی الوجوه الخارجه عن غرضنا هاهنا»

این سه معنا برای بذاته بود که از بحث ما خارج است. آن که داخل در بحث است همان دو معنایی است که ذکر شد حال مصنف دوباره آن دو معنا را تکرار می کند.

ترجمه: این سه اطلاق که برای «بذاته» یا «ذاتی» هست وجوه مختلف «بذاته» است که همه آنها از غرض ما در اینجاخارج اند.

«بل الداخل فی غرضنا هو المذکوران الاولان»

آن دو معنایی که ابتدا ذکر شد فقط دخالت در مقصود و غرض ما دارد. غرض ما این است که مقدمات برهان و شرایط آن توضیح داده شود. یکی از شرائط مقدمه برهان، ذاتی به همان دو معنای قبل است پس آن دو معنای قبلی در مبحث برهان دخالت دارند.

«فانه قد یطلق لفظه ما بذاته مرادفه لما هو مقول من جهه ما هو علی المعنی المذکور فی هذا الفن»

گاهی لفظ «ما بذاته» اطلاق می شود که مرادف با «ما هو مقول من جهه ما هو» است که مراد از «ما هو مقول من جهه ما هو» همان مقوم است پس ذاتی به معنای مقوم است.

ص: ۱۲۱

«علی المعنی المـذکور فی هـذا الفن»: بیان شد که «مقول من جهه ما هو» گاهی طوری معنا می شود که علاوه بر جنس، فصـل در آن داخل شود. چون قبلا بیان شـد که «مقول فی جواب ما هو» فقط جنس است و شامل فصل نمی شود چون در جواب «ما هو» فصـل نمی آیـد فصـل در جواب «ای شـیء هو فی جوهره می آیـد» امـا «مقول من جهه مـا هو یا من طریق ما هو» فصل در جوابش می آمد که توضیح آن گذشت.

حال مصنف می فرماید «من جهه ما هو» را به همان معنایی که ما گرفتیم بگیرید تا فصل داخل شود در این صورت ذاتی، مقوّم می شود مطلقا چه آن مقوم، فصل باشد چه جنس باشد.

ترجمه: گاهی لفظ «ما بـذاته» اطلاق می شود مرادف با «هو مقول من جهه ما هو»، ولی نه با هر «هو مقول من جهه ما هو» بلکه بر طبق معنـایی که در این فن ذکر شـد که «مقول من جهه ما هو» را با «مقول فی جواب ما هو» فرق دارد و «مقول فی جواب ما هو» جنس یـا نوع می شود اما «مقول من جهه ما هو» جنس و فصل می شود. حال اگر محمول، فصل یا جنس برای موضوع بود می توان گفت ذاتی است.

نکته: عبارت «علی المعنی المـذکور فی هـذا الفن» قیـد برای «یطلق لفظه ما بـذاته» نیست بلکه قید «ما هو مقول من جهه ما هو» است. یعنی «مقول من جهه ما هو» را اینگونه بگیر.

ص: ۱۲۲

«فیقال للمقوم ذاتی لما یقومه و بذاته له»

برای مقـوم گفته می شـود که ذاتی است برای متقـوّم، متقـوّمی که این ذاتی آن را متقوم کرد مثلاـ حیوان، ذاتی است زیرا که مقـوّم چیزی است که این حیـوان ذاتی آن است یعنی مقوم انسـان است و چون مقوم انسـان است گفته می شود که ذاتی برای ذاتی برای انسان است.

«و بذاته له»

عطف بر «یقومه» است یعنی «فیقال للمقوم ذاتی لما بذاته له».

این ذاتی، ذاتی است برای چیزی که این ذاتی، تقویمش می کند و برای چیزی که بذاته و بدون واسـطه برای این ذاتی حاصل است.

«و قد یطلق لفظه بذاته و الذاتی و یعنی به العارض الماخوذ فی حده الموضوع او ما یقومه علی ما قیل»

این عبارت، تکرار مطالب گذشته است و چیزی اضافه ندارد.

«ذاتی» عطف بر «بذاته» است.

ترجمه: قصد می شود به این «ذاتی» عارضـی که ماخوذ است در حدّش، موضوع یا عارضی که ماخوذ است در حدّش، ما یقوم الموضوع.

صفحه ۱۲۸ سطر ۶ قوله «و ربما قیل»

توجه کنیـد مقوّم که معنای اول ذاتی بود با این عارضِ ذاتی که گفته شد «الماخوذ فی حده الموضوع او ما یقومه» در یک امر شرکت دارنـد و آن اینکه هر دو ذاتی اند و بذاته به شـیئی نسـبت داده می شوند پس معنای مشترک این دو، ذاتی بود نشان یا نسـبت داده شـدنشان به چیز دیگر است بـذاته. علاـوه بر این معنـای اشتراکی معنـای دیگری وجود دارد که آن معنای دیگر از همین ذاتی به این معنـا اسـتخراج می شود. اگر هم تصـریح نشود قابـل اسـتخراج است. ارسـطو تصـریح نکرده و ما از کلامش اسـتخراج کردیم ولی ما تصـریح می کنیم و آن این است که این عرضـی که عبارت از محمول در مقدمه برهان است علاوه بر ذاتی بودنش، اوّلی هم باشد پس برای محمول باب برهان دو شرط شد:

۱ _ ذاتیت

۲ _ اولیت.

تا الان ذاتیت را گفته بودیم الان اولیت را هم اضافه می کنیم.

معنای اولیت: یعنی این عرض برای خود همین شیء باشد این معنا، همان معنای ذاتی است چون ذاتی به معنای بذاته و ذات هم به معنای خود است و ذاتی یعنی این عرض برای خود معروض است. پس اوّلی بودن را می توان از درون ذاتی بیرون آورد. بعضی بین این دو مساله خلط کردند ما اوّلی را از ذاتی استخراج می کنیم و عارضی را که در باب برهان به درد می خورد و محمولی را که در باب برهان به کار می رود عبارت از عارضی می گیریم که اولاً ذاتی باشد و ثانیا اوّلی باشد. اولی بودن را طوری معنا کردیم که با ذاتی یک چیز شد یعنی برای خود ذات معروض باشد. اگر برای چیز دیگر بود و به موضوع نسبت داشت ذاتی نیست و اوّلی هم نیست. حال آن چیز دیگر که می خواهد بین عرض و معروض، واسطه شود گاهی ممکن است امر خاص باشد و گاهی ممکن است امر عام باشد این واسطه ای که عام است یا خاص است مانع می شود که این عرض، اوّلی و ذاتی باشد لذا در باب برهان به کار گرفته نمی شود.

توضیح عبارت

«و ربما قیل علی معنی اخص و اشد تحقیقا»

«قیل» به معنای «حُمِل الذاتی» است.

چه بسا ذاتی حمل می شود و گفته می شود به یک معنایی که اخص از دو معنای قبلی است «چرا اخص است؟ چون دو معنای قبل فقط ذاتی بودند اما این، یک قید هم اضافه دارد و آن ذاتیِ اوّلی است. همان اوّلی بودن دایره را کوچکتر می کند و ذاتی که عام بود خاص می شود. هر قیدی مطلق را اخص می کند از آنچه که قبلا بوده است.

ص: ۱۲۴

یـک ذاتی بود که هم بر معنـای اول «معنـای مقوّم» و هم بر معنـای دوم «اعراض ذاتی» اطلاـق می شود که مشترک بین این دو بود که قید «اوّلی» نداشت حال قید «اولی» که آورده شود اخص می شود تا واسـطه عام یا واسطه خاص بین آنها و بین موضوع نباشد.

ترجمه: چه بسا ذاتی حمل می شود بر معنایی که اخص از آن ذاتیِ مشترک است و اشـد تحقیقا است یعنی اگر محمولِ مقدمه ی برهانی، اینچنین ذاتی باشـد کاملتر از این است که آن ذاتیِ بی قیـد باشـد. ا گر محمول، ذاتی مقیّد باشد محققانه تر از این است که ذاتی بی قید باشد پس این معنای دوم که اخص است اشد تحقیقا هم هست.

«و یُعنی به ما یعرض للشی او یقال علیه لذاته و لما هو هو»

ضمیر «به» به ذاتی بر می گردد و می توان به معنای اخص هم بر گرداند.

قصـد می شود به ذاتی، آنچه که این دو قید را داشـته باشد که یکی را با عبارت «ما یعرض للشـی» و یکی را با عبارت «لما هو هو» بیان می کند یا آن دو قید عبارتند از اینکه یکی «ما یقال علیه لذاته» است و دیگری «لما هو هو» است. لذا عبارت «لذاته» و «لما هو هو» هم مربوط به «یعرض للشی» است هم مربوط به «یقال علیه» است.

«یقال علیه» به معنای «یحمل علیه» است.

مصـنف با این عبارت بیان می کنـد که چه به عارض توجه کنیـد «که یعرض للشـی است» چه به محمول توجه کنیـد «که یقال علیه» است. یعنی عارض و محمول باید اولا «لذاته» باشند یعنی ذاتی باشند و ثانیا «لما هو هو» باشند یعنی اوّلی باشند.

ص: ۱۲۵

«لا لاجل امر اعم منه و لا لاجل امر اخص منه»

«لا»، عاطفه است اما عطف بر کجا است؟ در عبارت قبل «لذاته» و «لما هو هو» بود که این عبارت عطف بر «لما هو هو» است نه بر «لـذاته». یعنی خلافِ «لما هو هو» را می گوید یعنی آن عارضـی که عارضِ خود شـیء باشد فرق می کند با عارضـی که به خاطر اعمِ شـی یا اخصِ شيء باشد. آن عارضی که به خاطر اعم یا اخص عارض می شود «لما هو هو» نیستند یعنی این عارض بر این شـيء حمـل می شود چون این شـيء، این شـيء است نه اینکه چون این شـيء، اعمّی یا اخصـی را واسـطه دارد لـذا این عبارت «لا لاجل...» تفسیر برای «لما هو هو» است.

آیا شرط قید اولیت در بخش برهان از کتاب ارسطو هم شرط شده است یا نه؟/ بیان معنای ذاتی در باب برهان/ فصل اول/ مقاله دوم/ برهان شفا ۹۳/۰۷/۱۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: آیا شرط قید اولیت در بخش برهان از کتاب ارسطو هم شرط شده است یا نه؟/ بیان معنای ذاتی در باب برهان/ فصل اول/ مقاله دوم/ برهان شفا.

«و حین استعمل علی هذا المعنی فی التعلیم الاول فقد یتضمن شرط الاولیه»(۱)

بحث ما در ذاتی بود و اینکه محمولِ مقدمه برهان باید ذاتیِ موضوعش باشد معنای ذاتی بیان شد که ۵ تا بود و ۲ تا در غرض ما داخل بودند و سه تا خارج بودند آن دو تا که در غرض ما داخل بودند عبارتند از:

ص: ۱۲۶

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹،ص.۱۲۸، س۸، ط ذوی القربی.

۱ ــ ذاتی مقوّم

۲ ــ ذاتی که یا موضوع در تعریفش اخـذ شود یا مقومِ موضوع در تعریفش اخذ شود. آن ذاتی که مقوم باشد ذاتی بود که در تعریف موضوع اخذ می شد.

این دو قسم در ذاتی بودن مشترك بودنـد یعنی در بـاب برهان به هر دو صورت ذاتی گفته شـد و هر دو می توانسـتند محمول مقـدمه ی برهـانی قرار بگیرنـد سپس در آخر بحث اشاره شـد که می توان ذاتی را بر یک معنایی که اخص از این معنا است اطلاق کرد یعنی همان معنای قبلی را تحفظ کرد و قید «اولیت» را به آن اضافه کرد تا اخصِ از آن معنایی که گفته شده بشود. به این صورت گفته شود که در برهان محمول بایـد ذاتی اولی برای موضوع باشـد. به «ذاتی بودن» اکتفا نشود بلکه قید «اوّلی» هم آورده شود. هم ذاتی باشد به یکی از دو معنایی که ذکر شد هم اوّلی باشد یعنی بلاواسطه بر موضوع حمل شود.

منظور از بلا واسـطه این است که واسطه عام یا واسطه خاص نداشته باشد اگر واسطه ای مساوی داشته باشد ما آن را بمنزله بلا واسطه حساب می کنیم مثلا ضحک، ذاتی انسان است با اینکه واسطه دارد و واسطه اش تعجب است اما چون تعجب مساوی با انسـان است نمی گوییم این ضـحک، ذاتی مع الواسـطه است و از ذاتی بودن نمی افتـد. باز هم گفته می شود ذاتی است یعنی ذاتی مع الواسطه است که بمنزله اولی است. پس تنها در دو جا ذاتی را از استفاده می اندازیم:

۱ ـ در جایی که ذاتی با واسطه خاص بر موضوع حمل شود.

۲ ـ در جایی که ذاتی با واسطه عام بر موضوع حمل می شود.

اینها تمام بحثی بود که در جلسه گذشته بیان شد. توجه کردید که در محمول برهان، علاوه بر ذاتیت، اولیت هم شرط شد. در کتاب تعلیم اول که کتاب منطقی ارسطو است قید «اولیت» نیامده و فقط «ذاتیت» را اعتبار کرده ولی عباراتش طوری است که می فهمانـد که او «اولیت» را در ضـمن «ذاتیت» اراده کرده است اینطور نبـوده که «اولیت» مـورد غفلتش بوده یـا نزد او اعتبـار نداشته بلکه او توجه داشته و معتبر هم کرده.

حال اگر کسـی از عبارت ارسـطو قیـد «اولیت» را اسـتفاده کند و اینچنین ادعا کند که بدون اسـتثنا «اولیت» در مقدمات براهین شرط است اشـتباه نکرده و درست گفته. ارسـطو بدون اینکه یک مورد را اسـتثنا کند و بدون اینکه به شـرط تصـریح کند همه جای کتابش پُر است که در برهان، ذاتیت و اولیت هر دو لازم است با اینکه نه شـرط و تصـریح به اولیت کرده و نه یک مورد را از اولیت خالی کرده.

توضیح عبارت

«و حین استعمل علی هذا المعنی فی التعلیم الاول فقد یتضمن شرط الاولیه»

ضمیر «استعمل» به «ذاتی» بر می گردد.

تعلیم اول کتاب ارسطو است.

«علی هـذا المعنی» یعنی «علی هـذا المعنی الاـخص» که اولیت است در این صورت اگر عبارت را معنا کنیـد می شود «وقتی بر معنـای اولیت اسـتعمال شود متضـمن معنای اولیت است». این معنا صـحیح نیست زیرا اگر ذاتی را همراه اوّلی کردیـد متضـمن معنای اولی است لـذا بایـد مراد از «هـذا المعنی» را ذاتی که داخل در غرض ما که ذاتی برهان است بگیرید و معنای عبارت به این صـورت می شـود: در تعلیم اول هر جـا که ذاتی بـاب برهـان گفته می شود متضـمن شـرط اولیت است و لو ارسـطو شـرط اولیت را نیاورده اگر به این صورت معنا شود خوب است البته اگر مراد از «علی هـذا المعنی»، معنای اخص اراده شود اشکالی وارد نمی شود چون معنـایش این است که هر گـاه که در تعلیم اول ذاتی به این معنای اخص که متضـمن اولی است اسـتعمال شده باشد بدانید که متضمن معنای اولی است که در این صورت شرط و مشروط یکی می شود و خیلی خوب نیست.

ص: ۱۲۸

ترجمه: وقتی ذاتی استعمال می شود بر این معنی «معنایی که دخیل در برهان است» شرط اولیت را دارد.

«فلذلک من غیر استثناء و شرط انتج منه انه یجب ان یکون اولیا»

«فلذلک»: چون در همه جا این شرط اولیت در کلام ارسطو مندرج است به طوری که کلام ارسطو متضمن آن است.

ترجمه: به خاطر آن که اولیت در همه جای کلام ارسطو مندرج است بدون اینکه موردی استثنا شود و بدون اینکه شرط شود از کلام تعلیم اول نتیجه گرفته می شود که ذاتی واجب است اوّلی باشد «یعنی اولی بودن شرط است و اینقدر این ذاتی بودن با بیانی که بعداً می شود ما را به اولی بودن راهنمایی می کند که حتی احتیاج به شرط کردن هم نیست موردی را نمی توان استثنا کرد چون واجب است که اولی باشد و همچنین لازم نیست شرط کرد چون ذاتیت اگر آن طور که باید معنا شود که بعداً معنا می شود حتما اولیت را هم در ضمن خودش دارد».

سوال: چرا ذاتی این شرط را دارد؟

جواب: در جایی که گفته می شود انسان ماشی است. ماشی اگر ذاتی برای انسان باشد اوّلی نیست چون اولا بر حیوان عارض می شود که اعم از انسان است و به توسط این حیوانِ اعمّ بر انسان عارض می شود یعنی در واقع این ذاتی، ذاتی انسان نیست بلکه ذاتی حیوان است و برای خود انسان نیست بلکه برای حیوانیت انسان است. اما تعقل برای خود انسان است حرکت بالاراده هم برای خود انسان نیست. برای حیوانیت انسان است. پس ذاتی انسان نیست زیرا چون اولی نیست ذاتی انسان هم نیست مثل اینکه بین ذاتی و اوّلی ملازمه است وقتی می توان گفت برای خود انسان است که برای خود انسان باشد نه اینکه برای حیوانیت انسان باشد. اگر برای حیوانیت انسان باشد در واقع برای انسان نیست بلکه برای حیوانیت انسان است.

ص: ۱۲۹

به تعبیر دیگر باید اینجا علت و معلول درست کرد و گفت امری که ذاتی باشد می تواند علت پیدایش این ذات باشد اما امر غریبه نمی تواند علت باشد حیوانیت و ناطقیت می توانند علت باشند ولی علت مادی و صوری برای ساختن انسان هستند ولی یک شیء غریبه اگر فاعل و غایت هم نباشد نمی تواند علت باشد یا باید علت داخلی باشد یا علت خارجی باشد. ماده و صورت و جنس و فصل که مقوم اند علت داخلی اند که می توانند ذاتی باشند اما اگر از مقوم بیرون رفتید نمی توانند علت باشند چون غریبه و بیگانه با معلول می شود و وقتی علت و معلول نشدند ذاتی معنا ندارد.

نکته: دقت کنید که ماشی عرض است و متحرک بالاراده جانشین فصل است ولی ما هر دو را مثال زدیم چون نمی خواستیم مقوم و غیر مقوم را از یکدیگر جدا کنیم بلکه می خواستیم عام را با مساوی جدا کنیم و بگوییم این، عرض ذاتی آن است و آن که به توسط عام می آید ذاتی نیست. آن که می خواهد به توسط عام بیاید هر چه می خواهد باشد. یک وقت گفته می شود «جسمیت» که جسمیت جنس حیوان است پس بعضی از مقوم های ذاتی باب ایسا غوجی از طریق عام دارد خاص می شود آن هم باید اولی نباشد و از ذاتیت بیفتد مثلا مانند جسم برای انسان که از طریق حیوانیتش می آید ابتدا جسم بر حیوان عارض می شود بعداً به توسط حیوان بر انسان عارض می شود پس باز هم بگویید جسم، ذاتی انسان نیست چون اوّلی نیست. در این صورت اشکال بر مصنف وارد می شود. ولی توجه کنید که جواب این است که جسم برای انسان است و ماشی بودن را از حیوانیتش گرفته یعنی جسمیت را از حیوانیتش نگرفته. چون الان انسان است جسم و حیوان است یعنی جنس های قریب و بعید هر دو برای خود انسان هستند چون همه در ناطق جمع هستند زیرا همه ی جنس ها در فصل اخیر جمع هستند. یعنی خود انسان به خاطر داشتن ناطقیت همه اینها را دارد ولی به خاطر ناطقیت، ماشی بودن را ندارد یعنی عرض ها را ندارد. عرض از طریق حیوان می آید یعنی اول باید عرض بر حیوان عارض شود و از طریق حیوان به انسان عارض شود اما انسان همین الان همه فصول و اجناس قریبه و بعیده را دارد و لازم نیست از طریق حیوان بگیرد چون آنها در قوام ذاتشان هستند پس جسمیت و لو با واسطه اعم ملاحظه می شود ولی به واسطه اعم عارض نمی شود ما وقتی که داریم لحاظ می کنیم می گوییم انسان و بعد از آن حیوان است و بعد از آن جسم است ولی در خارج انسان و حیوان و جسم و جوهر همه با هم هستند و همه در ذات انسان دخیل اند و ذات انسان را ساختند. هیچکدام به واسطه دیگری بر انسان حمل نمی شوند بله در تحلیل ذهنی ما مرتبه ها فرق می کند یکی بعید و یکی قریب است.

ص: ۱۳۰

سوال: ذات انسان از چند مقوم «اجناس و فصول قریب و بعید» تشکیل شده پس در عوارض هم همینطور گفته شود که همه مربوط به ذات انسان هستند چون ذات انسان همه این عام ها و خاص ها را دارد. عوارضِ این عام ها و خاص ها را هم دارد.

جواب: ملاحظه کنید که بنده مطلبی را حذف کردم و این اشکال پیش آمد. در انسان، چه حیوانی وجود دارد آیا حیوانِ جنسی وجود دارد یا حیوانی که تمام انواع را شامل شده وجود دارد یا حیوانی که انسان است وجود دارد؟ جواب داده می شود حیوانِ جنسی که به ناطق تخصیص خورده وجود دارد. جسمی که به حیوانیت یا ناطق تخصیص خورده وجود دارد. جنس ها وقتی در انسان می آیند معیَّن و متخصِّص به فصل می شوند الان در انسان وجود دارد جسم مطلق وجود ندارد یعنی جسمی که در انسان است وجود دارد. اما ماشی چگونه است؟ ماشیِ تخصیص خورده در انسان وجود ندارد آنچه وجود دارد مشی است. البته نمی توان گفت انسان، ماشی به مشی خاص خودش است البته اینگونه است ولی انسان به طوری مطلق گفته می شود که ماشی است و مشی خاص مطرح نمی شود و تخصیص نمی خورد. آن فصل وقتی می آید جنس را در مرتبه ذات تخصیص می زند. ماشی در مرتبه ذات نیست. در مرتبه ی بعدی است و لذا تخصیص نمی خورد. بله وقتی که مشی در انسان ظاهر می شود به صورت خاصی ظاهر می شود ولی انسان، اصل مشی را دارد لذا ممکن است از بعضی حیوانات تقلید کند چون اصل مشی بر این هست و مشی خاص نیست اما نمی توانید حیوانیتِ حیوانات دیگر را تقلید کند. صدای آنها را شاید تقلید کند اما آن که ذاتی است را نمی تواند تقلید کند. پس معلوم می شود که مطلق مشی برایش حاصل است ولو به این صورت که از طریق حیوان برای انسان آمده است. پس بین اجناس بعیده و اجناس و بین عوارض فرق است. اجناس بعیده و اجناس که در یک نوع می آیند متخصِّصا در نوع می آیند و احتیاج ندارد که از حیوان بگیرد. این، جسمِ حیوانی نیست بلکه جسمِ انسانی است بله در تحلیل ذهن از حیوان گرفته می شود و ابتدا گفته می شود انسان است. پس حیوان است پس جسم نامی است است پس جسم است پس جوهر است اینها در تحلیل ذهن انجام می شود اما در خارج، حیوانِ متخصص به انسانیت وجود دارد جسم و جوهرِ متخصص به انسان وجود دارد نه اینکه اینها از طریق عام آمده باشند بلکه برای خود انسان اند.

در ذهن ما به صورت عام و خاص گرفته می شود ولی در خارج به صورت خاص است. در ذهن، انسان را می بینیم از آن جسمیت می گیریم فرس را می بینم از آن هم جسمیت می گیریم شجر و سنگ را هم می بینیم از آنها هم جسمیت می گیریم جسمیتی که من در ذهنم می آورم از جسمیت های مختلف گرفته شده است ولی چون به جسمیتِ خالی توجه دارم همه را بر هم منطق می کنم یعنی این جسمیتی که الان در ذهن من است انباشته از چند جسم مختلف است چون انباشته از چند جسم مختلف است وقتی می خواهم آن را حمل کنم بر همه اینها می توان حمل کرد اما در خارج در بدن من جسمیت انباشته وجود ندارد این فقط برای من است. اما ذهن چون فراگیر است می تواند انبوهی از جسم های مختلف را بر هم منطق کند و یک جسمِ انباشته و فشرده وجود داشته باشد که این را بر همه حمل کند.

ادامه بحث اینکه آیا شرط قید اولیت در بخش برهان از کتاب ارسطو هم شرط شده است یا نه ۹۳/۰۷/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ۱ــ ادامه بحث اینکه آیا شرط قید اولیت در بخش برهان از کتاب ارسطو هم شرط شده است یا نه؟

۲ــ ذاتی باب برهان باید اولی هم باشد/ بیان معنای ذاتی در باب برهان/ فصل اول/ مقاله دوم/ برهان شفا.

«واذا لم یفهم ذلک شوش و نوقض»(۱)

ص: ۱۳۲

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹،ص.۱۲۸، س۱۰، ط ذوی القربی.

این عبارت که خوانده شد قسمتی از مطالب جلسه قبل است که به آخر نرسیده بود. بیان شد که ذاتی به ۵ معنا گفته می شود که دو معنا داخل در غرض ما است و سه معنا خارج از غرض ما است دو معنا در باب برهان اعتبار دارد و سه معنا ربطی به باب برهان ندارد سپس بحث ادامه پیدا کرد و گفته شد آن دو معنایی هم که در باب برهان دخیل اند قیدی دارند که با آن قید معنایی اخص درست می شود که قید «اولیت» است سپس محمولی که در باب برهان برای موضوع ثابت می شود علاوه بر اینکه باید ذاتی به احدالمعنیین باشد باید اوّلی هم باشد البته جلسه قبل بیان شد که قید «اولیت» برای معنای دوم ذاتی است و معنای اول ذاتی که به معنای مقوم است خود بخود دارای اولیت هست و نمی توان آن را غیر اوّلی فرض کرد ولی ما به طور مطلق می گوییم اگرچه قید اولیت برای معنای دوم است ولی چون معنای اول هم این قید را واجد است در معنای اول هم این قید آورده شده است سپس باید ذاتی، ذاتی اوّلی باشد تا بتواند در باب برهان به کار گرفته شود. مقوّم، ذاتی اوّلی است و دوّمی هم باید ذاتی اوّلی باشد. سپس به اینجا رسیدیم که در تعلیم اول که کتاب ارسطو است ذاتی طوری استعمال شده که اوّلی هم در ضمنش مراد باشد و لذا می توان از کلام ارسطو نتیجه گرفت که در همه جا این شرط اولیت برای محمولِ مقدماتِ برهانی لازم است و هیچ استثنایی هم ندارد هرجا که استثنا شد تخلف شده و محمول به درد باب برهان نمی خورد. تا اینجا در جلسه قبل بیان شد.

مصـنف می فرمایـد اگر این مطلبی که گفته شد فهمیده نشود یعنی اینکه گفته شد «اولیت شـرط است و اولیت در ضـمن ذاتی فهمیـده می شود» معلوم نشود خلط صورت می گیرد یعنی کسـی ممکن است اولی را با ذاتی مخلوط کنـد و چنین بگویـد که ذاتی همان اولی است ما بیان کردیم که اولیت در ضمن ذاتیت معلوم می شود نه اینکه اولیت همان ذاتیت است یعنی اولیت را بـا ذاتیت، دو چیز گرفتیم اما یکی را در ضـمن دیگری قرار دادیم به طوری که وقتی ذاتی گفته شـد اولی هم در ذهن می آید امـا ایـن مطلـب به این معنـا نیست که ذاتیت و ادلیت یکی انـد و به تعـبیر دیگر اولیت همـان ذاتیت است بلکه چـون اولیت در ضمن ذاتیت است اگر ما ذاتیت را گفتیم اولیت هم کانّه گفته شده است ولی بعضی ممکن است این مطلب را متوجه نباشند و اولیت را همان ذاتیت بگیرند

توضیح عبارت

«واذالم یفهم ذلک شُوِّش و نوقض و قیل»

«ذلک» : اینکه ذاتی همان اولی نیست بلکه در کلام ارسطو به جهتی، مقارن اولی شده.

وقتی این مطلب فهمیـده نشود خَلـط صورت می گیرد و ذاتی بـا اولی خلط می شود «با اینکه این دو با هم فرق دارنـد فکر می شود که ذاتی بـا اولی یکی انـد» و نقض می شود یعنی یـک جا ذاتی هست اوّلی هم هست و یک جا ذاتی هست اوّلی نیست. آن قسم اول برای بـاب برهان اسـتفاده می شود ولی قسم دوم به درد نمی خورد نه از باب اینکه ذاتی نیست بلکه از باب اینکه اولی بودن را همر اه نـدارد ولی بعضـی هـا نقض می کننـد و وقتی ذاتی را می بینـد و اوّلی را نمی بیننـد می گوینـد این، ذاتی نیست در حالی که ذاتی هست ولی اوّلی نیست زیرا اگر چه هر دو چیز در باب برهان اعتبار دارند ولی با هم فرق دارند و نمی تـوان جـایی را کـه ذاتی اسـت و اوّلی نیست گفته شـود که اصـلا ذاتی نیست بلکه بایـد گفت که ذاتی است و اوّلی نیست بله کسانی که بین ذاتی و اولّی خَلط می کننـد یعنی اولی را همان ذاتی می بیننـد وقتی می بیننـد اینجا اولی نیست می گویند ذاتی هم نیست.

ص: ۱۳۴

ترجمه: وقتی این مطلب فهمیده نشود، خَلطی بین اولیت و ذاتیت تحقق پیدا می کند و نقض می شود «گفته می شود اینجا ذاتیت نیست چون اولیت نیست» و گفته می شود

«وقیل: ما کان یحب ان یقال انّ لذاته هو الذی لما هو هو»

در نسخه خطی بعد از «ما کان یجب ان یقال» نوشته «اَنّ» ولی با خط کم رنگ نوشته «انه» که خیلی بهتر است.

«ما کان یجب ان یقال» مبتدی است و «ان لذاته هو الذی لما هو هو» خبر است و در عبارت «ان لذاته هو الذی لما هو هو» کلمه «لذاته» اسم است و «هو الذی لما هو هو» خبر است. عبارت به این صورت معنا می شود: آنچه که واجب است گفته شود این است که «لذاته»، همان «لما هو هو» است و «ما هو هو» همان اولی بود که در سطر ۷ همین صفحه آمده بود.

«او یقال علیه لذاته و لما هو هو» که «لما هو هو» را با عبارت «لا لاجل امر اعم منه ولا لاجل امر اخض منه» تفسیر کرد، در این عبارتِ سطر دهم می گوید «لذاته» همان «لما هو هو» است یعنی ذاتی را با اوّلی یکی می کند سپس بر ما نقض می کند که در اینجا اوّلی نیست سپس بر ما نقض می کند که در اینجا «اوّلی» نیست پس «لذاته» نیست در حالی که اشتباه کرده و «لذاته» است اگر چه به درد باب برهان نمی خورد.

ترجمه: آنچه واجب است گفته شود این است که «لذاته» همان چیزی است که «لما هوهو» باشد. «مراد از _ لذاته _ کلمه لذاته است که همان ذاتی است».

ص: ۱۳۵

«و السبب فیه انه لم یفهم هذا الاشتراک الاول»

ضمیر «فیه» به «تشویش» برمی گردد که از «شُوِّش» فهمیده می شود.

سبب در این خَلط این است که شان این است که این اشتراکِ اول فهمیده نشده. ما گفتیم جایی که ذاتی است اوّلی هم هست یعنی ذاتی و اوّلی را مشترک قرار دادیم این یک نوع اشتراک است اما این شخص یک نوع دیگر اشتراک قائل شده است و گفته ذاتی همان اوّلی است که این از اشتراک قویتر است در حالی که ما گفتیم مشترک است یعنی یکی در ضمن دیگری است. آن اشتراکی که ضمنیّت است را نفهمیده و این اشتراک دیگر که عینیت است را ادعا کرده و گفته این دو عین هم هستند در حالی که ما نگفتیم این دو عین هم هستند بلکه گفتیم این در ضمن آن است کلام ارسطو را نگاه کرده و متوجه نشده که در کلام ارسطو اوّلیت در ضمن ذاتیت آمده فکر کرده که اوّلیت همان ذاتیت است یعنی کلام ارسطو طوری است که علاوه بر ذاتیت، اوّلیت را هم تفهیم می کند ولی اوّلیتی که در ضمن ذاتیت است این شخص این مطلب را متوجه نشده و خَلط کرده و این اشتراکی را که ما گفتیم نفهمیده اشتراکی را که عینیت است فهمیده.

«ولذلک قیل لا الموسیقی و لا البیاض بذاته للحیوان»

در جلسه قبل از عبارت «و حین استعمل علی هذا المعنی» که در سطر ۸ شروع شده بود تا اینجا یک جمله معترضه است و عبارت «ولذلک قیل» مربوط به قبل از «و حین استعمل» است.

ص: ۱۳۶

ذاتی در باب برهان باید اوّلی هم باشد یعنی «لاجل الاعم» نباشد و «لاجل الاخص» نباشد و به خاطر این گفته شده که موسیقی و بیاض، ذاتی که به درد برهان بخورد نیستند چون اوّلیت ندارند بلکه واسطه اعم یا واسطه اخص دارند. مصنف وقتی که معنای اخص را که ذاتیت به همراه اوّلیت است را اعتبار می کند در یک بحث معترضه می رود و می گوید به خاطر اعتبار همین مطلب هم، در کلام ارسطو این را می یابید که ذاتیت را به همراه اوّلیت اعتبار می کند. این مطلب که تمام می شود دوباره به اصل بحث برمی گردد که علاوه بر ذاتیت، اوّلیت هم لازم است.

مثال اول: توجه کنید موسیقی بر حیوان حمل می شود و مثلا گفته می شود حیوان عالم به موسیقی می شود یا عالم به موسیقی می باشد اما این عالم بودن به موسیقی به توسط نوعی از حیوان به حیوان نسبت داده می شود یعنی به توسط انسان زیرا چون انسان عالم به موسیقی می شود حیوانی هم که جنس است صدق می کند که عالم به موسیقی می شود پس به واسطه انسان، حیوان متصف به موسیقی می شود نه اینکه به طور مستقیم متصف شود بنابراین موسیقی عرضِ حیوان است ولی عرضِ مع الواسطه است یعنی واسطه اخص که انسان است دخالت می کند یعنی موسیقی بر حیوان عارض می شود به واسطه امراخصی که انسان است اینچنین عارضی اگرچه ذاتی است ولی اوّلی نیست ذاتی است چون موضوع در تعریفش اخذ می شود زیرا عالم به موسیقی وقتی تعریف می شود انسان یا مقوم انسان که حیوان است در تعریفش اخذ می شود و گفته می شود انسانی است کذا یا حیوانی است کذا یا جوهری است کذا یا جسمی است کذا. پس موسیقی برای حیوان ذاتی است چون حیوان که موضوع است در تعریف موسیقی که محمول است اخذ می شود. انسان هم اخذ می شود اگر انسان را اخذ کردید حیوان به عنوان مقوّم موضوع اخذ می شود اگر انسان را اخذ نکردید و موضوع، خود حیوان بود خود حیوان را اخذ می کنید. پس موسیقی هم ذاتی برای انسان هم ذاتی برای حیوان است ولی اوّلی برای انسان است ولی اوّلی برای حیوان است نیست پس اگر بخواهید در مقدمه برهان بیاورید و موضوعش را حیوان قرار دهید موضوعش نمی شود باید انسان باشد.

نکته: مراد از موسیقی، عالِم موسیقی است نه خود موسیقی زیرا موسیقی علم و فن است و انسان در تعریف آن اخذ نمی شود. و لذا مراد عالم موسیقی است همانطور که بیاض در تعریف حیوان اخذ نمی شود بلکه ابیض اخذ می شود.

مثال دوم: بیاض را به حیوان نسبت می دهیم و می گوییم «الحیوان ابیض» ابیض، محمولی است که برای حیوان ذاتی است ولی اوّلی نیست چون ابیض ابتداءً وصفِ جسم است که اعم از حیوان است و بعداً به توسط جسم به این حیوان که جسم است اسناد داده می شود پس ابیض به واسطه امری که اعم از انسان است نسبت داده شد و موسیقی هم به واسطه امری که اخص از حیوان یعنی انسان است نسبت داده شد. چون موسیقی و بیاض با واسطه نسبت داده می شوند پس اولی نیستند اگر چه ذاتی هستند.

ترجمه: چون در محمول باب برهان علاوه بر ذاتیت، اوّلیت هم شرط است گفته شده که موسیقی و بیاض ذاتی برای حیوان نیستند «یعنی آن ذاتی که ما اراده کردیم نیستند نه اینکه اصلا ذاتی نیستند زیرا آن ذاتی که ما اراده کردیم ذاتی است که در ضمن آن اوّلیت باشد».

«لان الموسیقی من خواص الانسان فتکون للحیوان بسبب انه انسان»

ضمیر «تکون» مؤنث آمده به اعتبار «خواص».

زیرا موسیقی از خواص انسان است و این خاصیت «یعنی موسیقی» برای حیوان است به سبب اینکه حیوان، این نوع انسان است».

ص: ۱۳۸

«و اما البیاض فهو له لانه جسم مرکب»

و اما بیاض برای حیوان هست چون حیوان جسمی مرکب است بیاض به آن نسبت داده شده است اگر جسم مرکب نبود بیاض را نـداشت یعنی بیـاض را از ناحیه جسم گرفته و چون این صـفت بیاض ابتـداءً برای جسم است حیوانی هم که جسم است این بیاض را دارد.

ترجمه: اما بیاض پس بیاض برای حیوان است چون حیوان، جسم مرکب است.

نکته: جسمِ بسـیط عارضـی به نام بیاض نـدارد آب، هوا، آتش و خاک که طبق نظر قـد ما بسـیط اند هیچکدام رنگ ندارند و شفاف هستند آتش شفاف است یعنی کره آتش شفاف است مراد، آتشی که بر روی زمین برافروخته می شود نیست چون این آتش رنگ دارد زیرا چیزهایی در آن مخلوط است دود و هوا و خاک و خاشاکِ زمین به صورت ریز در آتش وجود دارد اما ناری که در کره نار است و بین هوا و فلک قهر فاصله است شفاف می باشد «البته طبق نظر مشا که می گوید نار وجود دارد نه طبق نظر اشـراق که می گوید نار وجود ندارد. اشراق هم قبول دارد که در آنجا سوزانندگی است ولی هوای داغ است و آتش نیست در هر صورت کسانی که می گویند آتش است شفاف می باشد».

هوا طبقه ی خالص دارد که شـفاف است این طبقاتی که ما در آن زنـدگی می کنیم شـفاف نیست و چیزهایی که از سـنخ هوا نیسـتند در این هوایی که تنفس می کنیم موجودند لذا نمی توان گفت شفاف اگر چه ما نمی توانیم رنگ هوا را به طور کامل بـبینیم چون قسـمت هوائیت آن غلبه دارد ولی مخلوط هم شـده حتی طبقه زمهریریه هم که یکی از طبقـات هوا است بخـارات آب در آنجا وجود دارد که تبدیل به برف و تگرگ و گاهی تبدیل به ابر و باران می شود.

ص: ۱۳۹

آب هم شـفاف نیست زیرا به رنـگ آبی دیـده می شود به خاطر اینکه پُر از محلول است. آب خالص که با تقطیر بـدست آید شفاف است

اما خاک، شکی نیست که شـفاف نیست چون الان خاکها رنگهای مختلف دارد که بعضـی خاکستری و بعضـی به رنگ قرمز و... است. بنابراین تمام این خاکهایی که بر روی سـطح زمین است عنصـر بسیط نیستند و مخلوط دارند لذا شفاف نیستند گفته شـده خاکی که بسـیط است خاکی است که در مرکز زمین است. البته کسـی نمی تواند این را رد کند چون اگر رد کند گفته می شود برو آنجا را ببین که شفاف است.

نکته: عنصـر بسـیط امروزه رد نشده بلکه تعداد آن رد شده است. با این بیان که گفته شد قید مرکب معلوم گردید و اینکه چرا حیوان می تواند رنگ سفید را بپذیرد چون جسم بسیط نیست بلکه جسم مرکب است و جسم مرکب رنگ دارد.

«و من هذه الاعراض الذاتیه ما هو ضروری مثل قوه الضحک للانسان و منه ما هو غیر ضروری مثل الضحک بالفعل للانسان»

«من» در «من هذه» برای تبعیض است.

ضمیر «منه» به «اعراض ذاتیه» برمی گردد و بایـد مونث بیایـد و بگویـد «منهـا» امـا به اعتبـار خبر که «ما هو غیر ضـروری» اسـت مذکر آمده چون اگر ضمیر به مرجع مؤنث برگردد و خبرش مذکر باشد می توان حال خبر رعایت شود و مذکر آورد.

مصـنف تعبیر نکرد «و من الاعراض الذاتیه» بلکه تعبیر به «من هذه الاعراض الذاتیه» می کند. چون در اعراض ذاتیه لازم نیسـت اوّلیت باشد ولی

ص: ۱۴۰

«هذه الاعراض الذاتیه» یعنی این اعراضی که در باب برهان به کار می روند باید متضمن اوّلیت باشند پس مراد از «هذه الاعراض الذاتیه» اعراض ذاتیه ای است که اوّلیت را در ضمن خود دارند یعنی تمام شرایط محمول شدن برای مقدمه برهان را دارند. اینها دو قسم اند بعضی برای موضوع ضروری اند و بعضی ضروری نیستند. اگر ما در محمولِ برهان، ذاتیت را کافی بدانیم ولی ذاتیت همراه با اولیت را کافی بدانیم هم قسم ضروری را می توان محمول باب برهان قرار داد هم قسم غیر ضروری را می توان محمول باب برهان قرار داد ولی اگر یادتان باشد در فصل قبل ضروریت را برای محمولِ برهان شرط کردیم و گفتیم محمول باب برهان باید ضروری برای موضوع باشد. پس از این دو قسم که برای این اعراض ذاتی وجود دارد فقط قسم ضروری را می توان در محمول باب برهان شرط کرد یعنی اگر شرط ذاتی فقط بود هر دو قسم در محمول برهان اخذ می شد ولی چون در فصل قبل علاوه بر شرط ذاتیت، شرط ضروریت هم آورده شد نمی توان هر دو قسم اعراض ذاتیه را در محمول برهان اخذ کرد فقط قسم ضروری را می توان اخذ کرد.

مثلا کتابت برای انسان، اگر مراد قوه کتابت باشد ضروری است و اگر مراد کتابت خارجی باشد ضروری نیست. کتابت برای انسان اوّلی است و ذاتی است «یعنی عرض ذاتی است نه مقوم. یعنی معنای دوم ذاتی است» ولی ضروری نیست مگر قوه کتابت مراد باشد که ضروری است و حتی در انسان مجنون و احمق قوه کتابت وجود دارد.

ص: ۱۴۱

ترجمه: بعضی از اینچنین اعراض ذاتیه، عرض ذاتی است که ضروری برای موضوع است مثل قوه ضحک که ضروری برای انسان است و بعضی از همین اعراض ذاتیه، عرضی است که غیر ضروری برای موضوع است مثل ضحکِ بالفعل که ضروری برای انسان نیست زیرا گاهی حاصل است و گاهی حاصل نیست.

«و قد بلغ من عدول بعض الناس عن المحجه فی هذا الباب سوء فهمه ان ظنّ ان المحمولات فی البراهین لا تکون البته الا من المقومات»

«ان ظن ان المحمولات» فاعل برای «قد بلغ» ااست. «عدول» به معنای انحراف است و جمع «عادل» نیست.

بعضی از انسانهایی که منطق می دانستند از محجّه و طریق واضح منطق عدول کردند و منحرف شدند و به اشتباه افتادند حال مصنف می خواهد آن اشتباه را نقل کند. اشتباه این گروه این بوده که مراجعه به باب ایساغوجی کرده و دیده در آنجا کلمه ذاتی بکار می رود و ذاتی در آنجا به معنای مقوّم است بعدا در باب برهان آمده متوجه نشده که در باب برهان، ذاتی اعم است و همان ذاتی باب ایساغوجی را در باب برهان آورده گفته در باب برهان ذاتی به معنای مقوم است اگر گفته می شود محمولِ مقدمه باید ذاتی موضوع باشد یعنی باید مقوّم باشد و حکم کرده به اینکه در باب برهان حتما محمول باید مقوّم برای موضوع باشد و آن قسم دیگر ذاتی که مقوم موضوع نیست را ندیده گرفته علتش این است که در باب ایساغوجی دقت کرده و ذاتی آنجا را با ذاتی باب برهان یکی دانسته در حالی که ذاتی باب برهان اعم از ذاتی باب ایساغوجی است و ایشان آن اعم را لحاظ نکرده سپس وارد باب برهان شده و گفته باید ذاتی، حد وسط قرار بگیرد و در صغری باید محمول شود یعنی باید مقوّم باشد و در کبری دیده آن مقوم، موضوع قرار گرفته. چون در شکل اول در صغری، حد وسط محمول است و در کبری، حد وسط موضوع است حال در صغری گفته محمول مقوم برای موضوع است و در کبری هم باید بگوید موضوع مقوم برای محمول است آن وقت باید موضوع را در حد محمول اخذ کرد چون مقوّم در حدّ متقوم اخذ می شود. در صغری، محمول در حد موضوع اخذ می شود گفته ذاتی ها دو گونه اند در بعضی، موضوع در حد محمول اخذ می شود و در بعضی، محمول در حد موضوع اخذ می شود. این چیزی بود که بیان شد ولی ما به صورت دیگر گفتیم و این قائل به صورت دیگر می گوید این قائل در هر دو جا می گوید مقوّم در حد متقوّم اخذ می شود حال گاهی موضوع، مقوّمِ محمول است و گاهی محمول، مقوم موضوع است حرف ما را می زند ولی تطبیقش درست نیست. این مطلب هم به ذهن این قائل خطور کرده که ذاتی باید علت باشد این، ذاتی است و علت است اما سوال این است که کدام علت است؟ علت ۴ قسم است که عبارت است از فاعلی و غایی و صوری و مادی. علت فاعلی و غایی را نمی توان ذاتی موضوع گرفت تنها علتی که می توان آن را ذاتی قرار داد علت مادی و صوری است پس ماده را می توان محمول قرار داد صورت را هم می توان محمول قرار داد و «ما هو کالماده» که جنس است و «ما هو کالصوره» که فصل است را هم می توان محمول قرار داد لذا گفته در باب برهان فقط می توان محمولات را ماده موضوع یا صورت موضوع یا جنس موضوع یا فصل موضوع قرار داد و غیر از این نمی شود. خیلی از مقدمات برهان را این قائل با این انحرافی که پیدا کرد باطل کرد در حالی که نباید باطل می کرد.

ص: ۱۴۲

آیا ذاتی باب برهان همان ذاتی باب ایساغوجی است/ بیان معنای ذاتی در باب برهان/ فصل اول/ مقاله دوم/ برهان شفا ۹۳/۰۷/۱۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: آیا ذاتی باب برهان همان ذاتی باب ایساغوجی است/ بیان معنای ذاتی در باب برهان/ فصل اول/ مقاله دوم/ برهان شفا.

«و قد بلغ من عدول بعض الناس عن المحجه فی هذاالباب لسوء فهمه ان ظن ان المحمولات فی البراهین لا تکون البته الا من المقومات»(۱)

مصنف در این قسمت همانطور که جلسه قبل اشاره شد به اشتباهی که برای بعضی از منطقیین پیش آمده اشاره می کند. ما ذاتی در باب برهان را به دو معنا گرفتیم:

۱ _ ذاتی به معنای مقوّم است.

۲ _ ذاتی که عارض است و مقوّم نیست.

در ذاتیِ مقوّم گفته شد که اگر محمول واقع شود محمول در تعریف موضوع اخذ می شود زیرا محمول، مقوّم است و موضوع، متقوّم است و هر مقوّمی در تعریف متقوم اخذ می شود پس محمول در تعریف موضوع اخذ می شود اما اگر ذاتی به معنای عارض باشد موضوع یا مقوم موضوع در تعریف محمول اخذ می شود. این ذاتی به معنای عارض، محمول قرار داده شده اینچنین ذاتی، موضوع در تعریفش اخذ می شود پس محمولِ برهان باید ذاتی باشد به این معنا که یا آن محمول در تعریف موضوع اخذ شود اگر ذاتی به معنای اول است یا موضوع در تعریف محمول اخذ شود اگر ذاتی به معنای دوم است. این مطلبی بود که مصنف بیان کرده پس ذاتی در باب برهان اعم از ذاتی باب ایساغوجی شد. ذاتی باب ایساغوجی همان مقوّم بود ولی بعضی از منطقیین که با ذاتی باب ایساغوجی آشنایی داشتند وقتی به باب برهان رسیدند همان ذاتی که در باب ایساغوجی مطرح بود در باب برهان هم همان را اراده کردند و حکم کردند به اینکه محمول در باب برهان باید مقوّمِ موضوع باشد و عارض بودن را اجازه ندادند.

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹،ص.۱۲۸، س۱۵، ط ذوی القربی.

سپس از طرفی دیدند که ذاتی علت است یا به تعبیر دیگر حد وسط در برهان که باید ذاتی برای طرفین باشد علت هم باید باشد پس حد وسط علت است و به تعبیر دیگر ذاتی، علت است چون حد وسط در باب برهان همان ذاتی بود و گفتند ذاتی باید علت باشد و وقتی به باب علت مراجعه کردند دیدند در باب علت، علت به ۴ قسم تقسیم می شود که عبارتند از فاعل و غایت و ماده و صورت، گفتند محمول نمی تواند فاعل و غایت باشد. آن ذاتی که در باب برهان باید محمول قرار بگیرد فاعل

و غـایت نیست پس لاـ جرم یـا ماده است یا صورت است سـپس گفتنـد ماده اگر باشـد جانشـین ماده یعنی جنس نیز می تواند باشـد. صورت اگر باشـد جانشـین صورت یعنی فصل نیز می تواند باشد. بنابراین این نتیجه را گرفتند که محمول باب برهان یا ماده یا صورت یا جنس یا فصل است.

استاد: ولی آیا این ۴ تا را می توان محمول قرار داد یا نه؟

در مورد ماده و صورت گفته شـده که بشـرط لا هسـتند یعنی بشـرط لا از محمول هسـتند و محمول واقع نمی شوند و مشـروط هسـتند به اینکه محمول واقع نشونـد یعنی طوری ملاحظه می شوند که نمی توانند محمول واقع شوند فقط جنس و فصل اسـت که می تواند محمول واقع شود چون جنس و فصل، لا بشرط است پس در واقع باید گفت محمولات باب برهان یا جنس برای موضوعشان هسـتند یا فصل هستند و راه سومی ندارد در نتیجه دو محمول وجود دارد نه ۴ محمول، البته اشکال ندارد که گفته شود ماده، محمول است ولی باید گفته شود ماده ای که لا بشـرط لحاظ شده تا همان جنس شود. هکذا اشکال ندارد که گفته شود صورت، محمول است ولی بایـد گفته شود صورتی که لا بشـرط ملاحظه شده که همان فصل است. پس اگر مصـنف می گوید ماده و صورت محمول اند منظورش همان ماده و صورتِ لا بشرط است نه ماده وصورتِ بشرط لا.

ص: ۱۴۴

بنـابراین مـاده و صورتِ لا بشـرط و جنس و فصل می تواننـد محمول قرار بگیرنـد بنابراین محمولات باب برهان منقسم شـد به ذاتی که جنس یا فصل باشد و غیر از این محمولی برای برهان قائل نیست ولو محمول، عرض ذاتی باشد. علت اشتباهش همان اُنسی است که به ذاتی باب ایساغوجی داشته است.

توضیح عبارت

«و قـد بلغ من عـدول بعض الناس عن المحجه فی هـذا الباب لسوء فهمه أن ظن ان المحمولات فی البراهین لا تکون البته الا من المقومات»

«ان ظن» فاعل برای «بلغ» است.

«عن المحجه» متعلق به «عـدول» است و «عـدول» به معنـای «انحراف» است. «لسوء فهمه» دلیـل برای «عـدول» است. لـذا اینگونه معنـا می شـود: بعض مردم «یعنی بعض منطقییـن بـه خـاطر سـوء فهم خـودش، در این بـاب برهـان از راه روشن عـدول کرده و عـدولش در حـدّی بوده که او را به این گمان انـداخته که گمان کرده محمولات در براهین فقط بایـد از مقومات باشـند یعنی محمولِ براهین باید ذاتی باشد و ذاتی فقط مقوّم است پس محمول براهین باید مقوم موضوع باشد.

«لانـه لِمـا جرت العـاده علیه فی تـامله لکتـاب ایسـاغوجی بان یسـموا المقوم ذاتیا و لا یفهم هناک من الـذاتی الا المقوم ظن ان الذاتی فی کتاب البرهان ذلک بعینه و هو العله »

«بان یسموا» تفسیر «ما» در «لماجرت» با عادت است.

عبارت «و لا یفهم هناک من الذاتی الا المقوم» عبارت اخری «یسـموا المقوم ذاتیا» است. «ایساغوجی» به معنای «کلیات خمس» است.

ص: ۱۴۵

«لانه» بیان برای «سوء فهم» است و ضمناً تعلیل است برای اینکه محمول باید از مقومات باشد. اگر «لَمّاجرت» بخوانید ضمیر «علیه» مرجع نخواهد داشت لذا «لِما جرت» خوانده می شود و مربوط به «ظن» می شود. می دانید که لام گاهی مربوط به قبل و گاهی مربوط به بعد می شود یعنی گاهی مطلبی ادعا می شود و بعداً با لام، دلیلش آورده می شود مثلا فرض کنید گفته می شود این رنگ سفید است چون مفرّقِ نور بصر است. گاهی علت مقدم می شود و گفته می شود چون مفرق نور بصر است پس ابیض است. در ما نحن فیه هم اینگونه است که گفته می شود: به خاطر آنچه که عادت بر او جاری شده در باب ایساغوجی که اطلاق ذاتی بر مقوم است این شخص گمان کرده که ذاتی در کتاب برهان هم همان مقومی است که در کتاب ایساغوجی بود.

ترجمه: به خاطر چیزی که عادت بر آن چیز جاری شده در تاملی که این بعض ناس نسبت به کتاب ایساغوجی داشته که عادت در کتاب ایساغوجی چنین است که مقوّم را ذاتی می نامند «به خاطر این جریان عادت و به ضمیمه اینکه» از ذاتی جز مقوم فهمیده نمی شود «یعنی ذاتی منحصراً در آن باب به معنای مقوّم است چون اینچنین عادتی در باب ایساغوجی بوده این شخص بعد از اینکه وارد کتاب برهان شده چون همراه آن عادت وارد این کتاب شده در این کتاب هم ذاتی را به معنای مقوم گرفته» گمان کرده که ذاتی در باب برهان همان ذاتی در باب ایساغوجی است بعینه.

ص: ۱۴۶

سوال: آیا کتاب ایساغوجی مقدم بر برهان است که اینها در کتاب ایساغوجی این عادت را گرفتند و بعداً وارد برهان شدند؟

جواب: در کتابهای منطقی به این صورت است که ابتدا کلیات خمس مطرح می شود بعداً وارد قضایا می شوند بعد از آن وارد قیاس می شوند و بعد از قیاس به سراغ برهان می آیند.

نکته: ارسطو منطق را در ۸ باب مطرح کرد و باب ایساغوجی را وضع نکرد فرفوریوس که شاگرد ارسطو بود متوجه شد که یک باب ناقص است یعنی این مطالب بر چیزی مبتنی است که آن چیز باید گفته می شد و ارسطو نگفته. آن مطلب به عنوان مقدمه بود و کلیات خمس را او جمع کرد و منطق را ۹ باب کرد و این باب را در ابتدا منطق به عنوان مقدمه قرار داد لذا به فرفوریوس، فرفوریوسِ صاحب ایساغوجی می گویند در نمط ۷ اشارات وقتی که می خواهد فرفوریوس را مسخره کند می گوید «صاحب ایساغوجی قد جعل لهم کتابا لا یفهمونه و لا یفهم نفسه» یعنی نه مشا آن کتاب را می فهمند نه خود نویسنده که فرفوریوس است می فهمد. چون فرفوریوس طرفدار اتحاد عاقل و معقول است مصنف می خواهد او را رد کند. با این صفت صاحبِ ایساغوجی می آورد.

پس ایساغوجی مقدم بر بقیه کتب است رتبتاً و الان هم وضعاً مقدم بر سایر ایساغوجی مقدم بر بقیه کتب است رقبتاً و الان هم وضعاً مقدم بر سایر ابواب است حال در بعضی کتب منطقی ممکن است بعد از این ابواب ۸ گانه نوشته شده.

ص: ۱۴۷

«و هو العله»: ضـمیر «هو» به «ذاتی» بر می گردد یعنی این ذاتی، علت هم هست به تعبیر دیگر حد وسط در برهان، علت است و چون وسـط، ذاتی است پس ذاتی، علت است. چون در برهـان حـد وسط، علت است و معلول نیست و ما از علت پی به معلول می بریم حال می گوید حد وسط، ذاتی است و حد وسط، علت است. دو حکم در باره حد وسط در برهان وجود دارد این دو حکم اگر کنـار هم جمع شونـد نـتیجه این می شود که ذاتی همـان علت است امـا سوال این است که این ذاتی که علت اسـت کدام علت است آیا فاعل است یا غایت است یا صورت یا ماده است؟

«قال و لیس کلّ عله»

ضمیر «لیس» به «ذاتی» بر می گردد.

وقتی این گروه دیده که ذاتی، علت است گفته آن ذاتی، هر علتی نیست «یعنی هر ۴ قسمِ علت نمی توانند ذاتی باشند»

«فان الفاعل و الغایه لا یصلح ان یجعل احدهما وسط برهان»

هیـچ یک از فاعل و غایت صـلاحیت ندارند که وسطِ برهان قرار داده شوند «البته این، ادعای این گروه است که مصـنف بعداً آن را رد می کند»

«بل الماده او ما یجری مجراها و هو الجنس او الصوره او ما یجری مجراها و هو الفصل»

بلکه آن که می تواند علت باشد و ذاتیِ اکبر و اصغر به حساب بیاید ماده یا صورت است.

ص: ۱۴۸

نکته: بیان کردیم که مراد از ماده حتما ماده لا بشرط است و صورت هم صورتِ لا بشرط است و الا بشرط لا نمی تواند حمل شود.

«و أن محمولات المطالب ایضا هی هذه باعیانها»

«و انّ» عطف بر «ان الذاتی» است یعنی «و ظن ان محمولات...»

«مطالب» جمع مطلوب یا مطلب است که مراد همان نتیجه است. نتیجه را قبل از اینکه قیاس برای اثباتش بیاید مطلوب نامیده می شود اما بعد از اینکه قیاس آورده شد و اثبات گردید نتیجه نامیده می شود چون نِتاج و زائیده شده ی این قیاس است. حال مصنف می فرماید محمولاتِ نتیجه اینچنین است که آن هم ذاتیِ موضوعات یعنی مقوّم هستند. تا الان گفته شد در مقدمات قیاس باید محمول، ذاتی موضوع باشد آن هم ذاتی عام نه ذاتی به معنای مقوم. در مطلب و نتیجه هم همین حکم را اجرا کرد و گفت در مطالب هم باید محمول، ذاتی موضوع باشد و ذاتی را تعیین کرد که یا ماده یا صورت یا جنس یا فصل است. یعنی همان ذاتیاتی که در مقدمات برهان شرط می شود در محمول هم شرط می شود.

شکل اول را ملاحظه کنید که حد وسط، محمول در صغری و موضوع در کبری است ما اگر بگوییم حد وسطی که در صغری آمده و محمول شده ذاتی برای اصغر است این مقدمه، مقدمه صحیحی است و مقدمه برهان می شود. حال در کبری می گوییم حد وسط، ذاتی اکبر است یعنی حد وسط، ذاتی برای محمول شد اما در صغری، خود حد وسط محمول بود و ذاتی برای موضوع شد اما در کبری، حد وسط ذاتی است و چون موضوع است موضوع، ذاتی برای محمول می شود نه اینکه محمول ذاتی برای موضوع شود. ولی ما و این گروه هر دو شرط کردیم که در مقدمات برهان «نه فقط در صغری» محمول باید ذاتی باشد پس در کبری هم محمول باید ذاتی باشد چون یکی از مقدمات برهان است. پس به ترتیب به این صورت می شود که اکبر، ذاتی اوسط است و اوسط، ذاتی اصغر است پس با واسطه اکبر، ذاتی اصغر است یعنی مقوم اصغر است. این همان مطلبی است که این گروه می گوید یعنی در مطالب و نتیجه که محمول، اکبر است و موضوع، اصغر است باید محمول ذاتی و مقوم موضوع باشد یعنی اکبر ذاتی و مقوم اصغر باشد. پس در مطالب هم محمول، ذاتی موضوع است و ذاتی منحصر در این ۴ تا شد که ماده و جنس و صورت و فصل است پس در محمولات مطالب هم همین ۴ تا است.

سوال: چگونه می شود اوسط در کبری، ذاتی اکبر باشد از باب اینکه اوسط است و اکبر هم ذاتی اوسط باشد از باب اینکه محمول است چون دو چیز است زیرا هم اوسط را ذاتی طرفین می گیرند هم محمول را ذاتی موضوع می گیرند. الان چگونه می شود که اوسط، ذاتی اکبر باشد و اکبر هم ذاتی اوسط باشد.

جواب: این مطلب در ذهن شما باشد تا ببینیم حل می شود یا نه؟ چون باید وارد بحث بعدی بشویم تا ببینیم حل می شود یا نه.

ترجمه: «نه اینکه محمولات مقدمات اینچنین اند بلکه» محمولات مطالب همچنین «علاوه بر مقدمات یعنی همانطور که در مقدمات، محمولات ذاتی هستند و همین ۴ تا هستند» در مطالب هم محمولات همین ۴ تا هستند «که محمولات در مطالب، حد وسط نیست بلکه محمول در مطالب، اکبر است».

«وانه انما تکون المقدمه الکبری ذاتیه اذا کان محمولها ذاتیا بمعنی المقوم للموضوع»

مصنف بعد از کلمه «ذاتیا» لفظ «بمعنی المقوم» را می آورد تا بفهماند مراد از ذاتی همان مقوم است.

«للموضوع» متعلق به «ذاتیا» است.

ما می گوییم باید مقدماتی که در باب برهان بکار می روند کلی و ضروری و ذاتی باشند. کبری هم یکی از مقدمات است پس باید ذاتی باشد.

ذاتی بودن کبری به چه معنا است؟ مصنف می فرماید مقدمه ای که این صفت دارد که کبری است ذاتی می باشد زمانی که محمول این مقدمه کبری، ذاتی به معنای مقوم برای موضوع باشد.

ص: ۱۵۰

اگر محمول کبری که اکبر است ذاتی به معنای مقوم برای موضوع باشد یعنی برای حد وسط باشد «پس اکبر، ذاتی برای حد وسط شد» و در عبارت بعدی می گوید «و قال ان الحد الاوسط یکون ذاتیا لکلا الطرفین» که مراد از طرفین اصغر و اکبر است. درعبارت قبلی در مقدمه کبری، محمول که اکبر است ذاتی موضوع یعنی اوسط گرفته شد پس اکبر ذاتی اوسط شد حال در این عبارت بعدی می گوید اوسط هم ذاتی هر دو طرف است یعنی هم ذاتی اصغر و همذاتی اکبر است. اگر ذاتی اصغر باشد اشکالی ندارد چون در صغری، محمول بر اصغر است اما اینکه ذاتی اکبر است به چه معنا است؟ چون اکبر ذاتی او بود چگونه او هم ذاتی اکبر است؟ این مطلب باید روشن شود.

نکته: گفتیم این قضیه که مقدمه برهان است باید کلی و ضروری و ذاتی باشد وقتی گفته می شود این مقدمه باید ضروری باشد یعنی محمولش برای موضوع ضروری باشد وقتی گفته می شود این مقدمه باید کلی باشد یعنی محمول برای کل افراد موضوع در کل ازمان ثابت باشد. وقتی گفته می شود این مقدمه باید ذاتی باشد یعنی محمول موضوع ذاتی باشد.

کبری که یکی از مقدمات برهان است در وقتی ذاتی است که محمولش ذاتی باشد. از اینجا بدست آمد که اکبر، ذاتی اوسط است. از عبارت بعدی هم بر می آید که اوسط هم ذاتی اکبر است این دو، ذاتیِ هم هستند. این ابهامی است که باید توضیح داده می شود فقط اشاره ای می شود و آن اینکه اگر محمول در تعریف موضوع اخذ کردید و موضوع را هم در تعریف محمول اخذ کردید ذاتی بودن هر دو برای یکدیگر ثابت می شود. باید ببینیم بعض ناس این کار را می کنند یا نه؟

ص: ۱۵۱

«و قال ان الحد الاوسط یکون ذاتیا لکلا الطرفین یعنی المقوم»

حد وسط باید ذاتی برای هر دو طرف باشد که مراد اکبر و اصغر است. یعنی «المقوم» تفسیر «ذاتی» است.

«و حین سمع قسمه الذاتی لم یعلم ان الذاتی فی کلا القسمین المستعملین هو المحمول بل حسب انه الماخوذ فی حد الوسط»

ما ذاتی را به دو قسم تقسیم کردیم در یک قسم گفته شد محمول، ذاتی موضوع است به این معنا که در تعریف موضوع اخذ می شود این، ذاتی مقوم بود مثلا گفته می شد «الانسان حیوان» و «کل حیوان جسم»، «فالانسان جسم».

در «الانسان حیوان» محمول، ذاتیِ موضوع است و در تعریف اخذ می شود در یک جای دیگر گفته شد محمول، ذاتی موضوع است اما موضوع یا مقوم موضوع در تعریفش اخذ می شود نگفتیم محمول در تعریف موضوع اخذ می شود بلکه محمول را ذاتی برای موضوع گرفتیم و گفتیم موضوع یا مقوم موضوع در تعریف محمول اخذ می شود. این ذاتی به معنای دوم «عارض» بود. یعنی در هر دو قسم، محمول را ذاتی قرار دادیم نه اینکه در یک قسم موضوع را ذاتی قرار دهیم و در یک قسم محمول را ذاتی قرار بدهیم. ولی در یک جا گفتیم محمول در تعریف موضوع اخذ می شود در آنجا از ذاتی، مقوم اراده شد. در یکجا گفته شد موضوع در تعریف محمول اخذ می شود در آنجا از ذاتی، عرض ذاتی اراده شده ولی این شخص «بعض ناس» عرض ذاتی را جزء ذاتی نیاورد. این شخص ذاتی را منحصر به مقوم کرد وقتی می گوید محمول، ذاتی موضوع است باید محمول را در تعریف موضوع اخذ کند. از طرفی در کبری هم می گوید اوسط ذاتی اکبر است پس باید اوسط هم در تعریف اکبر اخذ شود یعنی موضوع را در تعریف محمول اخذ کند. ما طوری تقسیم کردیم که در تقسیمات، در هر دو قسم، محمول ذاتی شد ولی فرق این بود که در یک قسم، محمول در تعریف موضوع اخذ شد و در قسم دیگر موضوع یا مقوم موضوع در تعریف محمول اخذ شد.

ص: ۱۵۲

این بعض ناس، ذاتی را دو معنا نکرده بلکه یک معنا گفته و می خواهد این دو قسم را درست کند ولی ما دو تا ذاتی درست کردیم و دو قسم درست کردیم و در یک قسم گفتیم محمول در تعریف اخذ می شود و در یک قسم گفتیم موضوع در تعریف اخذ می شود اما این بعض ناس، یک ذاتی بیشتر قائل نیست و آن، ذاتی به معنای مقوم است. یک جا می رسد که محمول را در تعریف اخذ می کند و یک جا می رسد که موضوع را در تعریف اخذ می کند. در جایی که موضوع را در تعریف محمول اخذ می کند موضوع، ذاتی می شود و دوباره نمی تواند محمول را در تعریف موضوع اخذ کند محمول نمی تواند ذاتی بگیرد یا باید موضوع را ذاتی محمول بگیرد یا محمول را ذاتی موضوع بگیرد چون ذاتی در اینجا به معنای مقوّم است حال یا این مقوم آن است یا آن مقوم این است و نمی شود هر دو مقوم همدیگر باشند. اگر این بعض ناس ذاتی را به دو معنا می گرفت اشکال نداشت. اما این بعض، ذاتی را به یک معنا می گیرد.

ادامه بحث اینکه آیا ذاتی باب برهان همان ذاتی باب ایساغوجی است/ بیان معنای ذاتی در باب برهان/ فصل اول/ مقاله دوم/ برهان شفا ۹۳/۰۷/۲۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه بحث اینکه آیا ذاتی باب برهان همان ذاتی باب ایساغوجی است/ بیان معنای ذاتی در باب برهان/ فصل اول/ مقاله دوم/ برهان شفا.

ص: ۱۵۳

«و حین سمع قسمه الذاتی لم یعلم ان الذاتی فی کلا القسمین المستعملین هو المحمول بل حسب انه الماخوذ فی الحد»(۱)

گفتیم که بعضی به خاطر اُنسی که با باب ایساغوجی داشتند ذاتی باب برهان را با ذاتی باب ایساغوجی یکی گرفتند همانطور که در باب ایساغوجی، ذاتی به معنای مقوّم است گمان کردند که در باب برهان هم ذاتی به معنای مقوّم است و اینها در کبرای باب برهان معتقد شدند که حد وسط، ذاتی اکبر است. در صغری قبول کردند که حد وسط، ذاتی اصغر است و حد وسط، محمول بود پس در صغری قبول داشتند که محمول، ذاتی موضوع است اما در کبری که رسیدند گفتند که حد وسط، ذاتی اکبر است و حد وسط در کبری، موضوع است پس نتیجه حرف آنها این می شود که موضوع، ذاتی محمول است. این مطلب را در آینده تعقیب می کنیم و یکی از اشکالاتی که وارد می کنیم با توجه به همین مساله است.

مصنف مشخص نکرده آن بعضی که ذاتی را به این معنا گرفته و به این مشکلات برخورد کرده چه کسی است؟ ولی به بنده گفتند که از بعضی حواشی استفاده شد و معلوم گردید که فرفوریوس است البته بنده حاشیه را ندیدم.

مطلب دیگری گفته شده بود و آن این است که ذاتی باب برهان را تقسیم کردیم و گفتیم منشاء این تقسیم در کلام ارسطو هست. این بعض که قولشان را نقل می کنیم قول ارسطو را دیده، اگر فرفوریوس باشد که او شارح کلام ارسطو است و لذا حرف را دیده ولی از تقسیمی که ارسطو کرده مطلب را طور دیگر فهمیده که مخالف آنچه است که ما فهمیدیم.

ص: ۱۵۴

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹،ص.۱۲۹، س۱، ط ذوی القربی.

ما اینطور گفتیم که محمول در همه جا ذاتی موضوع است ولی در بعضی جاها خود محمول در تعریف موضوع اخذ می شود. در اینجا که محمول، ذاتی موضوع است یعنی مقوم موضوع است لـذا در تعریف موضوع اخذ می شود اما در جای دیگر گفته شـد که موضوع یـا مقوم موضوع درتعریف محمول اخـذ می شود در اینجـا موضوع را ذاتی محمول گرفتیم ذاتی که به معنـای مقوم است ولی محمول را ذاتی بـاب برهان برای موضوع گرفتیم. محمول، ذاتی مقوم نشـد بلکه ذاتی باب برهان شـد. پس در جـایی که محمول در تعریف اخـذ می شود محمول، ذاتی به معنـای مقوم است و در جایی که موضوع در تعریف محمول اخذ می شـود درست است که موضوع در تعریف محمول اخـذ می شود درست است که موضوع در تعریف محمول اخـذ می شود زیرا ذاتیِ مقـوم برای محمـول است ولی محمـول، ذاتیِ مقـوم برای موضـوع نیست چون محمول در تعریف موضوع اخـذ نمی شود. بر عکس موضوع در تعریف محمول اخذ می شود پس چون محمول در تعریف موضوع اخذ نمی شود این محمول ذاتی به معنـای مقوم نیست ولی ذاتی بـاب برهـان است. این شـخص که قولش را الان نقل می کنیم ذاتی باب برهان را قبول نـدارد فقط ذاتی مقوم را قبول دارد پس او در جایی که موضوع در تعریف محمول اخـذ می شود باید موضوع را ذاتی محمول بگیرد و نمی توانـد محمول را ذاتی موضوع بگیرد چون در چنین جایی محمول اگر ذاتی است ذاتی باب برهان است و این شـخص، ذاتی باب برهان را قبول نـدارد بلکه ذاتی مقوّم را قبول دارد و محمول در چنین جایی، ذاتی مقوّم نیست پس باید ذاتی قرارش ندهد این شـخص در یک فرض محمول را ذاتی موضوع قرار می دهد و در یک فرض، موضوع را ذاتی محمول قرار می دهد اما تقسیم، این نبود.

ص: ۱۵۵

تقسیم به این صورت بود که محمول، ذاتی موضوع است و اصلا بحث از این نبود که موضوع، ذاتی محمول است ولی در یک جا محمول در تعریف موضوع اخذ می شود و در یک جا موضوع در تعریف محمول اخذ می شود ولی در هر دو حال آن که ذاتی است محمول می باشد. ما مانع نمی شویم در جایی که موضوع در تعریف محمول اخذ می شود موضوع را ذاتی گرفت ولی در باب برهان ما به موضوع کاری نداریم. در باب برهان تمام نظر ما به محمول است و محمول با موضوع سنجیده می شود. اگر دیدید که محمول در تعریف موضوع اخذ شد می گوییم محمول، ذاتی مقوم برای موضوع است. اگر دیدیدم موضوع در تعریف محمول اخذ شد گفته می شود محمول، ذاتی برهان برای موضوع است و گفته نمی شود که محمول، مقوم برای موضوع است در هر دو حال محمول ذاتی می شود ولی یکبار ذاتی مقوم و یکبار ذاتی برهان.

وقتی ارسطو، ذاتی را به دو قسم تقسیم می کند اینچنین می گوید که محمول، ذاتی است چه محمول در تعریف موضوع اخذ شود چه موضوع در تعریف محمول اخذ شود در هر دو حال محمول را ذاتی می گیریم نه موضوع را ولی این شخص در یک جا محمول را ذاتی می گیرد و در یک جا موضوع را ذاتی می گیرد پس از تقسیمی که ارسطو کرده بیرون می رود.

توضیح عبارت

ص: ۱۵۶

«و حین سمع قسمه الذاتی لم یعلم ان الذاتی فی کلا القسمین المستعملین هو المحمول»

بعد از لفظ «قسمه الذاتی» مطلبی را می گویم که به عنوان پاورقی بنویسید و آن عبارت این است «قسمه الذاتی الی المحمول الذی یوخذ فی حد موضوعه و المحمول الذی یوخذ الموضوع فی حده لم یعلم ان...» یعنی ذاتی را قسمت کردیم به دو چیز:

۱_ محمولی که در حد موضوعش اخذ می شود.

۲_ محمولی که موضوع در حدش اخذ می شود. یعنی ذاتی در هر دو، وصف محمول شد. این قسمت را قبلا در صفحه ۱۲۶ سطر ۱۹ «اللهم الا ان یقال.... من تلک الصناعه یوخذ فی حدودها» با دو عبارت بیان شد و گفته شد عبارت دوم را کانّه ارسطو گفته است.

ترجمه: وقتی این شخص می شنود قسمت شدن ذاتی به این دو محمول «که ماهم ذاتی را به این دو قسمت تقسیم می کنیم» دانسته نمی شود که ذاتی در هر دو قسمی که استعمال شدند «چه در قسم اول که محمول را ذاتی مقوم گرفته چه در قسم دوم که محمول را ذاتی برهان گرفته» ندانسته که محمول است «بلکه در یک قسم محمول را ذاتی گرفته و در یک قسم، موضوع را ذاتی گرفته با اینکه در آن قسمی هم که موضوع را ذاتی گرفته محمول ذاتی است ولی ذاتی مقوم نیست بلکه ذاتی برهان است».

«بل حسب انه الماخوذ فی الحد»

الف و لام در «الماخوذ» موصول است یعنی «الذی یوخذ فی الحد» و خبر برای «ان» است.

ص: ۱۵۷

ضمیر «انه» به «ذاتی» بر می گردد.

ما گفتیم ذاتی، محمول است او گفته ذاتی ماخوذ در حد است یعنی هر چه که ماخوذ در حد باشد ذاتی است. در قسم اول محمول، ماخوذ در حد موضوع است پس محمول، ذاتی است در قسم دوم موضوع، ماخوذ در حد موضوع است پس موضوع، ذاتی است.

«فظن ان القسمه هکذا ان من الذاتیات ما هو محمول ماخوذ فی حد موضوعه ومنه ما هو موضوع ماخوذ فی حد المحمول»

قسمتی که ارسطو کرده بود که در هر دو قسمش محمول مطرح بود این شخص به این صورت طرح کرده که در یک قسم، موضوع گفته و در یک قسم محمول گفته است.

«من» در «من الذاتیات» تبعیضیه است.

بعضی از ذاتیات، ذاتی است که محمول است اما چرا ذاتی است؟ چون «محمول ماخوذ فی حد موضوعه» و «کلما یوخذ فی الحد فهو ذاتی» نتیجه گرفته می شود که «فالمحمول ذاتی».

«و منه»: بعضی از ذاتی، موضوع است که ماخوذ در حد محمول است و کبری ضمیمه می شود که «کل ما یوخذ فی الحد فهو ذاتی» نتیجه گرفته می شود که «فالموضوع ذاتی».

«لیس انّ ذلک المحمول یکون ذاتیا للموضوع بل الموضوع»

«ذلک المحمول» یعنی محمولی که موضوع در حدش اخذ می شود نه محمولی که در حد موضوع اخذ می شود که قسم اول بود لذا این عبارت قید برای «منه ما هو موضوع ماخوذ فی حد المحمول» است یعنی درجایی که موضوع ماخوذ در حد محمول باشد اینچنین نیست که این محمول، ذاتی موضوع باشد بلکه موضوع، ذاتی محمول است یعنی در این قسم دوم فکر نکنید که محمول را ذاتی موضوع می گیرد چنانچه ما این کار را می کردیم بلکه او در این قسم دوم موضوع را ذاتی محمول می گیرد که خلاف آن چیزی است که ما انجام می دادیم. تا اینجا کلام بعض ناس تمام شد.

ص: ۱۵۸

«و قد رایت بعض المنتسبین الی المعرفه ممن کانت عباره هذا الانسان اقرب الی طبعه فَعَوَّل علیه فی المنطق فاعتقد جمیع هذا»

در نسخه ای «کان» آمده که ضمیر آن به «بعض المنتسبین» بر می گردد ولی اگر «کانت» باشد «عباره هذا الانسان» مبتدی و «اقرب الی طبعه» خبر است.

معنا این گونه می شود: از کسانی که عبارت فرفوریس به طبعشان نزدیکتر بود.

مصنف می فرماید بعضی از افراد هستند که منسوب به معرفتند یعنی به آنها گفته می شود که اینها با منطق آشنا هستند و عارف به منطق هستند یعنی افراد معمولی نیستند بلکه معروف به این هستند که عارف به منطق هستند یعنی جزء دانشمندان منطق به حساب می آیند. دیدم که این بعض به حرف همین شخص که از حق انحراف پیدا کرده متمسک می شود و به حرف او اعتماد می کند و چندین نکته بیان می کند. ما آن مطالب را می آوریم و بر آنها اشکال می کنیم.

مصنف، بعض المنتسبین را معین نکرده ولی شخصی به بنده گفت در بعض حواشی این شخص تعیین شده و اسمش فاضل کرمانی است.

ترجمه: دیدم بعض منتسبین به معرفت را از بین کسانی که اینچنین بودند که عبارت این انسان «که مراد فرفوریوس است» را به طبع خودش نزدیکتر دید «و حرف ارسطو را نپسندید» پس تکیه کرد بر قول این انسان در منطق «یعنی قول فرفوریوس را پسندید» و اعتقاد پیدا کرد به تمام آنچه که فرفوریوس گفته بود.

«فألزمه لزوم هذا المنهج ان قال»

«لزوم» فاعل برای «الزمه» است. ضمیر «الزمه» مفعول اول است و «ان قال» مفعول دوم است.

«هذا المنهج» یعنی راهی که فرفوریوس رفته.

«لزوم هذا المنهج»: بعض المنتسبین ملازم و همراه این منهج شده همراهی که انفکاک از این مذهب پیدا نمی کند.

ترجمه: ناچار کرد پیروی از این منهج فرفوریس، این شخصِ منتسب به معرفت را به اینکه اینچنین بگوید.

نکته: عبارت مصنف در اینجا به نظر ناقص می رسد زیرا تعبیر به «قد رایت» کرده و مفعول آن را نیاورده. زیرا مصنف نمی خواهد بگوید من چنین آدمی دیدم بلکه می خواهد بگوید من آدمی دیدیم که چنین می گفت لفظ «ان قال» از باب تنازع هم مربوط به «رایت» می شود هم مربوط به «الزمه» می شود یعنی عبارت «فالزمه لزوم هذا المنهج» را بردارید و عبارت به این صورت می شود «قد رایت بعض المتتسبین الی المعرفه عول علیه فی المنطق ان قال...»

«کل محمول ضروری غیر مفارق فهو مقوم»

مطلب اول: هر محمولِ ضروری، ذاتی است یعنی مقوم است. مراد از ضروری، محمولی است که برای موضوع ضرورت دارد و از موضوع، انفکاک نمی پذیرد. بعضی از محمول ها از موضوع جدانمی شوند ولی ما آنها را مقوم نمی دانیم مثلا مثلث، زوایای داخلیش برابر با دو قائمه است لذا گفته می شود که «کل مثلث ان الزوایاه الداخلیه مساو لقائمتین» این عبارتِ «مساو لقائمتین» محمولی است که از موضوع جدا نمی شود با وجود این،ذاتی برای آن نیست زیرا وقتی مثلث را معنا می کنید، به «مساو لقائمتین» معنا نمی شود بلکه گفته شود مثلث سطحی است که به توسط سه خطِ بسته احاطه شده این شخص می گوید هر محمولی که برای موضوعش ضروری بود و جدا نشد مقوم است. ما الان محمولی پیدا کردیم که ضروری برای موضوعش بود ولی مقوم نبود بله بعضی محمولاتِ ضروری، مقوم برای موضوعشان هستند ولی به نحو کلّی صحیح نیست. در اینجا دو موجبه کلیه می توان تصویر کرد:

ص: ۱۶۰

۱ ــ «کل ذاتی مقوم». این را فرفوریوس گفت و ما آن را قبول نکردیم زیرا ذاتی به دو قسم تقسیم می شود که یک قسمش مقوّم است و یک قسمش ذاتی باب برهان است و مقوّم نیست.

۲ ــ «کل ضروری مقوم». بحث ما در این مورد است که مصنف قبول ندارد زیرا هر محمول ضروری، مقوم برای موضوع نیست زیرا ضروری می تواند مقوم «یعنی فصل» باشد و می تواند مقوم نباشد و در عین حال ضروری باشد و جدا نشود.

«غیر مفارق»: این عبارت صفت تاکیدی یا توضیحی برای «ضروری» است. مراد از غیر مفارق، غیر مفارق از موضوع است. یعنی محمولی که از موضوع مفارقت نمی کند و در نتیجه ضروری است.

«و اَلّا معنی للخاصه التی تعم النوع کلَّه فی کل وقت»

«الّا» به معنای «ان قال» است و عطف بر «ان قال» است.

مطلب دوم: ما معتقدیم عرض خاص بر تمام افراد نوع حمل می شود چون خاصِ آن نوع است و در همه ازمنه هم حمل می شود مثلا فرض کنید که گفته می شود «الانسان له قوه الکتابه» نگو «له کتابه بالفعل». تمام افراد انسان، قوت کتابت را دارند و در همه ازمنه دارند. پس قوه کتابت عرض خاص برای انسان است و به تعبیری ضروری برای انسان و کلی باب برهان برای انسان است «کلی باب برهان این بود که هم برای همه افراد ثابت بود هم در همه ازمنه ثابت بود از طرفی ضروری هم هست ولی ذاتی مقوم نیست بلکه عرض خاص است».

ص: ۱۶۱

این شخصی که درباره اقوالش بحث می کنیم گفته در مورد این، اشتباه کردید و آنچه که فصل گرفتید در واقع عرض خاص است. چنین محمولی که برای تمام افراد موضوعش در تمام ازمنه ثابت باشد و منفک نشود فصل است نه عرض خاص. ما می گوییم عرض خاص است و او می گوید فصل است پس او عرض های خاص را به فصل بر می گرداند.

ترجمه: و گفته معنا ندارد که خاصه ای، همه افراد نوع را شامل شود آن هم در کل وقت شامل شود «چنین خاصه ای نداریم. این، در واقع فصل است شما خیال کردید خاصه است».

«و ان الخاصه مما لا یمتنع مفارقته»

مطلب سوم: عرض خاص، اختصاص به این نوع دارد ولی می تواند از نوع مفارقت کند، آن که نمی تواند مفارقت کند فصل است. پس عرض خاصه ای که همه افراد نوع را شامل شود «یعنی کلی باشد» و در همه وقت باشد «یعنی منفک نشود». لفظ «فی کل وقت» عبارت اخری همان «غیر منفک» است. یعنی در همه وقت بر نوع حمل شود یعنی هیچ لحظه ای جدا نشود.

ترجمه: معنا ندارد که عرض خاصی همه افراد نوع را شامل شود و در کل وقت باشد «یعنی ضروری باشد». بلکه خاصه، ضروری نیست و «مما یمتنع مفارقته» است یعنی می تواند از مفارقت کند ولی ضروری نیست.

توجه کنید که این شخص سه مطلب گفت که مطلب دوم و سوم با هم فرق دارند. مطلب دوم این است که همه خاصه هایی که شما می گویید به فصل بر می گردند مطلب سوم این است که در خاصه جدا شدنش از نوع امکان دارد. مصنف اینها را قبول ندارد و اجازه نمی دهد که خاصه از نوع جدا شود. مصنف تقریبا عرض خاص را عرض لازم می داند ولی این شخص می گوید عرض لازم نیست و می تواند جدا شود. آنچه که لازم است فصل می باشد.

خلاصه: مطلب اول این بود که هر ضروری که مفارقت نکند مقوم و فصل است. مطلب دوم این بود که آنچه که خاصه گرفتید و دیدید ضروری است و مفارقت نمی کند فصل می باشد نه خاصه. مطلب سوم این بود که شما اجازه نمی دهید خاصه از نوع مفارقت کند در حالی که مفارقتش ممتنع نیست و می تواند مفارقت کند. البته این سه مطلب ریشه آنها یکی است همان که گفت هر ضروریِ غیر مفارق، مقوم است. خاصه هایی را هم که ضروریِ غیر مفارق هست به مقوم بر گرداند. عرض خاص هم چون مقوّم ندید گفت ضروری نیست.

سوال: اعتماد بر این منهج و ملازمت با آن، منشاء پیدایش این سه قول شده اما چگونه ملازمه باعث پیدایش شده است.

جواب: منهج این بود که محمول را وقتی ذاتی می کرد که مقوّم باشد و مقوّم هم آن نیست که منفک نشود. توجه کنید که ذاتی «یعنی محمول باب برهان» را منحصر در ضروری می کرد. چون یک شرط محمول باب برهان، ذاتی بودنش بود و یکی، ضروری بودنش بود حال این دو الان یکی می شوند یعنی می گویند چون محمول مقوم است ذاتی است و ضروری است. الان از همین که ذاتی را مقوم قرار می دهد می رسد به اینجا که این محمولی که ذاتی است هم مقوم است و هم ضروری است. توضیح بیشتر بحث در جلسه آینده می آید.

ص: ۱۶۳

بررسـی کلام بعض منتسبین به معرفت درباره ذاتی باب برهان/ آیا ذاتی باب برهان همان ذاتی باب ایساغوجی است/ بیان معنای ذاتی در باب برهان/ فصل اول/ مقاله دوم/ برهان شفا ۹۳/۰۷/۲۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بررسی کلام بعض منتسبین به معرفت درباره ذاتی باب برهان/ آیا ذاتی باب برهان همان ذاتی باب ایساغوجی است/ بیان معنای ذاتی در باب برهان/ فصل اول/ مقاله دوم/ برهان شفا.

«و ان کون المثلث المتساوی الساقین ذا زاویتین متساویتین عند القاعده فصل لا خاصه»(۱)

گفتیم که بعضی ها معتقد بودند که ذاتی در باب برهان با ذاتی باب ایساغوجی یکی است همانطور که ذاتی باب ایساغوجی به معنای مقوم است ذاتی باب برهان هم به معنای مقوّم است. و آن ذاتی که عرض و لازمِ لا ینفک بود را قبول نکردند. سپس گفتیم بعض منتسبین به معرفت هم کلام این گروه را پسندیدند و توضیح دادیم که گوینده اصلی چنانچه بعضی از محشین تعیین کردند فرفوریوس بود و این شخص هم که تابع شده فاضل کرمانی بوده است.

فاضل کرمانی همین عقیده را از فرفوریوس گرفته سپس توضیح بیشتری داده و در توضیحش اینچنین گفته: هر محمولی که لازم موضوع است و از موضوع منفک نمی شود ذاتی موضوع به معنای مقوّم نیز هست. نمی توان آن محمول لازم را عرض خاص برای موضوع قرار داد محمولِ لازم حتماً مقوم و ذاتی برای موضوع است. در جایی که محمول می تواند لازم نباشد یعنی از موضوع منفک و مفارق شود و گاهی برای موضوع باشد و گاهی نباشد در آنجا می توان گفت عرض خاص است و الا در جایی که همیشه لازم موضوع است و از موضوع منفک نمی شود و به قول اینها فی کل وقتٍ برای موضوع حاصل است و منفک از موضوع نمی شود نمی توان گفت که عرض خاص است بلکه فصل است و مقوم و ذاتی است. این کلام فاضل کرمانی بود. این قانون کلی را فاضل کرمانی بیان می کند و قانون کلی مواردی دارد که به دو مورد مثال می زند که در این دو مورد همه حکم کردند به اینکه محمول، عرض خاص است اما ایشان می گوید عرض خاص نیست بلکه فصل است. ایشان می گوید هر محمولی که لازمِ لا ینفک موضوع باشد فصل و ذاتی و مقوم برای موضوع است و عرض خاص نیست.

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹،ص۱۲۹، س۸، ط ذوی القربی.

در این دو مثال محمولی که بر موضوع مترتب می شود محمولِ لازم و لا ینفک است پس طبق قانون باید گفت این محمول، فصل است و عرض خاص نیست اگر دیگران عرض خاص گرفتند مهم نیست. الان این دو مثال توضیح داده می شود:

مثال اول: می دانید که مثلث در یک تقسیم بندی به چهار قسم تقسیم می شود:

۱ ــ مثلث قائم الزاویه. به مثلثی گفته می شود که یک زاویه اش قائمه باشد و بیش از یک زاویه قائمه نمی تواند در مثلث وجود بگیرد چون مجموع زوایای سه گانه مثلث برابر دو قائمه است اگر دو زاویه آن را قائمه کنید برابر با دو قائمه می شود و

زاویه سوم اضافه بر دو قائمه می شود.

۲ــ مثلث متساوی الاضلاع. به مثلثی گفته می شود که هر سه ضلعش با هم مساوی باشد.

۳ ــ مثلث متساوی الساقین. به مثلثی گفته می شود که دو ساقش با هم مساوی است.

۴ ــ مثلث مختلف الاضـلاع. که می توانـد قائم الزاویه باشـد و نمی توانـد متساوی الساقین یا متساوی الاضـلاع باشد مثلث قائم الزاویه می توانـد متساوی الساقین باشـد و نمی توانـد متساوی الاضـلاع باشـد چون در قائم الزاویه ضـلعی که مقابل زاویه قائمه است که اسـمش وتر می باشـد بلنـدتر از هر یـک از دو ضـلع دیگر است بله مثلث قائم الزاویه می توانـد مثلث متساوی الساقین باشد.

در مثلث متسـاوی السـاقین گفته می شـود که زاویه مجـاور دو سـاق بـا هم مسـاوی انـد یعنی بین این سـاق و قاعـده، زاویه ای تشکیل می شود و بین آن ساق دیگر و همین قاعده زاویه دیگر تشکیل می شود این دو زاویه تشکیل شده هر دو با هم مساوی انـد که هر دو، زاویه سـاقین انـد یـا زاویه های موجود عنـد القاعـده انـد این مطلب در شـکل ۵ مقـاله اول کتـاب تحریر اصول اقلیـدس اثبات شده است. این،حکم مثلث متساوی الساقین است حال گفته می شود «کل مثلث متساوی الساقین فزاویتا ساقیه او زاویتـا قاعـدته متساویین» این محمول از آن موضوع جـدا نمی شود یعنی هر مثلث متساوی الساقینی این حکم و این محمول را دارد.

محمول، لازمی است که از موضوع منفک نمی شود فاضل کرمانی طبق قاعده‌های که جعل کرده باید این «تساوی دو زاویه قاعده یا تساوی دو زاویه دو ساق» را فصل برای مثلث متساوی الساقین قرار دهد و فصل هم قرار داده اما دیگران عرض خاصه گرفتند.

توضیح عبارت

«و ان کون المثلث المتساوی الساقین ذا زاویتین متساویتین عند القاعده فصل لا خاصه»

«کون المثلث» اسم «انّ» اسم و «فصل» خبر است. عبارت عطف بر قبل است یعنی «الزمه ان قال ان کون المثلث...».

پیروی از فرفوریوس، فاضل کرمانی را ملزم کرده که چنین بگوید اینکه مثلث متساوی الساقین دارای دو زاویه متساوی است و آن دو زاویه مساوی همان دو زاویه عند القاعده هستند، چنین محمولی فصل است نه عرض خاصه.

«و ان کون کل مثلث ذا زوایا مساویه لقائمتین فصل لا خاصه»

«فصل» خبر برای «انّ» است.

مثال دوم: در هر مثلثی که به هر کدام از آن ۴ قسم مذکور باشد که بیان شد سه زاویه داخلی اش برابر با دو قائمه است. به این صورت گفته می شود «کل مثلث فمجموع الزوایا الداخلی مساویه لقائمتین» این محمول از این موضوع جدا نمی شود پس به نظر فاضل کرمانی این محمول هم باید فصل باشد نه عرض خاصه در حالی که دیگران گفتند عرض خاصه است. تساوی سه زاویه داخلی مثلث با دو قائمه، مدعای دوم شکل ۳۲ مقاله اول کتاب تحریر اصول اقلیدس است و در آنجا اثبات می شود.

ص: ۱۶۶

ترجمه: هر مثلثی اینگونه است که دارای سه زاویه داخلی است که این سه زاویه داخلی مساوی با دو قائمه است.

«و ان هذه مقومات لموضوعها»

«هذه»: این دو محمولی که گفته شد و نظر این دو محمول که از موضوع خودشان جدا و منفک نمی شوند مقومات برای موضوع خودشان هستند و ذاتی هستند و عارض نیستند.

صفحه ۱۲۹ سطر ۱۰ قوله «و مع ذلک»

تا اینجا کلام فاضل کرمانی توضیح داده شد و در ضمن اشکال هم بر او شد که اعراض خاصه را باید به فصل بر گرداند و به نظر ما عرض خاصی باقی نمی ماند همه عرض خاص ها فصل می شود و هم کلیات خمس به هم می خورد.

این اشکالی بود که از درون کلام این شخص در می آید ولی تا اینجا مصنف نخواست که بر او اشکال کند اگر چه مشیر به اشکال بود. از عبارت «و مع ذلک» شروع به اشکال می کند البته اگر عبارت قبل مشیر به اشکال باشد عبارت «و مع ذلک» اشکال دوم می شود.

بیان اشکال: چند مطلب را فاضل کرمانی کنار هم گذاشته و نتیجه گرفته ولی این مطلب ها با هم تنافی دارند و ناسازگارند ولی ایشان متوجه این ناسازگاری نبودند. در جلسه اسبق بیان کردیم که ایشان حد وسط را علت برای اکبر می داند. در صغری حد وسط، محمول است و اصغر، موضوع است و این حد وسط، ذاتی موضوع می شود و در تعریف موضوع اخذ می شود. این مطلب را هم فاضل کرمانی قبول دارد هم ما قبول داریم ولی وقتی وارد کبری می شود چون حد وسط در کبری، موضوع است و اکبر، محمول است باید محمول را ذاتی بگیرد ولی به سراغ موضوع می رود و می گوید موضوع، ذاتی محمول است چون موضوع، حد وسط است و حد وسط، علت است و علت منفک نمی شود پس مثل مقوم های دیگر است ولی قبلا فرفوریوس اشاره کرد که ما علت فاعلی و علت غایی را کار نداریم بلکه علت مادی و صوری را کار داریم. علتِ مادی و صوری هم علت هستند و هم مقوم و ذاتی اند. ایشان حد وسط را علت اکبر می گیرد پس حکم می کند به اینکه حد وسط، ذاتی اکبر است و لا ینفک از اکبر و مقوم اکبر است چون در تعریف اکبر اخذ می شود.

سپس این بیان را می کنـد که معلول، مقوم علت نیست «اما علت، مقوم معلول است» از این مطلب این نتیجه گرفته می شود که اکـبر مقـوم اوسـط نیست. چـون اوسـط، علت بـود و اکـبر، معلول بود. علت، مقوم معلول است و معلول، مقوم علت نیست پس اوسـط، مقـوم اکـبر است و اکـبر، مقوم اوسـط نیست. پس ثـابت شـد که اکـبر مقوم اوسـط نیست. ولی ایشـان هر محمولی در مقـدمات برهـانی را لاـزم موضوع و لاـ ینفـک از موضوع قرار داد و نـتیجه گرفت که محمول، مقوم است در کـبری هم اکـبر، محمـول است پس بایـد مقـوم و ذاتی باشـد. پس اکـبر چون محمول است مقوم و ذاتی است و چون معلول است بایـد مقوم و ذاتی نباشـد. پس ایشـان اکبر را هم ذاتی گرفته هم غیر ذاتی گرفته که این تهـافت در کلامش است. گذشـته از این، دور لازم می آید چون اوسط را علت و ذاتی اکبر می گیرد پس اوسط را می توان در تعریف اکبر اخذ کرد چون مقوّم است و مقوّم در تعریف متقوّم اخـذ می شود پس اوسـط، مقوم شـد. اکبر هم بـا این بیـانی که گفته شـد ذاتی شـد و مقوم اوسـط می شود پس اوسـط، مقوم اکبر است از بـاب اینکه علت است و اکبر هم مقوم اوسط است از باب اینکه محمول لا ینفک است لازم می آید که این دو هر کدام مقوم دیگری باشند یعنی این در تعریف آن اخذ شود و آن در تعریف این اخذ شود و دور لازم می آید.

توضیح عبارت

«و مع ذلک»

علاوه بر اینکه گفتیم خاصه را امری می گیرد که جایز المفارقه از معروفش است و نتیجه اش این شد که در این دو مثالی که زده شد محمول راخاصه نگیرد.

«فیجعل الحد الا وسط عله موجبه للاکبر»

علاوه بر این اشکالی که کردیم این اشکال است که این بعض منتسبین، حد اوسط را علت موجبه اکبر قرار داده است.

«حتی یکون البرهان برهانا»

در برهان شدن برهان، این مطلب لازم است که حد وسط، علت برای اکبر باشد.

«و یعترف ان ذلک کثیرا ما یکون مساویا»

«ذلک»: حد وسط

مساویا: یعنی مساویا للاکبر

اعتراف دارد که حد وسط در اغلب اوقات مساوی با اکبر است و اکبر معلول است و حد وسط، علت است پس این علت مساوی با معلول است مراد از مساوی، مساوی در صدق است حاشیه ای که مرحوم سید احمد علوی بر این قسمت دارد اینگونه است «یعنی ان ذلک الا وسط مساویا للاکبر صدقا علی الاکثر» که لفظ «علی الاکثر» همان «کثیرا ما» است که مصنف فرموده است.

علت تساوی را مرحوم سید احمد علوی بیان می کند که بیان خوبی است و آن این است که اوسط را علت برای اکبر می گیرد و علت و معلول با هم تلازم دارند پس هر جا علت صدق کند معلول صدق می کند و هر جا معلول صدق کند علت صدق می کند. یعنی تساوی در صدق دارند به خاطر اینکه علت و معلول اند.

ص: ۱۶۹

لازم گاهی اعم از ملزوم می شود اما معلول همیشه مساوی با علت تامه است «مراد تساوی در صدق است» یعنی هر جا علت بیاید معلول هم می آید هر جا معلول باشد علت هم هست.

تساوی در صدق دو معنا دارد:

۱ ــ دو کلی داریم که مصداقشان یکی است.

۲ــ هر وقت این صدق کند دیگری هم صدق می کند.

مراد ما معنای دومی است مراد این نیست که بر هر چیزی که علت صدق می کند بر همان چیز معلول هم صدق کند و بر هر چیزی که معلول صدق می کند بر همان چیز علت هم صدق کند. این تساوی در ما نحن فیه نمی آید و در اینجا غلط است بلکه مراد این است که هر جا علت، صدق کرد یعنی وجود یافت معلول هم صدق کند و وجود یابد.

بیان کردیم که لازم «یعنی معلول» گاهی لازم اعم است و لازم اعم ممکن است صدق کند در حالی که علت خاصش صدق نمی کند بله اصل علت صدق می کند ولی ملزوم خاصش صدق نمی کند مثلا فرض کنید اتاق روشن است علت روشنی اتاق ممکن است طلوع خورشید باشد و ممکن است روشن کردن شمع و امثال ذلک باشد اگر طلوع خورشید نفی شود روشنی اتقا نفی نمی شود ولی اگر روشنی اتاق نفی شود همه روشن کننده ها از جمله خورشید نفی می شوند. در لازمِ مساوی مثل این که طلوع خورشید با وجود نهار ملاحظه شود که طلوع خورشید ملزوم می شود و وجود نهار لازم است و این دو مساوی اند هر گاه یکی نفی شود دیگری نفی می شود و هر گاه یکی اثبات شود دیگری هم اثبات می شود. در جایی که علت و معلول مساوی اند یعنی لازم، لازم مساوی برای ملزوم است که کثیراً اینچنین است تساوی هست. در جایی که لازم اعم از ملزوم باشد تساوی نیست و صدق هم نیست یعنی ممکن است که علت صدق نکند ولی معلول صدق کند. کثیراً تساوی در صدق است چون لازمِ مساوی زیاد است و لازم اعم کم است. پس کثیرا ما تساوی بین علت و معلول است و اگر تساوی باشد یعنی هر وقت این صدق کن آن هم صدق می کند پس هر گاه حد وسط صدق کرد اکبر هم صدق می کند چون حد وسط را علت و اکبر را معلول گرفت.

ص: ۱۷۰

هر گاه حد وسط صدق کرد اکبر هم باید صدق کند پس اکبر از حد وسط جدا نمی شود. اگر جدا نشود به قول شما ذاتی مقوم می شود. هم اکبر، ذاتی مقوم برای اوسط شد هم اوسط به تصریح خودتان ذاتی مقوم برای اکبر شد و اشکالی که بیان کردیم می آید و دور لازم می آید یا باید محمولات تمام براهین را مقوم بدانید.

ادامه بررسی کلام بعض منتسبین به معرفت/ آیا ذاتی باب برهان همان ذاتی باب ایساغوجی است/ بیان معنای ذاتی در باب برهان/ فصل اول/ مقاله دوم/ برهان شفا ۹۳/۰۷/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه بررسی کلام بعض منتسبین به معرفت/ آیا ذاتی باب برهان همان ذاتی باب ایساغوجی است/ بیان معنای ذاتی در باب برهان/ فصل اول/ مقاله دوم/ برهان شفا.

«و یعترف ان کل مقوم عله و ان المعلول لیس بمقوم»(۱)

اشکالی بود که بر بعض منتسبین به معرفت بود و مراد از او فاضل کرمانی بود. شاید بتوان این اشکال را اشکال دوم گرفت. قبل از «و مع ذلک» اگر چه قلم مصنف، قلم اشکال نبود ولی اشعار به اشکال داشت از «و مع ذلک» اشکال دوم شروع می شود.

اشکال دوم: اشکال دوم این است که شما در کلامتان دو حرف مختلف زدید که هر کدام دیگری را نفی می کند یعنی در کلامتان چیزی بود که کلام دیگری از خودتان را نفی می کرد و آن کلام دیگر هم این کلامتان را نفی می کند.

ص: ۱۷۱

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹،ص۱۲۹، س۱۱، ط ذوی القربی.

شما گفتید که «حد وسط علت برای اصغر است» این را هم شما و هم ما قبول داریم زیرا حد وسط در صغری، محمول و مقوم برای اصغر است. سپس در کبری گفتید حد وسط علت برای اکبر است. این حرف را ما نگفتیم ولی شما گفتید. شما موضوع را علت برای محمول گرفتید پس موضوع را ذاتی گرفتید پس موضوع را مقوم گرفتید. ما در کبری محمول را ذاتی می گیریم ولی چون محمول، مقوم موضوع نیست ذاتی را ذاتی باب برهان قرار می دهیم نه ذاتی باب ایساغوجی. ما محمول را ذاتی موضوع قرار می دهیم و می گوییم موضوع در تعریفش اخذ می شود یعنی حد وسط، ذاتی به معنای مقوم گرفته می شود اما کبری ذاتی به معنای ذاتی باب برهان گرفته می شود شما حد وسط را مثل ما ذاتی مقوم گرفتید و گفتید در تعریف محمول که اکبر است اخذ می شود تا اینجا را درست گفتید ولی بعداً ادعا می کنید که محمول هم ذاتی موضوع است یعنی اکبر هم ذاتی اوسط است و ذاتی را به معنای مقوم می گیرید. ما هم قبول داریم که محمول ذاتی اوسط است ولی مراد ما ذاتی باب برهان است ولی شما ذاتی باب ایساغوجی اراده می کنید پس محمول، مقوم برای موضوع می شود یعنی اکبر، مقوم برای اوسط می شود در حالی که اوسط هم مقوم برای اکبر بود پس هر یک از این دو، مقوم برای دیگری می شوند و دور لازم می

آید.

ص: ۱۷۲

مصنف در این عبارت، دور را مطرح نمی کند بلکه تنافی در مذهب گوینده را بیان می کند. «دور در آخر صفحه ۱۲۹ بیان می شود» از یک طرف می گوید اکبر معلول برای اوسط است و از طرف دیگر می گوید معلول مقوّم نیست نتیجه این دو این می شود که اکبر مقوم برای اوسط و ذاتی برای آن نیست از طرفی ایشان اکبر را محمول گرفت و محمول را ذاتی و مقوم به حساب آورد پس دو مدعا را ادعا می کند که با هم نمی سازد:

۱ـ اکبر را معلول قرار می دهد.

۲ ـ اکبر را محمول قرار می دهد.

وقتی اکبر را معلول قرار داد معلول نمی تواند مقوم باشد زیرا علت، مقوم معلول است نه اینکه معلول مقوم علت باشد. حد وسط مقوم اکبر است و اکبر که معلول است نمی تواند مقوم حد وسط باشد و الا ـ دور لازم می آید. از طرفی هم اکبر را محمول مقدمه برهان قرار می دهد و می گوید محمول در مقدمات برهانی، ذاتی و مقوم موضوع است پس اکبر باید ذاتی و مقوم باشد. یکبار اکبر را توصیف به معلولیت می کند می کند و مقومیت را از آن می گیرد و یکبار اکبر را توصیف به محمولیت می کند و مقومیت را به آن می دهد. پس اکبر هم مقوم می شود هم غیر مقوم می شود هم ذاتی و هم غیر ذاتی می شود.

ما هم اکبر را معلول می دانیم و حد وسط را علت و مقوم می دانیم و می گوییم در تعریف اکبر اخذ می شود یعنی موضوع در تعریف محمول اخذ می شود پس معلوم می شود که موضوع مقوم محمول است که می تواند در تعریفش اخذ شود یعنی حد وسط مقوم اکبر است و اکبر معلول و محمول است همان دو عنوانی که این شخص به اکبر می دهد ما هم می دهیم ولی ما می گوییم اکبر، معلول است پس ذاتیِ مقوم نیست و اکبر، محمول است پس ذاتی باب برهان است. آن ذاتی که از اکبر نفی می شود مقومیت است و آن ذاتی که برای اکبر اثبات می شود ذاتی باب برهان است و ذاتی باب ایساغوجی نفی می شود. لذا حرف ما صحیح است اما آن شخص که ذاتی باب برهان را قبول ندارد وقتی می گوید اکبر ذاتی نیست یعنی مقوم نیست و وقتی می گوید اکبر ذاتی است یعنی مقوم هست.

ص: ۱۷۳

توضیح عبارت

«و مع ذلک»

ترجمه: علاوه بر اشکال قبلی «اشکال قبلی این بودکه ایشان خاصه را ارجاع به فصل می داد و یک توجیه دیگری برای عرض خاص داشت که ما آن توجیه را قبول نداشتیم».

«فیجعل الحد الاوسط عله موجبه للاکبر حتی یکون البرهان برهانا»

این بعض منتسبین به معرفت حد وسط را علت موجبه برای اکبر قرار می داد «به شهادت اینکه در تعریف اکبر اخذ می شود پس علت در تعریف اکبر اخذ می شود ولی علت مادی یا علت صوری است» تا برهان، برهان شود «یعنی قیاس، قیاس برهانی شود و الا اگر اینچنین نباشد قیاس، قیاس برهانی نیست».

«و یعترف ان ذلک کثیراً ما یکون مساویا»

ذلک: «حد وسط».

معترف است که حد وسط کثیراً مّا مساوی با اکبر است یعنی اکبر معلول عام و لازم عام نیست بلکه لازم مساوی است، توضیح این درجلسه قبل آمده «تا اینجا چون اوسط در تعریف اکبر اخذ شد پس اوسط مقوم برای اکبر شد».

«و یعترف ان کل مقوم عله و ان المعلول لیس بمقوم»

اعتراف می کند که مقوم، علت است «پس اوسط علت برای اکبر است و اکبر معلول است» و معلول مقوم نیست یعنی اکبر مقوم نیست.

«فیکون الاکبر المعلول لیس مقوما بل لازما و قد فرضه محمولا ذاتیا بمعنی المقوم»

خود مصنف نتیجه می گیرد اکبر که معلول شد مقوم نیست بلکه لازم است «چون این شخص گفت معلول، مقوم نیست و چون اکبر معلول است پس مقوم نیست» در حالی که آن اکبر را فرض کرده بود محمول ذاتی به معنای مقوم است «نه اینکه محمول ذاتی به معنای باب برهان که ما می گوییم» این، تهافت است.

«و منع ان یکون لازمٌ غیرَ مقوم»

در اشکال دوم تهافت به این صورت توضیح داده شد که اکبر، هم ذاتی است و هم ذاتی نیست و به تعبیر دیگر، هم مقوم است و هم مقوم نیست چون به اکبر دو عنوان داد:

۱_ معلولیت

۲_ محمولیت.

معلولیت را نسبت داد و از آن نتیجه گرفت که اکبر، ذاتی و مقوم نیست محمولیت را به اکبر نسبت داد و از آن نتیجه گرفت که اکبر، ذاتی و مقوم هست و تناقض به وجود آمد.

حال توجه کنید که باز هم می خواهیم تنافی و تهافت و تناقض در کلامش درست کنیم ولی از راه دیگر درست کنیم لذا عبارت «و منع...» دنباله اشکال دوم یا بگو همان اشکال دوم با بیان دیگر است.

این شخص گفت «فیکون الاکبر المعلول لیس مقوما بل لازما» یعنی برای اکبر عنوان لازمیت قائل شد. لازمیت یعنی اکبر از اوسط مفارقت نمی کند یعنی در هر وقتی برای اوسط لازم است و ایشان قبلا گفت چیزی که برای اوسط همیشه ثابت است فصل است نه عرض خاص. پس اکبر را فصل برای وسط گرفت. و فصل همان ذاتی است. یعنی عنوان ذاتی بودن رابه اکبر داد در عین حال به خاطر معلول بودن ذاتی بودن و مقوم بودن را از اکبر گرفت. دو عنوان به اکبر داد «قبلا هم دو عنوان معلولیت و محمولیت داده بود که با هم نمی ساختند» که یکی معلولیت و یکی لازمیت است هم می گوید اکبر، معلول است پس ذاتی است هم می گوید اکبر، لازم است «و چون این شخص قائل به عرض خاص نبودو لازم را با فصل تطبیق می کرد لذا اگر اکبر، لازم است» پس باید فصل باشد و فصل یعنی ذاتی و مقوم است. پس چون معلول است ذاتی مقوم نیست و چون لازم است ذاتی مقوم هست و دوباره همان تناقض بر می گردد.

ص: ۱۷۵

ترجمه: اجازه نداد که یک شیء لازم، غیر مقوم باشد «یعنی گفت هر چه لازم هست مقوم می باشد».

«و مع ذلک فان المقدمه تکون ذاتیه و محمولها لیس بذاتی بمعنی المقوم»

مراد از «المقدمه»، کبری است.

با توجه به اینکه لازم باید مقوّم باشد گفت مقدمه کبری، ذاتی است در عین حال محمولش که اکبر است چون معلول است ذاتی به معنای مقوم نیست ولی این شخص اعتراف دارد که معلول گاهی از علت لازم می آید اما لزوم دائمی که از آن علت مفارقت نمی کند یا لزوم دائمی که این لزوم از معلول مفارقت نمی کندیعنی معلول همیشه همراه علت هست و از علت جدا نمی شود. و اگر لازم است پس مقوم می شود در حالیکه محمول این مقدمه که اکبر است به خاطر معلول بودن مقوم نبود. هم معلول است و هم لازم است . معلول است و مقوم نیست. لازم است و مقوم هست. ما می گوییم لازم است و ذاتی است و لو مقوم نیست. و می گوییم محمول است باز هم ذاتی است و لو مقوم نیست.

معلول است یعنی مقوم نیست ولو ذاتی هست. ما فقط به خاطر معلولیت، مقوم بودن را حذف کردیم ولی ذاتی بودن، آن هم ذاتی باب برهان را قبول کردیم. این اکبر، لازم و محمول است به این دو جهت، ذاتی باب برهان است ولی معلول است به این جهت، ذاتی باب ایساغوجی نیست.

ترجمه: مقدمه«یعنی کبری» باید ذاتی باشد در حالی که محمولش ذاتی به معنای مقوم نیست «چون محمول، معلول شد و معلول، ذاتی مقوم نیست».

ص: ۱۷۶

«و یعترف ان المعلول ربما کان لازما عن العله دائما لا یفارقه»

و معترف است که معلول، گاهی لازم از علت است دائماً، و مفارقت از علت یا لزوم نمی کنـد پس بایـد علت، ذاتی باشد پس باید مقوم باشد.

«و ایضا فانه مع قوله ذلک یعترف ان مثل المساوی زوایاه لقائمتین ان کان مقوما لمثل المثلث فلایکون المثلث مقوما له»

اشکال سوم: بعض منتسبین به معرفت با اینکه معلول را لازم علت می دانـد می گویـد در این مثالی که قبلا خواندیم که مثلث زوایـای داخلیش برابر بـا دو قـائمه است می گویـد «تسـاوی زوایـا با دو قائمه» که محمول قرار گرفته مقوم مثلث است چون از مثلث جـدا نمی شود وقتی که این تساوی، مقوم مثلث شـد دیگر مثلث نمی تواند مقوم این تساوی باشد و الا دور لازم می آید پس نمی توان مثلث را در تعریف این محمول اخـذ کرد در حـالی که اخـذ می شود. این، همان دور است که قبلا به آن اشاره شد. زیرا ایشان به اعتباری اکبر را مقوم اوسط می گیرد و به اعتباری اوسط را مقوم اکبر می گیرد و این دو هر دو مقوم هم می شونـد. در این صورت یـا دور لازم می آیـد یـا مـا هو المقـدم، موخر می شود و مـا هو الموخر، مقـدم می شود که این «ما هو المقدم، موخر می شود و ما هو الموخر، مقدم می شود» محذور دور است.

«ذلک»: یعنی ان المعلول ربما کان لازما عن العله دائما لایفارقه». مرحوم سـید احمـد علوی این طور فرموده «اشاره الی ان لازم الشی مقوّمه» که عبارت مصنف را خلاصه کرده است.

ص: ۱۷۷

ترجمه: علاوه بر این که می گوید لازم شـیء، مقوم شیء است اعتراف می کند که مثلِ «المساوی زوایاه لقائمتین» که محمول برای مثلث قرار می گیرد اگر مقوم برای مثلث باشـد پس مثلث مقوم او نخواهـد بود «دو چیز نمی تواند مقوم یکدیگر باشـند و الا دور لازم می آید».

لان المقوم علیه و الشی لا یکون للشی الواحد علیه و معلولا الا سبیل العرض»

چرا این دو مقوم یکدیگر نیسـتند چون مقوم، علت است و اکبر اگر مقوم مثلث شد علت مثلث می شود و اگر مثلث مقوم شود اکبر، معلول و متقوّم می شود و یک شی نمی تواند هم علت و هم معلول باشد یعنی اکبر نمی تواند هم علت برای اوسط و هم معلول برای اوسط باشد. بله می تواند علت برای چیزی و معلول برای چیز دیگر باشد.

ترجمه: شـیئی برای شی واحد علت و معلول نیست «ولی شیئی برای دو شیء می تواند علت و معلول باشد» مگر به سبیل عرض «توضیح آن درجلسه بعد می آید».

ادامه بررسی کلام بعض منتسبین به معرفت/ آیا ذاتی باب برهان همان ذاتی باب ایساغوجی است/ بیان معنای ذاتی در باب برهان/ فصل اول/ مقاله دوم/ برهان شفا ۹۳/۰۷/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه بررسـی کلام بعض منتسبین به معرفت/ آیـا ذاتی بـاب برهان همان ذاتی باب ایساغوجی است/ بیان معنای ذاتی در باب برهان/ فصل اول/ مقاله دوم/ برهان شفا.

ص: ۱۷۸

«و ایفا فانه مع قوله ذلک یعترف ان مثل المساوی زوایاه لقائمتین ان کان مقوما لمثل المثلث فلایکون المثلث مقوما له»(۱)

گفتیم که بعضـی ها معتقـد شدند که ذاتی باب برهان همان ذاتی باب ایساغوجی است و سـپس بعض دیگر هم که منتسبین به معرفت هسـتند از او تقلیـد کردند ما کلام این بعض منتسبین به معرفت را ذکر می کردیم و اعتراضاتی که بر او وارد بود را می آوردیم دو اعتراض بیان شد که اعتراض دوم به دو بیان ذکر شد حال با عبارت «و ایضا» اعتراض سوم را بیان می کند.

این گوینـده که اسـمش فاضـل کرمانی است از طرفی اعتراف دارد که معلول، گاهی معلولِ لازم است و از علت مفارقت نمی کند قبلا بیان کردیم چیزی که لازم شـیئی باشد و مفارقت از آن شیء نکند به نظر این شخص، مقوم آن شیء خواهد بود پس اگر معلـول، لازـمِ غیر مفـارق باشـد در عین معلـول بودن بایـد علت هم باشـد. اگر محمول، معلولِ موضوع است و از موضوع، مفارقت نمی کند پس باید مقوم هم باشد یعنی معلول، مقوم موضوع باشد در حالی که موضوع، علت آن است در این صورت لازم می آید که محمول، علت برای موضوع شود و موضوع هم علت برای محمول شود و دور لازم می آید ما در چنین جایی، محمـول را لاـزم و ذاتی می گیریـم امـا نه اینکه ذاتی مقـوّم بگیریم نه ذاتی که علت است بلکه ذاتی که لاـزم است می گیریم ولی این شـخص که به ذاتی لاـزم معتقـد نبود چون ذاتی را منحصـر در مقوّم می کرد پس او بایـد این لاـزم را ذاتی به معنـای

مقوّم بگیرد نه ذاتی باب برهان، در این صورت اشکال بر او لازم می آید که ذاتی باب برهان علت است یعنی معلول را علت برای علتش قرار می دهد و این دور است.

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹،ص۱۲۹، س۱۴، ط ذوی القربی.

الان دور را متوجه شدیم ولی الان می خواهیم به بیانی که مصنف وارد شده وارد بشویم. مصنف به این صورت بیان می کند:

این شخص اعتراف دارد به اینکه معلول گاهی لازم علت است و از علت هرگز مفارقت نمی کند و ادامه نمی دهد که اگر مفارقت نکرد ذاتی می شود و اگر ذاتی شد علت خواهد شد و اگر علت شد علت برای علت خودش می شود و دور لازم می آید. سپس مصنف می گوید علاوه بر این، اعتراف دارد به اینکه در مثال «المثلث مساوٍ زوایاه لقائمتین» که در این جمله لفظ «مثلث» موضوع است و «مساوٍ زوایاه لقائمتین» محمول است قبول می کند که محمول، مقوم موضوع است یعنی «مساوٍ زوایاه لقائمتین» مقوم مثلث است و نتیجه اش این می شود که پس مثلث، مقوم این محمول نیست چون اگر مثلث هم مقوم باشد دور است وقتی این محمول، مقوم موضوع است موضوع نباید مقوم محمول باشد یعنی مثلث نباید مقوم «مساو زوایاه لقائمتین» باشد در حالی که واضح است که مثلث، مقوم «مساو زوایاه لقائمتین» است. خود فرفوریوس هم گفته بود که حد وسط، مقوم است یعنی هم ذاتی اصغر و هم ذاتی اکبر بود الان حد وسط در کبری، موضوع قرار گرفته یعنی به این صورت گفته می شود «هذا مثلث» و «کل مثلث فان زوایاه مساو لقائمتین»، «فهذا زوایاه مساو لقائمتین». کبری را ملاحظه کنید که مثلث، حد وسط و موضوع است و «مساو لقائمتین» محمول و اکبر است. حال این شخص اعتراف دارد به اینکه این محمول که اکبر است ذاتی و مقوم برای اوسط است پس نمی تواند اوسط را که مثلث است و موضوع قرار گرفته ذاتی قرار بدهد و مقوم برای محمول قرار دهد و الا دور لازم می آید در حالی که ذاتی قرار داد.

ص: ۱۸۰

کلام این شخص یا تناقض در آن است یا مستلزم دور است «اگر بگوید حد وسط علت است دور لازم می آید و اگر بگوید حد وسط علت نیست با کلامش که قبلا گفته بود حد وسط علت است مناقض می شود».

توضیح عبارت

«و ایضا»

اشکال بعدی این است.

«فانه مع قوله ذلک یعترف ان مثل المساوی زوایاه لقائمتین ان کان مقوما لمثل المثلث فلا یکون المثلث مقوما له»

ضمیر «فانه» به بعض منتسبین «یعنی فاضل کرمانی» بر می گردد. «ذلک»: مقولِ قول است و اشاره به عبارت «ان المعلول ربما کان لازما عن العله دائما لایفارقه» دارد که در سطر ۱۴ صفحه ۱۲۹ ذکر شد.

فاضل کرمانی با اینکه می گوید معلول، لازم است اعتراف می کند که مثلِ «مساو زوایاه لقائمتین» اگر مقوم مثلث باشد و علت برای مثلث باشد مثلث، مقوم و علت این «مساو زوایاه لقائمتین» نیست. «محمول که لفظ _ مساو زوایاه لقائمتین _ است مقوم و علت است پس ذاتی است پس مثلث باید مقوم برای مساوٍ زوایاه لقائمتین نباشد» اعتراف به این مطلب می کند در حالی که در اینجا تناقض درست می شود در عبارت قبل تناقض بود. در عبارت قبل، فرفوریوس گفته بود و فاضل کرمانی هم قبول کرده بود. فرفوریوس در صفحه ۱۲۸ سطر ۲۱ گفته بود «و قال ان الحد الاوسط یکون ذاتیا لکلا الطرفین یعنی المقوم» که حد اوسط ذاتی هر دو طرف است و ذاتی هم به معنای مقوم بود و مقوم هم به معنای علت است پس حد وسط را علت می گرفت.

ص: ۱۸۱

در آنجا گفت حد وسط «مثلا مثلث» علت است اما اینجا می گوید مثلث، مقوم نیست یعنی علت نیست. این یک تناقض بود.

یک تناقض هم بین این دو خط بود که ابتدا گفت «مساو زوایاه لقائمتین» مقوم مثلث است یعنی علت مثلث است پس می گوید مثلث نمی تواند مقوم برای «مساو زوایاه لقائمتین» باشد از او سوال می کنیم که «مساو زوایاه لقائمتین» علت شد و مثلث معلول شد آیا مثلث که معلول است لازم این علت است یا نه؟ در آخر جلسه قبل گفت «ان المعلول ربما کان لازما عن العله دائما لا- یفارقه» مثلث را معلول و غیر مفارق می داند و می گوید غیر مفارق، علت و ذاتی است پس باز هم می گوید مثلث علت است. در اینجا می گوید مثلث علت نیست اما در یک خط قبل گفت مثلث علت است. به طور کلی گفت معلول، لازم است و قبلا- گفته بود لازم، ذاتی است و ذاتی، مقوم و علت است حال در اینجا می گوید مثلث، مقوم نیست یعنی این مثلث که معلولِ «مساو زوایاه لقائمتین» است مقوم نیست امادرخط قبل گفت مقوم است.

لان المقوم عله و الشیء لا یکون للشیء الواحد عله و معلولا الا سبیل العرض»

چرا اگر «مساو زوایاه لقائمتین» مقوم است مثلث، مقوم نیست چون هر دو نمی توانند مقوم باشند زیرا دور لازم می آید. لذا این شخص ناچار شده که مثلث را مقوم نگیرد.

ترجمه: مقوم، علت است و شیء «یعنی مساو زوایاه لقائمتین» نمی باشد برای شیء واحد «یعنی مثلث» علت و معلول باشد «می توان بر عکس معنا کرد و گفت شیء ـ یعنی مثلث ـ نمی باشد برای شیء واحد ـ یعنی مساو زوایاه لقائمتین ـ علت و معلول باشد» مگر بر سبیل عرض «یعنی یک شیء واحد نسبت به دو شیء هم علت و هم معلول باشد یعنی نسبت به یک شیء علت باشد و نسبت به شیء دیگر معلول باشد» لذا مصنف قید الواحد می آورد.

ص: ۱۸۲

«الا سبیل العرض: یک شیء می تواند علت و معلول باشد به طور عرضی. مطلب را در ضمن مثال توضیح می دهیم: ما یک گاری یا چیزی که چرخ دارد را هُل می دهیم در وقتی که آن شروع به حرکت میکند ما سوار آن می شویم ما او را حرکت دادیم او هم ما را حرکت می دهد. من علت حرکت برای گاری شدم و گاری هم علت حرکت برای من شد. اما حرکت گاری بالذات است چون خودش حرکت می کند و حرکت من بالعرض است چون مکان من تغییر نمی کند مثل حرکت جالس سفینه است که حرکت آن، بالعرض است حرکت گاری بالذات است و حرکت من بالعرض است. گاری علت برای حرکت من شد و من هم علت برای حرکت گاری شدم هر دو علت یکدیگر شدند ولی یکی بالذات و یکی بالعرض است واین اشکال ندارد.

استاد: در مثال توجه کنید که مغالطه دارد و مناسب نیست. در این مثال حرکت، بالعرض شد در حالی که علت باید بالعرض شود نه اینکه حرکت، بالعرض باشد بلکه علت این حرکت باید بالعرض باشد که یکی علتش بالذات باشد و دیگری علتش بالعرض باشد.

در اینجا اینگونه نشد زیرا حرکت یکی بالذات است و حرکت دیگری بالعرض است نه اینکه علت یکی بالذات است و علت دیگری بالعرض است. این شخص واقعاً علت حرکت گاری است و گاری هم واقعا علت حرکت ما است. بله حرکت گاری بالذات است و حرکت من، بالعرض است. یعنی حرکت ها بالذات و بالعرض است نه اینکه علت، یکی بالذات و یکی بالعرض باشد پس این مثال، مثال خوبی نیست.

ص: ۱۸۳

مثال واضح این است که شخص علت معدّ را بسازد و از آن علت معدّ برای کاری استفاده کند در این صورت، علت معد، بالعرض علت است و این شخص، حقیقتا و بالذات علت است در اینجا دور لازم نمی آید.

«لان کل مقوم متقدم و المتقدم لا یکون متاخرا عن نفس ما هو عنه متقدم»

چرا شیء واحد نمی تواند نسبت به شیء واحد هم علت و هم معلول باشد؟ چون علیت، اقتضای تقدم می کند و معلولیت، اقتضای تاخر می کند اگر یک شیء هم علت و هم معلول برای یک شیء دیگر باشد معنایش این است که هم مقدم بر شیء دیگر است و هم موخر است و این امکان ندارد.

ترجمه: زیرا هر مقوّمی متقدم است و متقدم نمی تواند متاخر باشد از خود آن چیزی که بر او مقدم است «یعنی مقدم و موخر نمی تواند یک چیز باشد».

یک در نسخه خطی «نفس ما هو علیه متقدم» است. ولی در نسخه دیگر لفظ «عنه» آمده که به صورت فارسی معنا می شود چون مصنف کلمات فارسی را عربی می کند.

ضمیر «هو» به «متقدم» بر می گردد و ضمیر «عنه» به متأخر بر می گردد «یعنی متقدم نمی تواند متاخر باشد از نفس چیزی که بر او مقدم است.

«و یعترف انه لیس کل ما هو مع شیء دائماً فهو عله بل یحتاج ان یکون مع المعیه مقوما و الآخر مع المیته غیر مقوم»

ص: ۱۸۴

از اینجا مصنف می خواهد مطلب دیگری را به فاضل کرمانی نسبت بدهد که خود فاضل کرمانی به آن مطلب، اعتراف دارد. تا بعداً بتواند نتیجه ای بگیرد که آن نتیجه، اشکال بر فاضل کرمانی است. ما معتقدیم دو چیز که با هم هستند می توانند با هم بودن علّی داشته باشند و می توانند با هم بودن غیر علّی داشته باشند. یعنی الف با ب است ممکن است الف که باب است مقوم ب باشد و ممکن هم است که مقوم ب نباشد و همینطوری با هم واقع شدند. اگر مقوم ب باشد علت هم هست و علت و معلول با هم هستند و دو شیء که ممکن است علت و معلول نباشند می توانند با هم باشند. پس معیت در علیت کافی نیست. لذا اگر دو چیز با هم باشند نمی توان گفت که پس یکی علت دیگری است باید علاوه بر معیت، یکی مقوم دیگری باشد و آن دیگری مقوم اولی نباشد به تعبیر دیگر، یکی با دیگری معیت تقویمی داشته باشد و دیگری با اول، معیت تبعی داشته باشد در چنین حالتی، علیت درست می شود. فاضل کرمانی این مطلب را قبول دارد که هر معیتی به معنای علیت نیست. معیتی به معنای علیت است که همراه با تقویم باشد.

ترجمه: فاضل کرمانی معترف است به اینکه اینطور نیست هر چیزی که با چیز دیگر معیت دائمی دارد علت باشد «معیت دائمی، علت ساز نیست» بلکه احتیاج است که علاوه بر معیت، مقوم هم باشد «لفظ ـ مع ـ را به معنای ـ علاوه بر ـ معنا می کنیم» و دیگری با معیت، غیر مقوم باشد.

ص: ۱۸۵

«یعنی هر دو معیت دارنـد ولی یکی با معیتش، تقویم هم دارد ولی دیگر یبا معیتش تقویم نـدارد. البته دقت شود که این مطلب بـا کلام ایشـان نمی سازد چون ایشان می گفت درجایی که شیئی، لازم شـیء دیگر است و از شـیء دیگر مفارقت نمی کند حتمـا بایـد مقوم باشـد و اگر مقوم است یعنی علت است هر جـا همراهی به نحو لزوم است و هیـچ وقت این همراهی تبـدیل به مفـارقت نمی شود معلوم می گردد که آن همراه، مقوم و علت است. خود ایشـان قبول دارد که معیت دائمی، علت درست می کنـد. حـال می گویـد معیت دائمی علت درست نمی کنـد. در اینجا تناقض وجود دارد که آن را در اینجا فعلا ظاهر نمی کنیم «یعنی مصنف ظاهر نمی کند ولی استاد ظاهر کردند».

«فیکون المحمول فی الاکثر _ لانه ذاتی _ مقوما للاوسط»

نوشته ای به دست بنده دادند و گفته بودند در سه نسخه خطی که دیدیم به جای «فی الاکثر» لفظ «الاکبر» آمده است و نسخه ای که تصـحیح عبـدالرحمان بـدوی است به این صورت آمـده «فیکون المحمول الاـکبر» که از همه بهـتر است. در هر صورت مراد در اینجا اکبر است نه اکثر، محمولی که اکبر است در باب برهان، ذاتی اوسط است خود این شخص و همه می گویند در مدمات برهانی محمول باید ذاتی موضوع باشد ودر کبرای شـکل اول اکبر محمول اوسط است پس باید ذاتی اوسط باشد ولی ما ذاتی در باب برهان، عام می گیریم این شـخص، ذاتی را عبارت از مقوم گرفت پس نزد او اکبر بایـد مقوم اوسط باشد چون ذاتی اوسـط است زیرا اکبر محمول است پس ذاتی است. و اگر ذاتی اوسـط شـد بایـد مقوم اوسط باشـد. و مراد از مقوم یعنی علت. پس اکبر را ایشان علت می گیرد. از طرفی اوسط هم در برهان بایـد علت ثبوت اکبر برای اصـغر باشـد اگر اوسط معلول باشد برهان نیست قیاس «انّ» خواهد بود. قیاسـی، برهان است که حد وسطش، علت باشد هم علت برای اصغر و هم علت برای اکبر باشـد یا به عبارت بهتر، علت برای ثبوت اکبر برای اصـغر باشد. پس حد وسط حتما باید علت باشد اکبر هم بنابر قول این شخص بایـد علت باشـد. حال وارد کبری می شویم و می گوییم حـد وسط، علت برای اکبر است چون حـد وسط است و اکبر هم علت برای حد وسط است چون محمول است. این، دور است.

ص: ۱۸۶

مصنف می گوید هر کدام را که خواستی مقوّم بگیر و هر کدام را که خواستی غیر مقوم بگیر. او فرض می کند که مثلا اکبر، غیر مقوم است دراین صورت دور نیست و گفته می شود که اوسط، مقوم اکبر است و اکبر، مقوم اوسط نیست. سپس از فاضل کرمانی سوال می کنیم که مقوم اوسط نیست ولی آیا لازم اوسط است یا نیست؟ اگر لازم اوسط نبوده باشد و مفارقت از اوسط کند به درد برهان نمی خورد پس باید لازم باشد و مفارقت نکند. پس لازم اوسط شد و مفارقت نکرد و شما گفتید که هر لازمی، ذاتی است و هر ذاتی، مقوم است پس اکبر دوباره مقوم شد.

آن عبارتی که گفت «اگر چیزی معیت داشت و مقوم نبود، علت نیست» را برای همین می گوید که معیتِ اکبر با اوسط، مقوم ساز نیست ولی این شخص قبول دارد که اگر مقوم نباشد علت نیست.

پس اکبر را ذاتی و مقوم می کند در این صورت همراهی که مقوم است علت است پس اکبر هم علت می شود اوسط را هم که علت کرده بود دوباره بر می گردد و هر دو، علتِ یکدیگر می شوند اگر اوسط را هم غیر مقوم کند ولی لازم است و معیت دارد معیتی که با تقویم همراه است در این صورت دوباره بر می گردد و علت می شود.

ترجمه: پس محمولی که اکبر است مقومِ اوسط می شود چون ذاتی اوسط است «و ذاتی، به قول شما مقوّم است پس اکبر هم مقوم اوسط می شود».

ص: ۱۸۷

«و لان الاوسط فی البرهان علة للاكبر عنده مطلقا فهو متقوم بالاوسط»

از طرف دیگر اوسط در برهان، علت برای اکبر است نزد آن شخص مطلقا «نه اینکه برای ثبوت اکبر برای اصغر باشد بلکه برای خود اکبر است».

«مطلقا» را به صورت می توان معنا کرد:

۱ _ در همه براهین.

۲ _ برای نفس اکبر نه برای ثبوت اکبر برای اصغر، چون علت مطلق بودن، غیر از علت ثبوت بودن است. گاهی علتِ ذات اکبر است و گاهی علت ثبوت اکبر برای اصغر است. لذا اگر کسی می گوید علت است مطلقا یعنی علت ذات اکبر است.

می گوییم اوسط، علت ثبوت اکبر است و اکبر، علت خود اوسط است در این صورت دور نیست ولی ایشان اوسط را علت خود اکبر می داند «نه علت ثبوت اکبر» و اکبر را علت خود اوسط می داند که اشکال پیش می آید.

«فهو متقوم بالاوسط»

پس اکبر، متقوم به اوسط می شود. «از طرف اکبر چون ذاتی بود مقوم اوسط شد و از طرفی اوسط، علت اکبر شد پس اکبر متقوم شد بنابراین اکبر هم مقوم است چون ذاتی است هم متقوم است چون معلول اوسط است.

«و ایهما کان غیر مقوم فهو لازم لزوما کلیا»

این عبارت، صغری است. ضمیر «ایهما» به «اوسط و اکبر» بر می گردد.

از اینجا مصنف می خواهد اشکال را وارد کند.

اوسط و اکبر هر دو غیر مقوم شدند و دور لازم آمد و برای رفع دور باید مقوم بودن یکی از این دو برداشته شود.

ص: ۱۸۸

ترجمه: هر کـدام از اوسط و اکبر مقوم گرفته شونـد اگر چه غیر مقوم شـده ولی از لازم بودن بیرون نیامـده است. لازمِ دیگری می شود لزوم کلی «مراد از لزوم کلی، همیشه ودوام است».

«و ما هو لازم لزوما کلیا فهو ذاتی»

و هر چیزی که لزوم کل دارد به نظر شما ذاتی باب ایساغوجی است اما به نظر ما ذاتی باب برهان است نه مقوم.

«فهو مره اخری مقوم»

همان لازمی که شـما آن را غیر مقوم گرفتیـد مرتبه دیگر مقوم شـد یعنی دوباره برگشت ومقوم شـد و لازم آمد آن اکبری که غیر مقوم کردیـد مقوم شود و اوسـط، مقوم اکبر شود و اکبر، مقوم اوسـط شود و هر دو، هم مقوم و هم متقوم برای یـک شـی باشد و این همان دوری است که برگشت.

اشـکال بر کلام فرفوریوس/ آیا ذاتی باب برهان همان ذاتی باب ایساغوجی است/ بیان معنای ذاتی در باب برهان/ فصل اول/ مقاله دوم/ برهان شفا ۹۳/۰۷/۲۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اشـکال بر کلام فرفوریوس/ آیـا ذاتی بـاب برهـان همان ذاتی باب ایساغوجی است/ بیان معنای ذاتی در باب برهان/ فصل اول/ مقاله دوم/ برهان شفا.

«فما اخلق بالعاقل ان یتعجب من عقول هولاء»(۱)

بحث در ذاتی باب برهان بود و گفته شد در برهان باید محمول مقدمه، ذاتی موضوع باشد وذاتی به دو صورت معنا شد.

۱ــ ذاتیِ مقوم که همان ذاتی باب ایساغوجی است.

ص: ۱۸۹

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹،ص ۱۳۰، س۱، ط ذوی القربی.

۲ ــ ذاتی که عبارت از عرض لازم بود.

بنابراین محمولات مقـدمات برهانی، یا مقوم موضوعنـد یا عرض لازم موضوعنـد با بیانی که شـد. اما در مقابل بعضـی اینجنین گفته بودنـد که محمول مقدمات برهانی باید ذاتی باشد و ذاتی هم منحصـراً ذاتی باب ایساغوجی یعنی مقوم است. آنها عرض لازم را به عنوان ذاتی تصویر نمی کردند بنابراین تمام مسائل برهانی به نظر آنها از مقدماتی استفاده می کرد که محمول، ذاتی موضوع باشـد حـال توجه کنیـد نتیجه این مـذهب چه می شود؟ نتیجه این می شود که در صـغری که موضوع عبارت از اصـغر

است و محمول عبارت از اوسط است باید اوسط، ذاتی اصغر و علت داخلی اصغر باشد. یعنی علت مادی یا علت صوری باشد «نه علت فاعل و غایی که علت خارجی اند».

در کبری باید اکبر ذاتی اوسط باشد یعنی ذاتی به معنای مقوم باشد پس اکبر، ذاتی اوسط می شود و اوسط هم ذاتی اصغر می شود پس اکبر، با واسطه ذاتی اصغر می شود.

در نتیجه هم اکبر و اصغر وجود دارد پس محمولِ نتیجه باید ذاتیِ موضوعِ نتیجه بشود در تمام براهین باید اینگونه باشد. مذهب این دو نفر نتیجه اش این می شود که در هر برهانی باید اکبر، ذاتی اصغر باشد. تمام مسائل برهانیه اینچنین اند که اکبر ذاتی اصغر است و ما ذاتی اصغر را جستجو می کنیم چون در هر برهانی جستجو می کنیم که چه چیز را بر اصغر حمل کنیم؟ اکبر را بر اصغر حمل می کنیم پس ما ذاتی را طلب می کنیم. در همه براهین ما طلب ذاتی می کنیم یعنی ذاتیِ اصغر را طلب می کنیم.

حال مصنف می گوید به سراغ مسائل هندسه و ریاضی برویم تا ببینیم آیا ما همیشه ذاتی اعداد یا مقادیر را انتخاب می کنیم یا عوارض لازمشان را انتخاب می کنیم؟ وقتی گفته می شود «عدد یا زوج است یا فرد است» عبارت «یا زوج است یا فرد است» اکبر می شود و «عدد» اصغر می شود آیا «زوج و فرد» ذاتی عدد است؟ خیر زیرا «زوج و فرد» کیفیت است و عدد، کمیت است چگونه کیفیت، ذاتی کمیت باشد. باید گفت بیشتر یا جمیع مطالبی که در ریاضی طلب می شود عرض خاص موضوع اند نه ذاتی، پس تمام مسائل ریاضی باید استدلالشان بنابر نظر شما خارج از برهان باشد. ما در تمام مسائل ریاضی به دنبال عوارض خاصه هستیم نه به دنبال ذاتیات. شما می گوید در هر برهانی باید به دنبال ذاتیات باشیم و تمام استدلالهای ریاضی غیر برهانی می شود خود شما هم ملتزم به این مساله نیستند. مسائل ریاضی اگر همه آن برهانی نباشد لا اقل بیشتر آن، برهانی است.

این، اعتراضی است که مصنف به آنها می کند.

سپس مصنف در ادامه می گوید مگر در علم ریاضی به دنبال محمولِ جنسی یا محمول فصلی هستیم؟ بیان کردیم محمول که اکبر است باید ذاتی موضوع که اصغر است بشود و ذاتی هم یا جنس است یا فصل است پس محمول، یا محمول جنسی می شود یا محمول فصلی می شود. مصنف می گوید ما در علم ریاضی به دنبال محمول فصلی و محمول جنسی نیستیم بلکه به دنبال عوارض خاص هستیم پس به نظر شما باید آن نتیجه ای که گرفته شد عائد از برهان نباشد در حالی که عاد از برهان است.

توضیح عبارت

«فما اَخلَقَ بالعاقل ان یتعجب من عقول هولاء»

«ما اخلق» فعل تعجب است.

چه سزاوار شایسته است عاقل را که از عقول این گروه تعجب کند که چقدر عقل ناقصی داشتند.

معلوم نیست که ابن سینا با فرفوریوس چه مشکلی داشته در کتاب اشارات هم به او توهین می کند. فرفوریوس یکی از دو شارح کلام ارسطو است.

«و انت تعلم ان جمیع المطالب فی علم الهندسه و العدد تُطلب عن امور لازمه غیر مقومه بوجه»

و تو می دانی که تمام مطلوبها و نتیجه ها در علم هندسه و عدد طلب می شود از حد وسطهایی که لازمند و مقوم نیستند. «از طریق حد وسطهایی که لازم اند بدست می آیند و خود اکبر یا ثبوت اکبر للاصغر که مطلوب ما است هم لازم می شود.

اینها از محمولات یعنی اوسطهایی که ذاتی نیستند بدست می آیند.

«غیر مقومه بوجه»: به هیچ وجهی مقوم نیستند. لفظ «بوجه» در دنبال کلمه «غیر» آمده لذا عموم نفی است و به معنای «به هیچ وجه» است. نه اینکه به معنای نفی عموم باشد.

«فانک لا تجد فیها قیاسا یطلب عن محمول جنسی او فصلی»

در مطالب علم هندسه و عدد نمی یابی قیاسی را که طلب کند آن قیاس از محمول جنسی یا محمول فصلی «مراد از محمول، اکبر است که محمولِ بر اصغر در نتیجه می شود.» یعنی هیچ قیاسی را در علم هندسه و حساب نمی یابی که جنس موضوعی «یعنی اصغر» را طلب کند یا فصل اصغر را طلب کند. اکبر نسبت به اصغر در همه جا عرض لازم است و هیچ جا جنس و فصل نیست. یعنی محمولش جنسی و محمول فصلی نیست.

ص: ۱۹۲

«و العجب من ذلک الاول المتشبّه به»

این عبارت خوب است که سرخط نوشته شود.

در یک صفحه و نیم قبل اسم از فرفوریوس برده شد و عقیده او گفته شد وقتی که گذشت فاضل کرمانی مطرح شد و فاضل کرمانی را به فرفوریوس تشبیه کردیم و گفتیم این هم نظرش مثل فرفوریوس است. دو انسان ذکر شد که اول فرفوریوس بود و دومی، فاضل کرمانی بود که دومی در مذهب شبیه به اولی است پس اولی «فرفوریوس»، متشبه به است و دومی «فاضل کرمانی» مشبه می شود. مصنف می گوید تعجب از فرفوریوس است که متشبه به شد یعنی شخص دیگری آمد و نظیر مذهب او را انتخاب کرد و فرفوریوس اصل شد و آن فرع شد.

در پاورقی کتاب آمده «الظاهر ان الاول صفه للعجب بدلیل قوله بعد ذلک و العجب الآخر»، این پاورقی صحیح نیست. بله اگر کلمه «الاول» قبل از «من ذلک» بود پاورقی صحیح می شد. به این صورت می شود «و العجب الاول من ذلک الآخر المتشبه به». اما اگر کلمه «الاول» قبل از «من ذلک» بود عبارت به این صورت می شد «والعجب الاول من ذلک المشبه به ... و العجب الآخر» که در صفحه ۱۳۰ سطر ۸ آمده است.

مراد از «الاول»، انسان اول است که متشبّه به برای انسان دوم شد، سوال این است که چه ایرادی بر فرفوریوس دارد؟ فرفوریوس گفت که حد وسط ذاتی اصغر و اکبر است و گفت ذاتی به معنای مقوم است و مقوم، علت است پس حد وسط علت است سپس دید که علت ۴ تا است:

ص: ۱۹۳

۱ _ صوری

۲ _ مادی

۳ _ غایی

۴ _ فاعلی.

نزد خودش فکر کرد و گفت مادی صوری می تواننـد حـد وسط قرار بگیرنـد اما فاعلی و غایی نمی تواننـد قرار بگیرنـد. اعلام کرد که مراد ما از علتی که دراینجا می گوییم فاعل و غایت نیست. سپس مثال می زند و مصنف می گوید این جزء تعجب ها است مثالی که می زنـد حـد وسط فاعل است. ابتـدا تصـریح می کند و می گوید حد وسط نمی تواند فاعل باشد بعدا مثال که می زند در مثالش حد وسط فاعل برای اکبر است. مثالش این است «القمر قامت الارض بینه و بین الشـمس» لفظ «القمر» اصـغر است و «قـامت الاـرض بینه و بین الشـمس» اوسـط می شود و «کل ما قامت الارض بینه و بین الشـمس ینمحق نوره یا ینخسـف نوره» یعنی نورش محو می شود یا منخسف می شود. «کل ما قامت الارض بینه و بین الشـمس» حـد وسط است که تکرار شـده است و «ینمحق نوره یا یخفی نوره یا ینخسف» اکبر می شود. سپس نتیجه می گیرد «فالقمر ینمحق نوره یا ینخسف نوره».

حـد وسـط «قیـام الاـرض بین الشـمس والقمر» است این «قیـام الاـرض» فاعـل انخسـاف و انمحاق نور است که اکبر می باشـد. کسوف را اگر بخواهیـد تعریف کنیـد می گویید کسوف به معنای توسط ارض بین شـمس و قمر است که باعث گرفتگی نور قمر می شود. که هم در تعریف و هم در برهان آمده در حالی که اجازه ندادید.

حد وسط، فاعل برای اکبر قرارداده شده حال چگونه گفته می شود حد وسط نمی تواند فاعل باشد یعنی قانونی که خودتان گفتید با مثال خودتان نقض می شود. سپس مصنف مثال دیگری می زند.

«اذ انکر ان تکون العله الفاعله وسطا»

منکر شد که علت فاعله، حد وسط قیاس باشد.

«ثم انه فی الحال ضَرَبَ المثل بتوسط قیام الارض فی الوسط فی اثبات الکسوف و ذلک فی الحقیقه عله فاعلیه للکسوف و توخذ فی حد الکسوف»

در همان حال که منکر علت بودن حد وسط است مثال زده به توسط قیام ارض در وسط بین شمس و قمر در اثبات ماه گرفتگی.

نکته: تا زمان ابن سینا و حتی بعد از زمان ابن سینا رایج بوده که کسوف وخسوف را با هم خلط می کردند گاهی خسوف می گفتند و کسوف اراده می شد گاهی هم بر عکس بود. بعدها این دو از هم جدا شدند و خسوف را بر ماه گرفتگی و کسوف را بر خورشید گرفتگی گفتند. پس اشکالی بر مصنف وارد نیست که کسوف می گفته و ماه گرفتگی را اراده می کرد.

«و ذلک فی الحقیقه عله فاعلیه للکسوف و توخذ فی حد الکسوف»

«ذلک»: قیام ارض در وسط

این قیام ارض در وسط در حقیقت علت فاعلی برای کسوف است و در حد کسوف اخذ می شود.

مرحوم صدرا معتقد است که شما می توانید هر شیئی را به علت فاعلی تعریف کنید و اگر به علت فاعلی تعریف کردید آن معرَّف نزد شما روشن تر از این می شود که با علت داخلی تعریف شود و حتی می گوید حتما باید علت فاعلی در تعریف بیاید واینکه علت فاعلی در تعریف نمی آورند علتِ ناقصی است. سپس مرحوم صدرا می گوید اگر فاعل را بشناسید و از طریق فاعل شیء را بشناسید به طور کامل می شناسید. پس حد وسط یا معرِّف را فاعل قرار بده. مرحوم صدرا به فاعل خیلی اهمیت داده است.

ص: ۱۹۵

«و العفونه توخذ فی حد صنف من الحمیات»

مثال دوم این است که در بعضی از تب ها عفونت به عنوان حد وسط اخذ می شود در حالی که عفونت در آن تب ها علت فاعلی است پس علت فاعلی در تعریف تب یا اثبات تب اخذ شده است. تب را سه قسم می کنند:

۱ _ حمّی الدق

۲ _ حمّی الغِب

۳_ حمّی الیوم. حمّی الیوم یعنی تب امروز است که امروز عارض می شود و تمام می شود. تب به معنای بالارفتن درجه حرارت بدن است وقتی ما می دویم درجه حرارت بدن ما بالا می رود که این را حمّی الیوم می گویند وقتی کنار بخاری می نشینیم درجه حرارت بدن ما بالا می رود علاجش این است که ندویم و از کنار بخاری کنار برویم. حمّی الیوم تبی است که علاجش در کتب طبی مطرح نمی شود چون علاجش روشن است.

اما حمّی الدق تبی است که بدن را لاغر و باریک می کند و این حرارت، رطوبت بدن را می خورد و بدن رو به تحلیل می رود. غِب به معنای نوبت است و حمی الغب یعنی تبی که یک روز می آید و یک روز می رود. تب غب از حمّی الدق بدتر است تب غب به خاطر عفونت است که یا عفونت دم یا صفرا یا بلغم یا سودا است که ظاهراً عفونت بلغم را می گویند طولانی تر از بقیه است و علاجش خیلی سخت است. در طب داریم که تب های غب وجود دارد که ۱۲ سال طول کشیده که نتوانستند آن را درمان کنند. در حمّی الغب علت فاعلی تب، تعفن اخلاط است پس در بعضی از تب ها، عفونت علت فاعلی است و شما در حد وسط اخذ می کنید و می گویید «هذا متعفن الاخلاط» و «کل متعفن الاخلاط محموم» محموم یعنی دارای حمی است. «فهذا محموم». که «متعفن الاخلاط» به عنوان حد وسط اخذ شده و این علت فاعلی است پس علت فاعلی توانست در حد وسط بیاید. در تعریف حمّی الغب هم تعفن اخذ می شود.

ص: ۱۹۶

ترجمه: عفونت در حدِّ صنفی از تب ها که همان حمّی الغب است اخذ شد.

«و کثیر من الاسباب الفاعلیه و الغائیه توخذ فی الحدود والبراهین کما یاتیبک بیانه من بعد»

کثیری از اسباب فاعلی و غایی هم در حدود و هم در براهین اخذ می شوند لذا آنچه فرفوریوس نفی کرده صحیح نیست و خلاف آن را زیاد داریم.

ادامه اشکال بر کلام فرفوریوس ۹۳/۰۷/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ۱ ـ ادامه اشکال بر کلام فرفوریوس

۲ ـ آیا حد منحل به برهان می شود و آیا برهان منحل به حد می شود؟/ فصل اول/ مقاله دوم/ برهان شفا.

«و العجب الآخر ان المثال الذی اورده هو قیام الارض فی الوسط»(۱)

مصنف در خطوط قبل فرمود تعجب از فرفوریوس است که می گوید علت فاعلی نمی تواند حد وسط قرار بگیرد در حالی که خودش مثال می زند به مثالی که در آن مثال، علت فاعلی حد وسط قرار گرفته است یعنی همان مدعا خودش را با مثالی که می آورد نقض می کند. سپس مصنف توضیح می دهد که علت فاعلی شدن حد وسط زیاد اتفاق می افتد. نه تنها نمی شود بلکه کثیراً ما حاصل است. این دو اشکال بر فرفوریوس بود:

۱ ـ مثال تو با ادعایت نمی سازد.

۲ ـ خلاف ادعای تو را در خیلی جاها دیدیم.

ص: ۱۹۷

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹،ص ۱۳۰، س۸، ط ذوی القربی.

این بحث در جلسه قبل گفته شد حال اشکال جدید بر فرفوریوس وارد می کند. لذا تعبیر به «والعجب الآخر» می کند.

بیان اشکال: فرفوریوس مثالی آورده که ما یکبار کبری آن مثال را توجه می کنیم بار دیگر صغری آن مثال را توجه می کنیم یعنی یکبار با نظر به کبری بر بعض مبانی فرفوریوس اشکال می کنیم و یکبار با نظر به صغری بر بعض دیگر مبانی فرفوریوس اشکال می کنیم. مثالی که ایشان آورده بود این بود که «القمر تقوم الارض بینه وبین الشمس »بود. و« کل ما تقوم الارض بینه و بین الشمس ینخسف و ینمحق ضوؤه» نتیجه گرفت که «فالقمر ینخسف او ینمحق ضوؤه». که «قمر» اصغر و «انمحاق نور و زوال نور و انخساف قمر» اکبر شد و «قیام الارض علی الوسط» حد وسط است.

حال به کبری توجه کنید که حد وسط «قیام الارض فی الوسط» است و اکبر «تاریک شدن قمر» است. کدام یک علت است؟ آیا علت تاریک شدن قمر، قیام الارض فی الوسط است یا علت قیام الارض فی الوسط، تاریک شدن قمر است. آیا قمر تاریک شد چون زمین واسطه شد یا زمین واسطه شد چون قمر تاریک شد؟ مسلماً اولی صحیح است یعنی زمین واسطه شد که قمر تاریک شد نه بر عکس. پس «قیام الارض للوسط» که حد وسط است علت برای زوال نور قمر که اکبر می باشد شد. حد وسط در کبری، علت برای اکبر شد نه اینکه حد وسط متقوّم شود و اکبر، مقوّم شود. حد وسط، مقوّم شد در حالی که همه در مقدمات برهان گفتند که محمول باید ذاتی موضوع باشد و شما گفتید ذاتی به معنای مقوم است پس بقیه گفتند محمول باید ذاتی موضوع باشد ولی شما می گویید محمول باید مقوم موضوع باشد. در کبری، اکبر محمول است و باید مقوم موضوع یعنی مقوم اوسط باشد و اوسط، مقوّم به اکبر باشد در حالی که در این مثالی که زدید اینگونه نیست، اوسط، مقوم شد نه متقوم. قانون این است که اکبر چون محمول است ذاتی باشد ولی شما می گویید مقوّم باشد تا اینجا را که «اکبر یعنی محمول باید ذاتی باشد» را همه قبول دارند. شما ذاتی را به معنای مقوم می گیرید و از ما جدا می شوید و می گویید اکبر حتما باید مقوم باشد و اوسط در کبری، متقوّم باشد. ما همه قبول داریم که اکبر باید ذاتی باشد ولی ذاتی را دو گونه معنا کردیم شما می گویید اکبر باید ذاتی باشد یعنی مقوم باشد و اکبر را مقوم می گیرید و اوسط را متقوم می گیرید در حالی که در مثال خودتان اینطور نیست اوسط که «قیام الارض فی الوسط» می باشد مقوم است و اکبر که تاریک شدن نور ماه است متقوم است آن که شما باید مقوم بگیرید متقوم شد و آن که باید متقوم بگیرید مقوم شد یعنی بر عکس شد و مثالی زدید که با قانون خودتان سازگار نیست علاوه بر اینکه این مثال، آن مبنایی را که می گفت علت فاعلی، حد وسط نمی شود را رد کرد یک چیز دیگر را هم رد می کند و آن مبنای این است که حتما محمول باید مقوم موضوع باشد. شما دو مبنا داشتید:

۱ ـ حد وسط نمی تواند علت فاعلی باشد

۲ ـ در کبری، اکبر باید مقومِ اوسط باشد.

با مثالی که زدید هر دو مبنا باطل شد. مبنای اول با عَجَب اول باطل شد و مبنای دوم با عَجَب آخر باطل می شود.

در این اشکالی که مصنف به فرفوریوس کرد توجه به کبری کرد و کبرای مثال، کلام خودش را نقض می کند حال می خواهد نظر به نتیجه کند و در نتیجه، موضوع اصغر است و محمول، اکبر است و باز گفته می شود که محمول باید ذاتی موضوع باشد همانطور که در مقدمات برهان اینچنین است در نتیجه هم اینگونه است چون در نتیجه شرط نمی شود که محمول، ذاتی موضوعِ باشد چون این شرط خودبخود حاصل می شود به این صورت که اکبر در کبری، ذاتیِ اوسط است طبق قول همه. و این اوسط در صغری، ذاتی اصغر است. پس اکبر با یک واسطه ذاتی اصغر است. در نتیجه اکبر بر اصغر حمل می شود و اکبر که محمول است باید ذاتی اصغر باشد که موضوع است.

اینکه اکبر باید ذاتی اصغر باشد از مقدمات بدست آمد ودر نتیجه گفته شد که پس باید محمول ذاتی موضوع باشد این، قانونی است که همه قبول دارند شما هم قبول دارید ولی شما ذاتی را به معنای مقوم می گیرید. پس باید اکبر مقوم اصغر باشد اکبر، تاریک شدن بود و اصغر، قمر بود. آیا تاریک شدن، مقومِ قمر است یا یکی از عوارضش است؟ یا انخساف، مقوم قمر است یا یکی از عوارضش است؟ گفته می شود یکی از عوارضِ است ما که ذاتی را با عوارض تفسیر می کنیم بر ما اشکال وارد نمی شود شما که ذاتی را به مقوم تفسیر می کنید بر شما اشکال وارد می شود چون اکبر مقوم اصغر نیست ولی ذاتی به معنای عارض خاص هست پس بر مبنای ما اشکال وارد نمی شود ولی طبق مبنای شما اشکال وارد است.

ص: ۱۹۹

توضیح عبارت

«والعجب الآخر ان المثال الذی اورده هو قیام الارض فی الوسط»

عجب دیگر از فرفوریوس این است که مثالی که ذکر کرده قیام زمین وسط شمس و قمر است. مراد از «وسط»، معنای اصطلاحی نیست بلکه به معنای «بین شمس و قمر» است چون فاصله زمین از ماه و فاصله زمین از خورشید مساوی نیست که زمین در وسط ماه و خورشیدقرار بگیرد.

«و ذلک عله لانمحاق الضوء مقومه له لا متقومه به»

«ذلک»: این قیام الارض فی الوسط

این قیام ارض در وسط علت برای تیره شدن نور قمر است به عبارت دیگر قیام ارض مقوّم انحاق است نه اینکه متقوّم به انمحاق باشد در حالی که شا مدعی هستید که متقوّم به انمحاق است که حد وسط را متقوم می گیرید و محمول را که اکبر است مقوم می گیرید یعنی ذاتی به معنای مقوم می گیرید. اگر ذاتی به معنای مقوم باشد لازمه اش این است که اکبر، مقوم شود و اوسط، متقوم شود در حالی که بر عکس است. این اشکال اول است که براساس کبری وارد شد.

«و عارض خاصی للقمر الذی هو الحد الاصغر لا مقوم له»

این عبارت، اشکال دوم است که بر اساس صغری وارد می شود. انمحاق ضوء، عرض خاص است برای قمری که حد اصغر است این هم حرف صحیحی است یعنی اگر در صغری هم نگاه کنید اشکال هست و آن اشکال این است که حد وسط « که محمول است» باید ذاتی اصغر «یعنی موضوع» باشد و ذاتی هم هست چون عرض خاص است اما شما ذاتی را به معنای مقوم می گیرید پس باید حد وسط، مقوم اصغر باشد یعنی «قیام ارض در وسط» مقوم قمر باشد در حالی که عرض خاص برای قمر است نه مقوم آن.

ص: ۲۰۰

دقت شود که مصنف یکبار به صغری توجه کرده و بر فرفوریوس اشکال کرده و یکبار به کبری توجه کرده و بر فرفوریوس اشکال کرده یعنی این مثال فرفوریوس هم صغرایش و هم کبرایش مبنایش را باطل می کند. ابتدا کبری را گفت بعداً صغری را گفت لذا مصنف با این عبارت بیان می کند که حد وسط در صغری، عارض خاص قمر است که موضوع است.

حد وسط در صغری محمول می شود و قمر، موضوع می شود. محمول که حد وسط است عارض خاص برای قمر است که حد اصغر است پس محمول، عرض خاص شد نه ذاتی مقوم «نه اینکه محمول مقوم اصغر باشد چنانچه شما مدعی هستید».

نکته: مراد از عرض خاص، عرض لازم است نه مفارق چون با این عرض، شیء تعریف می شود. اگر عرض مفارق باشد تعریف، جامع افراد و مانع اغیار نمی شود. وقوع زمین در وسط فقط عرض قمر است و در هیچ کوکبی زمین اینچنین وضعی پیدا نمی کند یعنی زمین بین مریخ و شمس واقع نمی شود بین زهره و شمس واقع نمی شود و هکذا. اما در کسوف که خورشید گرفتگی است قمر واسطه بین زمین و شمس می شود و این واسطه شدن قمر مختص به خود قمر نیست بعضی کواکب دیگر مثل زهره و عطارد هم واسطه می شوند و خورشید را منکسف می کنند ولی نماز آیات واجب نمی شود و کسی هم متوجه نمی شود مگر اینکه با محاسبات ریاضی بدست بیاورد. زهره به صورت یک سکه از روی خورشید عبور می کند.

ص: ۲۰۱

صفحه ۱۳۰ سطر ۹ قوله «و مما یغرهم»

از اینجا اشکال دیگری را بیان می کند به این اشکال اشاره می کنیم ولی توضیح آن را درجلسه بعد بیان می کنیم.

یک کبرای کل داریم که «کل حد ینحل الی البرهان» حد از جنس و فصل تشکل شده یعنی از دو تا مقوم تشکیل شده است. مقوم، هم ذاتی باب ایساغوجی است هم ذاتی باب برهان است. چون ذاتی باب ایساغوجی است در حد بکار می رود و چون ذاتی باب برهان است در برهان بکار می رود. شما می توانید همین مقوم ها را در برهان، محمول قرار بدهید یعنی با اجزاء حد، برهان تشکیل می شود اصطلاحا گفته می شود که حد را به برهان منحل کردند یعنی از اجزاء حد برای تشکیل برهان استفاده شد چون اجزاء حد، ذاتی اند و محمولِ مقدمات برهان می تواند ذاتی باشد پس حد را می توان منحل به برهان کرد یعنی می توان اجزاء حد را محمولاتِ مقدمات برهان قرار داد در این صورت، برهان تشکیل می شود. اما آیا برهان را می توان به حد منحل کرد یا نه؟ جواب داده می شود که گاهی می توان به حد منحل کرد در وقتی که محمولات برهان، ذاتی به معنای مقوم باشند می توان برهان را به حد منحل کرد و محمولات برهان را اجزاء حد قرار داد اما جایی که محمولات برهان، ذاتی باب برهان هستند به اینکه عرض خاص و عرض لازم هستند و مقوم نیستند نمی توان برهان را به حد منحل کرد یعنی محمولات برهان را نمی توان در حد اخذ کرد و از اجزاء حد قرار داد.

پس می توان این دو قضیه را گفت:

۱ _ «کل حد ینحل الی البرهان»

۲ _ «بعض البراهین ینحل الی الحد».

گروهی فکر کردند که موجبه کلیه در قضیه اولیه که صادق است در عکس آن هم به صورت موجبه کلیه صادق است و گفتند «کل برهان ینحل الی الحد» سپس به وسیله این قضیه، بحثی را مطرح کردند و گفتند وقتی برهان تبدیل به حد می شود محدود «یعنی معرَّف» چیست؟ کدام قسمت از برهان، حد می شود و کدام قسمت از برهان، محدود می شود. چون اگر از برهان، حد بدست می آید محدود و معرّف چیست؟

گفتند حد وسط، معرِّف اصغر در صغری است و اکبر، معرِّف حد وسط در کبری است پس در صغری اصغر، معرَّف می شود و در کبری هم اوسط، معرَّف می شود. در جایی که اصغر، معرَّف است «یعنی صغری» اوسط، معرِّفش است. و در جایی که اوسط معرَّف است «یعنی کبری» اکبر معرِّفش است.

فرفوریوس و فاضل کرمانی معتقدند که ذاتی برهان با ذاتی باب ایساغوجی فرق ندارد. اگر اینطور باشد همه برهان ها منحل به حد می شوند و موجبه کلیه صادق است اما ما چون ذاتی باب برهان را، هم مقوم می گیریم و هم عرض لازم می گیریم اجازه نمی دهیم که همه برهان ها منحل به حد شوند بلکه این قضیه به صورت موجبه جزئیه صادق است که گفته شود بعض براهین که ذاتی در آنها مقوم است منحل به حد می شود و بعض براهین که ذاتی در آنها مقوم نیست منحل به حد نمی شوند.

مطلب دیگر این است که وقتی برهـان را منحل به حـد کردنـد در صـغری، اصـغر را که موضوع است معرَّف می گیرنـد و حد وسـط را که محمول و ذاتی است معرِّف می گیرنـد و در کبری حـد وسط را که موضوع است معرَّف می گیرنـد و اکبر را که محمول است معرِّف می گیرنـد. پس اصـغر را معرَّف به توسط اوسط می گیرند و اوسط را معرَّف به توسط اکبر قرار می دهند قهراً اگر مـا قیاس مساوات را در اینجا بکار ببریم می گوییم پس اصـغر، معرَّف برای اکبر می شود و اکبر معرِّف می شود چون اکبر، معرِّفِ اوسط است و اوسط، معرِّف اصغر است پس اکبر با واسطه، معرِّف اصغر می شود. سپس مصنف مثالی می آورد و هر دو کلام آنها را با مثال رد می کند.

توضیح عبارت

«و مما یغرّهم ما یقال من امر الحد و انه مناسب للبرهان»

از چیزهـایی که آنهـا را فریب می دهـد آنچه که گفته شـده «که می بیننـد موجبه کلی اول صادق است موجبه کلی دوم را هم گمان می کنند صادق است» در امر حد و اینکه مناسب برهان است.

وقتی گفته می شود حـد، منـاسب برهـان است یعنی هم برهـان منحـل به حـد می شود هم حـد منحل به برهان می شود اینها از مناسـبت، این را می فهمنـد در حالی که منظور این نیست بلکه منظور این است که حد منحل به برهان می شود و بعض براهین منحل به حد می شوند این مناسـبت بین حد و برهان که یکی از مباحث همین کتاب هم هست مطلب صـحیحی است ولی اینها از مناسـبت حـد و برهان اسـتفاده ی نادرست کردنـد و فکر کردند که همانطور که حد منحل به برهان می شود پس برهان هم منحل به حد می شود.

ص: ۲۰۴

«فیحسبون ان کل برهان ینحل الی الحد»

این گمان برای آنها پیدا می شود که «البته قضیه اول که _ کل حد ینحل الی البرهان _ می باشد قضیه صحیح است و آن را گمان نکردند و آن را هم ما و هم آنها قبول دارند» هر برهانی منحل به حد می شود.

«و اذا النحل الی الحد کان المطلوب هو الحد الاوسط او الاصغر»

مراد از «کان المطلوب»، «کان المطلوب بالحد» است نه «کان المطلوب بالبرهان»، به عبارت دیگر «کان المطلوب» به معنای «کان المطلوب بما هو» است.

مطلب دیگر این است که وقتی منحل به حد شد کدام معرِّف و کدام معرَّف است؟

توجه شود که لفظ مطلوب در این کتاب دو اطلاق دارد:

۱ _ مطلوب بالحد که معرَّف است.

۲ _ مطلوب بالبرهان که نتیجه است.

مطلوب در دو جا اطلاق می شود هم در باب تصورات، مطلوب وجود دارد هم در باب تصدیقات، مطلوب وجود دارد. در باب تصدیقات، مطلوبِ ما مطلوب بالبرهان است که عبارت از نتیجه است. در باب تصورات مطلوبِ ما مطلوب بالحد است که عبارت از معرَّف است. در وقتی که انسان تعریف به حیوان ناطق می شود مطلوب ما تعریف انسان است. در وقتی که گفته می شود «العالم متغیر» و «کل متغیر حادث»، «فالعالم حادث» مطلوب ما «العالم حادث» است اما سوال این است که مراد از مطلوب در اینجا چیست؟ مراد از مطلوب، «المطلوب حقیقته و ماهیته» است نه اینکه مراد «ثبوته و وجوده» باشد.

«كان المطلوب هو الحد الاوسط» این در کبری است مطلوب «یعنی معرَّف» حد وسط است و معرِّفش اکبر است.

«كان المطلوب هو الحد الاصغر» این در صغری است مطلوب «یعنی معرَّف» اصغر است و حد وسط که محمول است مقوِّم و معرِّف است.

آیا حد منحل به برهان می شود و آیا برهان منحل به حد می شود؟/ فصل اول/ مقاله دوم/ برهان شفا ۹۳/۰۷/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا حد منحل به برهان می شود و آیا برهان منحل به حد می شود؟/ فصل اول/ مقاله دوم/ برهان شفا.

«و ليس كذلك ان كان قائما يكون ذلك بين الاوسط و الاكبر»(۱)

نکته مربوط به چندین جلسه قبل: در صفحه ۱۲۷ سطر ۱۲ ذاتی هایی را که در باب برهان نیستند مطرح می کند چون بیان شد که ۵ تاذاتی وجود دارد که دو تای آنها در باب برهان می آید و دو مورد خارج از باب برهان است در جایی که اولین ذاتی خارج از باب برهان را می شمارد عبارتش این است «فليس بذاتى بل هو عرض مطلق غير داخل فى صناعه البرهان» که عرض مطلق و لو عرض لازم باشد در باب برهان بکار نمی آید.

سوال: تا الان گفته می شد که ذاتی باب برهان یا مقوم است یا عرض لازم است الان از عبارت مصنف بر می آید که عرض لازم بودن، ذاتیت نمی آورد ممکن است شیء، عرض لازم باشد و عرض ذاتی نباشد پس چرا گفته می شود ذاتی در باب برهان یا مقوم است یا عرض لازم است. این عرض لازم نمی تواند ذاتی باشد چون در قسم اول ذاتی وارد می شود. مصنف آن را در قسم اول ذاتی که در باب برهان به کار نمی آید داخل می کند. پس ما نمی توانیم بگوییم ذاتی باب برهان یا مقوم است یا عرض لازم است. عرض لازم در قسم اول از سه ذاتی که در باب برهان بکار نمی آیند داخل می شود چگونه می توانید این که در باب برهان بکار نمی آید، بگویید ذاتی باب برهان است.

ص: ۲۰۶

۱- (۱) الشفاء، ابن سينا، ج۹،ص ۱۳۰، س ۱۱، ط ذوى القربى.

این سوال خوبی است که دو جواب «یکی اجمالی و یکی تفصیلی» می دهیم.

جواب اجمالی: این مطلب را داریم که هر ذاتی در باب برهان که از سنخ مقوم نباشد عرض لازم است ولی ما نگفتیم «كل عرض لازم فهو ذاتى فى باب البرهان» تا ایراد کنید که عرض مطلق که لازم هم هست ذاتی باب برهان نیست. بله این، جزء عرض های لازمی است که ذاتی باب برهان نیست. ما نگفتیم هر عرض لازمی ذاتی باب برهان است تا شما بگویید این عرض لازم چگونه است؟

جواب تفصیلی: عرض لازم بر چهار قسم است:

۱ ـ عرض لازم بلا واسطه یعنی عرضی است لازم که بلا واسطه بر معروض بار می شود مثل «قوه الکتابه» و «قوه التعجب» که برای انسان عرض لازم است و بلا واسطه می باشد.

۲ ـ عرض لازمی که با واسطه ی مساوی عارض می شود مثل «ضحک» که عرض لازم انسان است و به واسطه مساوی که «تعجب» است عارض می شود.

۳ ـ عرض لازمی که به واسطه امر اعم عارض می شود مثل «قوه مشی» که لازم انسان است ولی به توسط حیوانیتِ انسان که امر اعم از انسان است بر انسان عارض می شود.

۴ ـ عرض لازمی که به واسطه اخص عارض می شود مثل «ضحک» برای حیوان که به واسطه انسان که اخص است عارض می شود.

دو قسم از عرض لازم در باب برهان می آید:

ص: ۲۰۷

۱ ـ عرض لازمی که واسطه ندارد.

۲ ـ عرض لازمی که واسطه مساوی دارد.

دو مورد دیگر که لازم عام و لازم خاص دارد در باب برهان نمی آید. خود مصنف هم در صفحه ۱۲۷ سطر ۱۳ می گوید «و ان کان لازما علی ما سنوضح» که با لفظ «سین» آورده یعنی به زودی توضیح داده می شود با اینکه لازم است ولی در باب برهان بکار نمی آید که در صفحه ۱۲۸ سطر ۷ با عبارت «او یقال علیه لذاته و لما هو هو لا لاجل امر اعم منه و لا لاجل امر اخص منه» توضیح می دهد.

پس روشن است در اینجا که می گوید عرض مطلق داخل در صناعت برهان نیست و لو لازم باشد، اعتراضی بر حرفهای ما نیست زیرا ما می گفتیم عرض لازم، ذاتی باب برهان است ولی منظور ما این بود که عرض لازمی که بر معروض لما هو هو عارض شود یا با واسطه ی مساوی عارض شود اما لازمی که با واسطه اعم یا اخص عارض می شود اگر چه آن را لازم می دانیم اما ذاتی باب برهان نمی دانیم پس توجه داشته باشید که نمی خواهیم بگوییم هر عرض لازمی، ذاتی باب برهان است بلکه می خواهیم بگوییم که ذاتی باب برهان، در جایی که مقوم نیست، عرض لازم است یعنی عرض لازم در باب برهان مشروط است به اینکه بر معروض، لما هو هو یا با واسطه مساوی عارض شود. اگر بخواهد با واسطه اعم یا اخص عارض شود آن را عرض لازمی که در باب برهان بکار بیاید نمی دانیم.

ص: ۲۰۸

بحث امروز: بحث در این بود که گفته شده حد و برهان مناسبند و یک بحثی در منطق با نام «فی مناسبه الحد و البرهان» وجود دارد که در مقاله چهارم می آید و در آنجا گفته می شود که اگر حد را منحل کنید اجزایش را می توانید حد وسط قرار دهید. اجزاء حد، جنس و فصل است که می توان آنها را حد وسط برهان قرار داد. و چون اجزاء حد، ذاتیات هستند پس می توان حد وسط برهان را ذاتیات قرار داد و ما قبلا گفتیم که محمول در صغری که همان حد وسط است ذاتیِ معروض است که می تواند ذاتی به معنای مقوم باشد و می تواند ذاتی به معنای عرض لازم باشد پس مقوم، می تواند ذاتی باب برهان باشد بنابراین آن جزء حد می تواند در صغری، محمول قرار بگیرد. از این، تعبیر به انحلال حد به برهان می شود. مناسبت حد و برهان را از طرف حد به این صورت بیان کردند که اگر حد، منحل شد اجزایش می توانند جزء برهان قرار بگیرند پس با حد می توان برهان ساخت.

اما از آن طرف اگر برهان را منحل کردید و حد وسط آن را بیرون آوردید آیا می توان با حد وسط آن، حد درست کرد؟ گفتیم اگر حد وسطش ذاتیِ مقوم برای اصغر باشد می توان آن را جزء حد گرفت اما اگر حد وسطش ذاتیِ باب برهان باشد نه ذاتی باب ایساغوجی «یعنی عرض لازم باشد» را نمی توان در حد برد اگر چه می توان در رسم قرار داد. پس می توان گفت «کلّ حد ینحل الی البرهان» ولی بعضی گمان کردند «کل برهان ینحل الی الحد» که اینها اشتباه کردند چون بیان کردیم برهان در صورتی می تواند منحل به حد شود که اوسطش، ذاتی به معنای مقوم باشد ولی اگر اوسطش، ذاتی به معنای عرض لازم باشد منحل به حد نمی شود. پس این قضیه به صورت موجبه کلیه غلط است و باید به صورت موجبه جزئیه گفت «بعض البراهین ینحل الی الحد»

مصنف در جلسه قبل اینگونه بیان کرد که از چیزهایی که فریب می دهد این اشخاص را این است که ذاتی باب برهان را منحصر در مقوم می کنند. بله اگر ذاتی باب برهان فقط مقومات باشد شما می توانید هر برهانی را منحل به حد کنید چون می توانید حد وسط هر برهانی را که ذاتی مقوم است در حد قرار بدهید همانطور که «کل حد ینحل الی البرهان» صحیح است طبق مبنای اینها «کل برهان ینحل الی الحد» صحیح است. ولی اگر مبنای ما درست باشد «کل برهان ینحل الی الحد» صحیح نیست. پس این گروه چون مبنایشان غلط است لذا نمی توانند قضیه «کل برهان ینحل الی الحد» را به طور موجبه کلیه بگویند.

سپس مصنف می گوید اگر از آنها سوال کنی که وقتی برهان منحل به حد شد کدام جزء آن را معرِّف می گیرید و کدام جزء آن را معرَّف می گیرید؟ اینها به ما اینطور جواب می دهند که اگر به صغری نگاه کنیم می بینیم حد وسط، محمول است و محمول باید ذاتی برای موضوع باشد یعنی مقوم باشد پس اوسط باید مقوم اصغر باشد و اگر اوسط، مقوم اصغر است اصغر را معرَّف قرار می دهد و اوسط را معرِّف قرار می دهد. چون ما ذاتی را معرِّف قرار می دهیم و الان اوسط، ذاتی اصغر است و اگر اوسط،ذاتی اصغر است می تواند معرِّف اصغر باشد پس در حد، اصغر معرَّف می شود و اوسط، معرِّف می شود. این در صورتی، بود که به صغری نگاه شود.

ص: ۲۱۰

اما اگر به کبری نگاه شود اکبر چون محمول است و محمول باید ذاتی باشد و ذاتی به معنای مقوم است پس اکبر مقوم اوسط می شود اگر مقوم اوسط شد معرِّف برای اوسط می شود پس اوسط، معرَّف می شود و اکبر، معرِّف می شود. پس یا اوسط، معرَّف است اگر به کبری نظر کنید یا اصغر معرَّف است اگر به صغری نظر کنید قهراً وقتی اصغر بود اوسط، معرِّف می شود و وقتی اوسط معرَّف بود اکبر معرِّف می شود. این کلام آنها بود.

مصنف مثالی می زند که خود این گروه هم قبول دارد و سپس می گوید در این مثال تعیین کنید که اوسط نه معرِّف اصغر است نه جزء معرِّف است در حالی که شما گفتید در همه برهان ها اوسط، معرِّف اصغر است در همین مثال نگاه می کنیم اکبر که به قول شما معرِّف اوسط است نه معرِّف اوسط است نه جزء معرِّف است یعنی نه حد است نه جزء حد است. بسیاری از برهان های ما از این قبیل است که حد اوسط آن معرِّفِ اصغر نیست و اکبر آن هم معرِّف اوسط نیست. یا به تعبیر مصنف، اوسط معرَّف نیست اصغر هم معرَّف نیست.

بیان مثال: صغری: «ان القمر تقوم الارض بینه و بین الشمس».

«قمر» اصغر است و «تقوم الارض بینه و بین الشمس» اوسط می شود.

کبری: «کل ما قامت الارض بینه و بین الشمس اورثته ظلمه بالستر، به عبارت دیگر فهو مظلم» یعنی هر چیزی که بین آن و بین شمس، زمین فاصله شود مظلم می شود عبارت «ما قامت الارض بینه و بین الشمس» اوسط است و «فهو مظلم» اکبر می شود.

ص: ۲۱۱

حال به این قضیه رسیدگی می کنیم و می گوییم اوسط که «قامت الارض بینه وبین الشمس» است نسبت به اصغر که قمر است حد و جزء حد نیست. قمر را اگر بخواهید تعریف کنید به «قامت الارض بینه و بین الشمس» کاری ندارید. پس اوسط در صغری نتوانست معرِّف اصغر بشود جزء معرِّف هم نتوانست بشود.

حال به کبری رسیدگی می کند و می گوید «فهو مظلم» اکبر است که شما گفتید نسبت به اوسط، معرِّف است و اوسط، معرَّف است. آیا «فهو مظلم» برای «ماقامت الارض بینه و بین الشمس» حد است یا جزء حد است؟ می گوییم نه حد و نه جزء حد است. سپس مصنف می گوید اگر انحلال برهان را داشتیم و خواستیم از اجزاء برهانِ منحل شده معرِّف بسازیم معرِّف و معرَّف چیست؟ «این گروه گفتند اگر برهان منحل شود اوسط معرِّف اصغر می شود و اکبر، معرِّف اوسط می شود. که حرف اینها در این مثال صحیح در نیامد لذا مصنف می خواهد خودش معرِّف و معرَّف را تعیین کند»

معرَّف را نه اصغر ونه اوسط قرار می دهد بلکه کسوف یا خسوف را معرَّف قرار می دهد و معرِّف را یا اوسط به تنهایی یا اکبر به تنهایی یا مجموعه با هم قرارداده می شود پس بعد از انحلال اگر خواستید حد درست کنید بین اوسط و اکبر باید بگردید تا حد، برای چیزی باشد که این قیاس آن را تبیین می کند نه اینکه حد باشد برای یکی از اجزاء برهان، و این قیاس، کسوف را تبیین می کند که با این وضع، کسوف اتفاق می افتد کسوف یعنی «فهو مظلم» که اکبر است. و کسوف به معنا گرفتگی ماه است که در اکبر آمده است. البته مفاد خسوف هم همین است حال می خواهیم تعریف خسوف را بگوییم. چه چیز در آن اخذ می کنیم؟ یا اوسط را فقط اخذ می کنیم که «قامت الارض بینه و بین الشمس» باشد یا «مظلم» را که اکبر است اخذ می کنیم یا هر دو با هم اخذ می شود و گفته می شود کسوف، ظلمت حاصل از قیام ارض بین قمر و خورشید را گویند. البته در اینجا اگر اکبر بخواهد بیاید خیلی خوب نمی شود.

ص: ۲۱۲

توضیح عبارت

«و لیس کذلک»

اینطور نیست که اگر برهان را منحل کردید و خواستید حد تشکیل بدهید مطلوبِ به حد یعنی معرَّف، حد اوسط باشد که معرِّفش اکبر می شود یا معرَّف، حد اصغر باشد که معرِّفش اوسط می شود.

ان کان فانما یکون ذلک بین الاوسط و الاکبر»

«ان کان»: تامه است. یعنی اگر انحلال برهان به سمت حد برود و با انحلال برهان، حدّی تشکیل شود این حد، بین اوسط و اکبر است یعنی معرِّف و معرَّف را یکی از این دو قرار می دهید و تعریف را بین این دو درست می کنید که اکبر را می آورید و اوسط را معرِّفش قرار می دهید یا اینکه چیزی را که اکبر مشیر به آن است می آورید و مانند خسوف که اکبر و اوسط را با هم می آورید یا تک تک آورده می شود.

«و ان القائس القائل ان القمر تقوم الارض بینه و بین الشمس»

این عبارت، توضیح و تفصیل «لیس کذلک ... الاوسط و الاکبر» است.

«القائس» یعنی تشکیل دهنده قیاس.

کسی که قیاس تشکیل می دهد و اینچنین می گوید «یعنی قیاسش به این صورت است» «ان القمر تقوم الارض بینه و بین الشمس» این عبارت، صغری است.

«و ما قامت الارض بینه و بین الشمس اورثته ظلمه بالستر»

این عبارت کبری است.

«اورثته ظلمه بالستر» یعنی ارث می دهد به قمر، ظلمتی را که این ظلمت به سبب ستر آمده است یعنی ساتر، این ظلمت را آورده و ساتر، زمین است. اگر این ساتر نبود ظلمت نمی آمد. ظلمت نه به خاطر نبود خورشید است بلکه به خاطر بودن ساتر است پس ظلمت را به این قمر می دهد به سبب پوشاندن وجه قمر از شعاع شمس.

ص: ۲۱۳

«لم یکن الوسط فیه حدا للقمر و لا جزء حد»

توجه کنید که «القائس القائل» اسم برای «انّ» است و «ان القمر تقوم ... ظلمه بالستر» مقول قول می شود و عبارت «لم یکن الوسط فیه حدا للقمر» خبر انّ می شود. پیدا است که این خبر با اسم مناسبت ندارد بنابراین عبارت را اینطور معنا می کنیم: «ان القائس لو قال...» یعنی قائل را قائل تعلیقی می گیریم و می گوییم اگر قائل اینگونه بگوید حد وسط در آن، حد برای قمر نمی شود. در این صورت «لو قال کذا» خبر «انّ» می شود. و این اشکال ندارد به خصوص در کلمات ابن سینا در اینگونه عبارات مورد توقع هم هست.

ترجمه: قائس اگر اینگونه بگوید در گفتار او، حد وسط که عبارت از قیام ارض است نه حد قمر «یعنی اصغر» می شود نه جزء حد می شود «در حالی که آن گرده گفتند حد است».

«و لا الاکبر حدا للاوسط بمعنی المقوم و لا جزء حد له»

و همچنین اکبر هم حد به معنای مقوم برای اوسط نمی شود و نه جزء حد می شود. در حالی که آنها گفتند اکبر، معرِّف می شود و اوسط، معرَّف می شود پس اکبر را برای اوسط، حد گرفتند حال ما دیدیم که نه حد شد و نه جزء حد شد.

«لکنه معلول له»

«لکنه» به معنای «بلکه» است.

ترجمه: اکبر، حد وسط نیست لکن معلولِ حد وسط هست «در این مثال که نگاه کنید ظلمت، معلول قیام ارض بین قمر و شمس است ولی مقوم و علت نیست. اگر بخواهد در عین معلول بودن، علت هم باشد دور لازم می آید که قبلاً بحث آن گذشت».

ص: ۲۱۴

این عبارت، تفصیل برای «ان کان قائما یکون ذلك بین الاوسط و الاکبر» در سطر ۱۱ است.

می گوید اکبر، حد به معنای مقوم نیست یعنی ذاتی به معنای مقوم نیست ولی ذاتی به معنای عرض لازم هست. ظلمتی که به وسیله ستر حاصل می شود عرضِ لازم قیام الارض است و قیام الارض حتما این عرض را دارد و از این عرض، منفك نمی شود. پس ذاتی به معنای مقوم نیست ولی ذاتی به معنای عرض خاص هست.

ترجمه: بلکه اوسط و اکبر هر کدام یا مجموعشان «یعنی در بعضی جاها هر یك حد است و در بعضی جاها مجموعشان حد است» حد برای مطلوبی است که کسوف است «مطلوب ما در قیاس، ثبوت کسوف بود و در حدّ، بیان کسوف است».

در اینجا ما بیان کسوف می کنیم پس مراد از مطلوب، مطلوب بالحد است و مطلوب بما هو است نه مطلوب بالبرهان زیرا مطلوب بالبرهان، ثبوت می شود.

«و هو عرض ذاتی من الاعراض التی للقمر و لیس شیئا مقوما له حتی یکون ذاتیا بالمعنی الذی عندهم»

کسوف یا ظلمت به ستر عرض ذاتی است از اعراضی که برای قمر حاصل است و مقوم قمر نیست تا ذاتی به معنایی که در نزد اینها وجود داشت بشود. «مراد از ذاتی که در نزد آنها بود مقوم بود. مصنف می فرماید اکبر، مقوم نیست پس ذاتی به نظر آنها نیست. اشکال دیگری هم بر آنها وارد است و آن اشکال را قبلا هم گفتیم که اینها اکبر را ذاتی اوسط نتوانستند قرار بدهند چون ذاتی را منحصر به مقوم می کنند و اینجا اکبر، مقوم نیست پس به نظر آنها ذاتی نیست پس مقدمه ی برهانی بدست آمد که محمولش ذاتی موضوع نباشد.

ص: ۲۱۵

«و لیس شیئا مقوما له» یعنی «لیس الکسوف شیئا مقوما للقمر» تا ذاتی قمر شود به آن معنایی که آنها معتقدند.

به چه علت گروهی ذاتی باب برهان را با ذاتی باب ایساغوجی یکی گرفتند/ آیا ذاتی باب برهان همان ذاتی باب ایساغوجی است/ بیان معنای ذاتی در باب برهان/ فصل اول/ مقاله دوم/ برهان شفا ۹۳/۰۸/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: به چه علت گروهی ذاتی باب برهان را با ذاتی باب ایساغوجی یکی گرفتند/ آیا ذاتی باب برهان همان ذاتی باب ایساغوجی است/ بیان معنای ذاتی در باب برهان/ فصل اول/ مقاله دوم/ برهان شفا.

«و هذا الطغیان انما یعرض لهم من سببین»(۱)

بحث در این بود که ذاتی باب برهان اعم از ذاتی باب ایساغوجی است ولی بعضی ها ذاتی باب برهان را همان ذاتی باب ایساغوجی گرفتند یعنی گفتند ذاتی عبارت از مقوّم است پس محمولِ مقدمه ی برهانی باید برای موضوع، ذاتی باشد. آنها گفتند یعنی محمول مقدمه ی برهانی باید برای موضوع، مقوّم باشد. ولی ما گفتیم که یا مقوم باشد یا طوری باشد که موضوع در طریقش اخذ شود. اگر مقوّم باشد آن در تعریف موضوع اخذ می شود و اگر ذاتی باب برهان باشد موضوع در تعریف او اخذ می شود. اما به چه علت این گروه اشتباه کردند و ذاتی باب برهان را با ذاتی باب ایساغوجی یکی گرفتند.

علت اشتباه گرفتن ذاتی باب برهان با ذاتی باب ایساغوجی:

ص: ۲۱۶

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹،ص ۱۳۰، س۱۷، ط ذوی القربی.

سبب اول: این گروه با ذاتی باب ایساغوجی مانوس بودند و ذهنشان به آن ذاتی آشنایی داشت و نتوانستند ذاتی دیگری را باور کنند و لذا ذاتی باب برهان را همان ذاتی باب ایساغوجی گرفتند و غافل شدند که در باب برهان، ذاتی آن مثل ذاتی دیگر نیست. کلی آن مثل کلیات دیگر نیست. ضروری آن هم مثل ضروری جاهای دیگر نیست یعنی اصطلاح خاص خودش را دارد. این سه اصطلاح «کلی، ذاتی، ضروری» در باب برهان مطرح است گفته می شود مقدمات برهان باید کلی و ذاتی و ضروری باشد ولی این سه اصطلاح در باب برهان با همین سه اصطلاح در ابواب قبل فرق می کند یعنی در ابواب دیگر می توان کل را طوری معنا کرد در باب برهان طور دیگر معنا کرد بنابراین ذاتی باب برهان را نباید با ذاتی ابواب قبل که باب ایساغوجی است قیاس کرد باید معنای دیگر برای آن قائل شد و ما همه اینها را گفتیم مثلا کلی را گفتیم که درجای دیگر عبارت از قضیه ای است که محمولش بر کل افراد موضوع حمل شود اما در باب برهان کلی عبارت از قضیه ای که محمولش بر تمام افراد موضوعش در همه ازمنه حمل می شود یعنی اینطور نبود که محمول فقط بر افراد موضوع حمل شود بلکه بر افراد موضوع در تمام زمان ها حمل می شد پس کلی در باب برهان با کلی ابواب دیگر فرق می کند. هکذا ذاتی در باب برهان با ذاتی ابواب دیگر فرق می کند. پس نمی توان ذاتی در باب برهان را همان ذاتی باب ایساغوجی گرفت پس اُنس به باب

ایساغوجی نباید رَهزَن این گروه می شده ولی شده است.

ص: ۲۱۷

سبب دوم: تفخیم برهان است. یعنی خواستند برهان را بزرگ کنند گفتند برهان یک قیاسِ شریف است و قیاس عظیم است لذا باید از امور عظیم استفاده کند و ذاتیِ مقوم، عظمت و شرافت دارد پس مناسبت با باب برهان دارد اگر در بین قیاس ها، قیاس برهان از همه اشرف است ذاتی که در این قیاس آورده می شود باید اشرف از ذاتی هایی باشد که در جای دیگر می آید. ذاتی که اشرف است عبارت از مقوم است. زیرا مقوم، اشرف از غیر مقوم است پس به خاطر شرافت برهان، ذاتی را ذاتیِ شریف دیدند و ذاتیِ شریف همان ذاتی مقوم است و گفتند اگر برهان، شریف است ذاتی هم که شرط او است باید ذاتی شریف باشد یعنی مقوّم باشد.

سه شرافت در اینجا می توان لحاظ کرد:

۱ _ شرافت به لحاظ صدق. مقدمات برهان، صدقشان باید قویتر از قیاس های دیگر باشد. یعنی صدقی باشد که یقین آور باشد. در بقیه قیاس ها چنین صدقی وجود ندارد مثلا در خطابه به ظن هم اکتفا می شود صدق می تواند درجات داشته باشد اصل مطابقت با واقع همان صدق است ولی اگر ما قطع به این مطابقت با واقع داشته باشیم صدقِ قطعی می شود و اگر ما ظن به اصل مطابقت با واقع داشته باشیم صدق ظنی می شود بالاخره اگر برهان عظمت دارد یعنی صدقش، صدق قطعی است. مطابقت با واقعش، مقطوعٌ به است و مظنون نیست. منظور ما از قوت و ضعف صدق همین است که بیان کردیم.

۲ _ شـرافت به لحاظ مناسبت محمول با موضوع یعنی محمول باید کاملا با موضوع مناسب باشد این دو شرافت را هم ما و هم این گروه قبول دارند.

۳ _ شـرافت به لحاظ مقوم بودن. این شـرافت، لازم نیست ولی این گروه این شرافت را در باب برهان لازم دانستند لذا ذاتی را که در برهان شرط شده ذاتی به معنای مقوم قرار دادند و این به خاطر این بوده که خواستند به برهان عظمت بدهند.

توضیح عبارت

«و هذا الطغیان انما یعرض لهم من سببین»

این طغیان «یعنی این انحرافی که در تفسیر ذاتی باب برهان برای این گروه پیدا شده» به دو سبب بر این گروه وارد شده است.

«احدهما بسبب ما جرت به العاده من استعمال لفظه الذاتی فی کتاب ایساغوجی»

یکی از آن دو به سـبب آن چیزی است که عـادت دربـاره او جـاری شـده که عبارت از این است که در کتاب ایساغوجی «که عبـارت از کلیات خمس است» ذاتی را اسـتعمال کردنـد و به معنای مقوم گرفتنـد. این گروه چون ذهنشان با کتاب ایساغوجی انس داشته ذاتی باب برهان را همان ذاتی باب ایساغوجی گرفتند و به معنای مقوم قرار دادند.

«و لم یعلموا انه لا الذاتی و لا الضروری و لا الکلی فی هذا الکتاب هو ما قیل فی کتاب قبله»

ضمیر «انه» شان است.

شان این است که نه ذاتی و نه ضـروری و نه کلی در این کتاب برهان، همان ذاتی و ضروری و کلی است که در کتاب قبل از برهان گفته شـده است یعنی در ابواب دیگر منطق اگر «ذاتی» گفته شد «ذاتی» باب برهان، به آن ذاتیِ ابواب دیگر نمی گویند و اگر در ابواب دیگر «کلی» گفته شـد «کلی» باب برهان، به آن «کلی» نمی گوینـد واگر در ابواب دیگر «ضـروری» گفته شـد «ضروری» باب برهان، به آن«ضروری» نمی گویند. هیچکدام از این سه تا مرادف با آن سه تا در ابواب قبلی منطق نیست.

ص: ۲۱۹

در عبارت «فی کتاب قبله» و «فی هذا الکتاب» مراد از «کتاب»، «باب» است البته لفظ «کتاب» اشکال ندارد چون در منطق از هر کـدام این ابواب تعبیر به کتـاب می شود و گفته می شود «کتـاب برهـان»، «کتاب خطابه». گاهی هم تعبیر به «باب» می کننـد. ولی منظور این نیست که این ابواب در کتب مختلف نوشـته می شود بلکه همه این ابواب در کتاب منطق نوشـته می شوند ولی ابواب مختلف منطق انـد یـا کتب مختلف علم منطق انـد. لفـظ «کتـاب» غالبا در اصـطلاح ما به یک علم مـدوّن گفته می شود. وقتی گفته می شود «این مطلب در کتاب دیگری است» یعنی در علمِ مدوّنِ دیگری است در حالی که همه اینها ابواب مختلف منطق انـد و یـک علمِ مـدون انـد. لـذا مراد از «کتاب» در عبارت مصـنف، معنای کلی آن است و به معنای اصـطلاحی که علم مدون باشد نیست بلکه به معنای آنچه نوشته می شود هست که مرادف با ابواب است.

«و الثانی تفخیم امر البرهان»

دومین بسـببی که باعث این طغیان شده و این گروه را به انحراف کشانده تعظیم امر برهان است و خواستند این قیاس را بزرگ کنند.

«اذ جعلوه من الذاتیات المقومه»

ضمیر مفعولی «جعلوه» به «برهان» بر می گردد.

«اذ» تعلیل برای تفخیم برهان است یعنی چگونه برهان را تفخیم کنیم به این صورت که از ذاتیات مقومه ساخته شود.

زیرا برهان را قرار دادنـد «یعنی مرکب کردنـد» از ذاتیاتی که مقوم باشـد. «گفتند ذاتیات مقوم، قویتر از ذاتیات غیر مقوم است. پس برهان را باید از چنین ذاتیاتی مرکب کرد نه از ذاتیات غیر مقوم.

ص: ۲۲۰

ترجمه: قرار دادند برهان را از ذاتیات مقومه «یعنی آن را ساختند و گفتند محمولات، ذاتی موضوع قرار داده شود».

«اذ کان الذاتی المقوم یُتَخیل عندهم انه اشرف و البرهان ایضا بالحقیقه هو اشرف»

«اذ» دلیل برای «جعلوه» است یعنی چرا از ذاتی مقوم ساخته می شود؟ چون اشرف است و برهان هم اشرف است و این با آن مناسبت دارد پس باید برهان را از ذاتی مقوم ساخت زیرا نزد آنها، ذاتی مقوم، خیال می شد که اشرف است.

ترجمه: ذاتی مقوم در نزد کسانی که منحرف شدند مثل این است که اشرف است و برهان هم در حقیقت اشرف است.

نکته: در «ذاتی» تعبیر به «یتخیل عندهم انه اشرف» می کند اما در «برهان» می گوید «بالحقیقه هو اشرف» که هر دو صحیح است

در بین ۵ صناعت خمس، برهان حقیقتا اشرف است نه اینکه خیال شود که اشرف است اما ذاتی مقوم، خیال می شود که اشرف است.

گفتند این اشرف با آن اشرف مناسب است بالاخره خوب است در این اشرف که برهان است از آن اشرف که ذاتی مقوم است استفاده شود.

«فیتوهمون انه یجب ان تکون مقدمات البرهان من الاشرف لا غیر»

گمان کردند که واجب است مقدمات برهان از اشرف گرفته شود نه از غیر اشرف. و اشرف هم نزد خودشان ذاتی مقوم بود پس گفتند که بهتر است ما مقدمات برهان را ذاتی مقوم قرار دهیم یعنی محمولشان را مقوم موضوعشان بگیریم.

ص: ۲۲۱

صفحه ۱۳۱ سطر اول قوله «کما لوقال»

مصنف بر اینها اشکال می کند که ظاهر کلامش، ظاهر اشکال نیست اما باطن کلامش، باطن اشکال است. می گوید:

اشکال اول: اگر شما در برهان می خواهید اشرف را بکار بگیرید تا شرافت برهان حفظ شود پس خوب است که از مقدمات سالبه، برهان را تشکیل ندهید چون بین مقدمات سالبه، و مقدمات موجبه، موجبه اشرف از سالبه است شما اگر می خواهید برهان را از اشرف تشکیل بدهید پس باید از موجبات تشکیل دهید و در سوالب، برهان اقامه نکنید در حالی که همه با سالبه و موجبه، برهان اقامه می کند پس معلوم می شود که ما موظف نیستیم که در برهان از اشرف مقدمات استفاده کنیم و لو برهان از بقیه صناعات خمس اشرف است.

اشکال دوم: اگر ما موظف بودیم در برهان از اشرف استفاده کنیم مقدمات طبیعی را نباید در برهان بکار ببریم بلکه حتما باید مقدمات الهی بکار می بریم چون علم الهی اشرف از علم طبیعی است پس مقدماتی هم که الهی باشند اشرف از مقدماتی هستند که طبیعی باشد در حالی که اینچنین نیست و از مقدمات طبیعی هم در برهان استفاده می شود یعنی در علم طبیعی هم ما برهان اقامه می کنیم پس معلوم می شود که ما موظف نیستیم که در برهان از اشرف استفاده کنیم نه اشرف به لحاظ مسائل که مثلا الهی باشد نه اشرف به لحاظ کیفیت که از موجبه استفاده شود ونه اشرف به لحاظ ذاتی و مقوم بودن.

ص: ۲۲۲

خلاصه: این گروه سه مطلب گفتند:

۱ _ برهان، اشرف است.

۲ _ در اشرف باید از اشرف استفاده کرد.

۳ _ ذاتی مقوم، اشرف است.

ما اولی را قبول داریم سومی را کاری نداریم و به تخیلش واگذار می کنیم اما در دومی اشکال داریم که اگر در اشرف لازم بود از اشرف استفاده شود پس در برهان که اشرف است باید از موجبه استفاده کرد و از مقدمات الهی استفاده کرد در حالی که استفاده نمی شود.

توضیح عبارت

«کما لو قال قائل انه لا یحب ایضا ان یکون برهان علی سالب لانه خسیس»

«ایضا»: همانطور که برهانی که از غیر مقوم تشکیل شده باشد نداریم همچنین برهانی که بر یک نتیجه سالبی که با مقدمات سالب تنظیم می شود نداریم.

«لا یجب» به معنای «نباید» است و به معنای «واجب نیست» نمی باشد تا گفته شود که مفهومش این است که جایز است.

مصنف می گوید حرف این افراد که می گویند در برهان باید از اشرف استفاده کرد واز غیر اشرف نمی توان استفاده کرد مثل این است که قائلی بگوید «نباید همچنین برهان بر سالب داشته باشیم چون سالب، خسیس و پست است و ما باید در برهان از اشرف استفاده کنیم».

«او لا یجب ان یکون برهان علی الامور الطبیعیه او التعالیمیه»

«لا یجب» به معنای «نباید» است.

یا کسی بگوید نباید برهان بر امور طبیعی یا تعالیمیه داشته باشیم «مراد از تعالیمیه، ریاضی است»

«بل انما يناسب البرهانَ الاشرفُ من الامر و هو الامر الهی»

مناسب برهان، امور اشرف است و امور اشرف، امر الهی است یعنی در برهان باید مقدمات الهی بکار برد می توان عبارت را به این صورت خواند «يناسب البرهانُ الاشرفَ» چون مناسبت از هر دو طرف است.

«فانه ان كان للاشرف فی هذا الكتاب مدخل و كان المدخل ليس علی سبيل شرف المناسبه و الصدق بل الشرف الآخر و كان يجب ان يعتبر هذا فی المبادی فيجب ان يعتبر ايضا فی المسائل»

این عبارت یعنی «اولاً». عبارت «و كان المدخل... و الصدق بل الشرف الآخر» یعنی «ثانيا». و عبارت «و كان يجب ان يعتبر هذا فی المبادی» یعنی «ثالثا». عبارت «فيجب ان يعتبر...» جواب برای «ان» است. یعنی واداشتن سه امر واجب است که اعتبار شود.

توضیح: مطلب اول: این است که اشرفیت در برهان اعتبار می شود «ما این را قبول نداریم» یعنی باید ملاحظه کنیم آنچه که اشرف است در برهان آورده شود. «مراد از برهان، همان مقدمات است و نتیجه، برهان نیست بلکه حاصل برهان است».

مطلب دوم: مراد از اشرفیت» اشرفیت در تقوم است نه اشرفیت در مناسبت یا صدق چون ما اشرفیت در صدق را قبول داریم و اشرفیت در مناسبت را هم قبول داریم یعنی باید بین محمول و موضوع به طوری مناسبت باشد تا گفته شود که محمول، ذاتی موضوع است. حال ذاتی به معنای مقوم باشد یا به همان معنایی که ما گفتیم. بالاخره باید بین محمول و موضوع چنان مناسبتی باشد که محمول را برای موضوع، ذاتی کند و این، مناسبت کمی نیست. اینچنین اشرفیتی که به لحاظ مناسبت باشد ما قبول داریم. اشرفیت به لحاظ ذات را هم قبول داریم یعنی محمول بر موضوع، چنان صدق کند که صدقش، صدق قطعی باشد و صدق ظنی نباشد ولی مطلب دوم این است که گفته شود لازم است در برهان، اشرفیت لحاظ شود ولی نه اشرفیت در مناسبت و صدق بلکه اشرفیت در مقوم بودن همانطور که شما می گویید.

ص: ۲۲۴

مطلب سوم: ما در تنظیم مقدمه باید این اشرفیت را رعایت کنیم یعنی مقدمات را باید طوری قرار داد که اشرف باشد.

پس مطلب اول این شد که در مقدمات برهان باید اشرف را انتخاب کرد و مطلب دوم این شد که اشرف، اشرفِ به معنای مقوم بودن است و مطلب سوم این شد که این اشرفیت باید به لحاظ مقدمه رعایت شود اگر اینگونه است پس باید به لحاظ مساله هم رعایت شود یعنی مساله هم باید مساله مهمی باشد یعنی مساله الهی باشد و مساله طبیعی و ریاضی مهم نیست. اگر ما موظف بودیم اشرف را رعایت کنیم و اشرف به معنای شرافت در صدق یا شرافت در مناسبت نبود ودر مقدمات باید رعایت شود پس در مسائلی هم که مقدمات از آنها استفاده می شود باید رعایت شود. در مقدمه، هم صورت و هم ماده وجود دارد مثلا وقتی گفته می شود «العالم متغیر» و «کل متغیر حادث» ماده، از عالم و تغیر و حدوث تشکیل شده است. صورت این است که «عالم» در یک جا موضوع شده و «متغیر» محمول شده و در یک جا «متغیر» موضوع شده و «حدوث» محمول شده که نظامی که به این سه ماده داده شده و شکل اول را درست کرده صورت می گویند. ماده را می توان عوض کرد و در همین قالب از صورت ریخت و گفته شود «الانسان حیوان» و «کل حیوان ماش» «فالانسان ماش».

شما می گویید در صورتِ مقدمات باید اشرف رعایت شود ما می گوییم در ماده مقدمات هم باید رعایت کنید. ماده را از علم طبیعی و ریاضی نیاورید بلکه از علم الهی بیاورید. در برهان نگویید مثلا «این دایره است» و «دایره کذا است» «پس این کذا است» چون ماده برهان را از علمی غیر از علم الهی می آورید و شرافت را در ماده رعایت نمی کنید در حالی که شرافت باید در ماده هم رعایت شود اگر لازم بود در مقدمه، شرافت رعایت شود در مساله هم باید شرافت لحاظ شود یعنی همانطور که مقدمه در نظم و صورتش، شرافت رعایت می شد در ماده اش هم که مساله را تشکیل می دهد باید شرافت رعایت شود. با این بیان که شد عبارت «فانه...» دلیل بر مطلب اخیر می شود یعنی دلیل می شود بر این مطلب که نباید برهان را در علوم طبیعی و تعالیم آورد بلکه در امور الهی باید آورد.

ص: ۲۲۵

اما آیا می توان این عبارت را عام تر معنا کرد؟ به این صورت می گوییم که اولا در این کتاب که کتاب برهان است رعایت اشرف لازم است ثانیا مراد ما از اشرف، اشرفیت به لحاظ تناسب و صدق نیست بلکه اشرف به معنای دیگر است ثالثا این اشرفیت را در مبادی یعنی در مقدمات برهان «مراد از مبادی را صورت نگرفتیم بلکه مراد مقدمات برهان است» رعایت می کنیم. اگر در مقدمات برهان رعایت می کنیم باید ببینید این مقدمات در چه مساله ای اجرا می شود و اشرفیت هم باید در مسائل لحاظ شود نه تنها خود برهان را از اشرف تنظیم کنید بلکه در مجرای برهان که مسائل اند هم بایداشرف را اجرا کنید.

ترجمه: اگر برای اشرف در این کتاب «یعنی برهان» مدخل باشد «مدخل یعنی اینکه اشرف در برهان باید رعایت شود» و آن که داخل در برهان است «و باید رعایت شود» بر سبیل شرف مناسبت «یعنی مناسبت محمول با موضوع» و صدق «یعنی صدق محمول بر موضوع» نیست بلکه بر شرف دیگر است و ثالثا واجب است که این «اشرفیت در مبادی» لحاظ شود پس واجب است که این رعایت اشرفیت در مسائل هم بشود «به این معنا که اگر در تنظیم برهان که بحث مقدمات است اشرفیت را دخالت می دهید در مجرای برهان که مسائلی است که این برهان می خواهد اثباتش کند باید اشرفیت را دخالت داد. این اشرفیت یعنی برهان را در مسائل خاص اجرا کنید و در هر مساله ای رعایت نکنید در این صورت عبارت «ـ فانه ... ـ تعلیل برای بخش اخیر که ـ لا یجب ان یکون برهان علی الامور الطبیعیه ... ـ می شود»

«فیکون انما یجب فی المقدمات ان تکون ذاتیه المحمولات بمعنی المقوم الفائز بالشرف اذا کانت مختصه بالعلم الالهی لشرفه»

این عبارت نتیجه بعد از جواب «ان» است. جواب «ان» نتیجه بود دوباره بعد از این نتیجه، یک نتیجه کلّی تر می گیرد و می گوید حال که رعایت اشرفیت از تمام وجوه لازم شد، حق با شما می شود که اشرفیت به لحاظ ذاتیت را هم باید رعایت کرد یعنی باید محمول را هم ذاتی مقوم قرار داد نه ذاتی معمولی. چون به قول شما ذاتی مقوم اشرف است اگر ما از همه جهات باید اشرفیت را لحاظ می کردیم مقوم بودن هم یکی از جهات شرافت است که آن را هم باید لحاظ کنیم در این صورت حق با شما می شود ولی لازم نیست که از همه جهت اشرفیت را در برهان رعایت کرد.

نتیجه می گیرد که اگر همه شرافت ها باید رعایت می شد در نتیجه شرافت مساله هم باید رعایت می شد باید اینچنین می گفتید که کجا ما باید محمولِ مقدمات را مقوم موضوع قرار دهیم؟ در جایی که برهان در علم الهی بکار رفته است چون در آنجا رعایت شرافت مساله شد لذا موظف هستیم رعایت شرافت ها ی دیگر هم بشود ولی اگر برهان در یک مساله خسیس بکار رفت توقعی نیست که شرافتهای دیگر رعایت شود بله در صورتی که شرافت مساله رعایت شود و برهان در امور الهی بکار رود توقع هست که شرافت های دیگر هم رعایت شود و گفته شود که محمول باید ذاتی به معنای مقوم باشد.

ص: ۲۲۷

ترجمه: واجب است در مقـدمات که محمولاـتش ذاتی باشـد «الف و لاـم در المحمولات عوض از مضاف الیه است که ضـمیر می باشد و به مقدمات بر می گردد» ذاتی به معنای مقوم که فائز به شـرافت و دارای شرافت است «اما چه وقتی واجب است که محمولات، ذاتی باشـند؟» وقتی که این مقدمات مختص به علم الهی باشد «چون علم الهی شریف است و مجری را شریف قرار داد پس مقدمات را هم شریف قرار داد».

«لکن لیس هذا وامثاله بشیء»

«هـذا و امثاله بشـی»: یعنی اینها مطالبی است که هیچکدامشان درست نیست. رعایت شـرافت در آن یکی لازم نیست تا در بقیه لازم شود نه لازم است که برهان از مقدمات موجبه تشـکیل شود نه لازم است که مجرایش منحصر به علم الهی شود و نه لازم است که محمولاتش را ذاتی به معنای مقوم قرار داد.

«و لا یجب ان یصغی الرجل العلمی الی ما یفزع الیه القاصرون من ان ذا شریف و ذا خسیس»

«لا یجب»: به معنای«نباید» است.

ترجمه: نبایـد گوش بدهـد مردی که طرفدار علم است به چیزی که قاصـرون به آن چیز پناه می برند که آن چیز عبارت از این است که این، شـریف است و آن را رعـایت کن و آن خسـیس است و آن را ترک کن اینها چیزهایی است که مردم عادی می گویند که قاصـرون هستند اما رجل علمی نباید دنبال این چیزها باشد بله شرافت را رجل علمی باید لحاظ کند ولی شرافتی که مربوط به صدق و امثال ذلک باشد نه شرافت های اخلاقی. یعنی شرافت های وجودی باید لحاظ شود.

ص: ۲۲۸

مصنف می فرماید ما به شرافت کاری نداریم ما باید به واقع نگاه کنیم و برهان را برای اثبات واقع می آوریم.

«بل الی الموجود فی نفس الامور»

«بل» برای اضراب است نه ترقی.

«الی الموجود» عطف بر «الی ما یفزِع» است. عبارت به این صورت می شود «بل یجب ان یصغی الرجل العلمی الی الموجود فی نفس الامر»

ترجمه: مرد نباید به آنچه که قاصرون به آن پناه بردند گوش دهد بلکه باید ببیند که در نفس الامور چه چیزی موجود است «نفس الامر به معنای واقع است اما چون موارد واقع متعدد است لذا جمع آورده و تعبیر به «نفس الامور» کرده یعنی در هر امری باید ببیند که نفس الامر و واقع چیست؟ تا به سمت آن رو بیاورد کاری به شرافت نباید داشته باشد.

«فلنعرض عن امثال هولاء الخارجین»

چون اینگونه است، ما از گفته چنین انسان هایی که خروج از امرِ لازم پیدا کردند «امر لازم، این بود که واقع رعایت شود اینها از این امر لازم خارج شدند و چیزهایی را رعایت می کنند که لازم نیست رعایت شود. ما باید از قول این گروه خارجین بیرون بیاییم و اعراض کنیم «از افرادی که از مسیر خارج شدند باید اعراض کنیم و حرفهایشان مطرح نشود».

در نسخه عبدالرحمان بدوی آمده «فلنعرض عن امثال هذه الخارجه یا الخارجیه»

ترجمه: یعنی امثال مطالبی که خارج از وظیفه ی ما است باید اعراض کرد.

ص: ۲۲۹

طبق نسخه کتاب: از انسانهایی که از مساله، خارج شدند ما باید از حرفشان اعراض کنیم اما نسخه خطی می گوید از مطالبی که خارج از وظیفه ی ما است باید اعراض کرد.

«و لنَصِر الی غرضنا فی تحقیق الاعراض الذاتیه»

«نصر» از ماده «صار» و به معنای انتقال است. لذا «ولنصر» به معنای «ولننتقل» است یعنی صیرورت پیدا کنیم و منتقل به عرضمان بشویم.

نمی توان «ولنُصِر» خواند تا به معنای اصرار کردن باشد زیرا باید با «علی» بیاید و اینجا «علی» نیامده.

شبهه ای که از فرفوریوس و فاضل کرمانی داشتیم رها می کنیم و حرفهایی که در موردشان لازم بود گفته شود بیان شد سپس به حرف اصلی خودمان بر می گردیم که بحث در تحقیق اعراض ذاتیه است که در جلسه بعد بیان می شود.

وجه تسمیه عرض ذاتی/ بیان معنای ذاتی در باب برهان/ فصل اول/ مقاله دوم/ برهان شفا ۹۳/۰۸/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: وجه تسمیه عرض ذاتی/ بیان معنای ذاتی در باب برهان/ فصل اول/ مقاله دوم/ برهان شفا.

«انما سمیت هذه اعراضا ذاتیه لانها خاصه بذات الشئ او جنس ذات الشئ»(۱)

مصنف بیان می کند که چرا عرض ذاتی را عرض ذاتی گفتیم. در ضمن بیان وجه تسمیه، خود عرض ذاتی را بهتر خواهیم شناخت.

بیان وجه تسمیه عرض ذاتی: در وجه تسمیه عرض ذاتی دو شرط لازم است :

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹،ص ۱۳۱، س ۱۰، ط ذوی القربی.

شرط اول: عرض اختصاص به ذات شئ دارد. چون اختصاص به ذات شئ دارد به آن عرض ذاتی گفته می شود حال یا اختصاص به ذات شئ دارد یا اختصاص به جنس ذات شئ دارد چون جنس هم داخل در ذات است پس چیزی هم که اختصاص به جنس داشته باشد با واسطه اختصاص به ذات دارد بنابراین عرضی که اختصاص به ذات دارد یا با واسطه یا بی واسطه، عرض ذاتی نامیده می شود. پس وقتی گفته می شود «ذاتی است» یعنی مربوط به ذات است.

مصنف در ضمن اینکه وجه تسمیه را بیان می کند خاصیتی برای عرض ذاتی ذکر می کند که آن خاصیت، عرض ذاتی را بهتر معرفی می کند. آن خاصیت این است که اولا عرض ذاتی از ذات شی جدا نمی شود ثانیا در غیر آن ذات شی یافت نمی

شود. قبلا گفتیم عرض ذاتی، عرض خاص هم هست و وقتی گفته می شود عرض خاص است یعنی در ذوات دیگر یافت نمی شود.

پس دو خصوصیت برای عرض ذاتی است که می توان با آن دو، عرض ذاتی را شناخت. اما گاهی می بینیم که عرض ذاتی از ذات شئ منفک می شود یعنی آن خاصیت اول را در بعضی از عرض ذاتی نمی یابیم. مثلا انحناء عرض ذاتی برای خط است. اما از خط گاهی جدا می شود و خط، منحنی نیست بلکه مستقیم است. مصنف می فرماید این، اشکالی ندارد چون به محض اینکه جدا می شود جانشین خودش را می گذارد یعنی استقامت را قرار می دهد که آن هم عرض ذاتی است. در این صورت، باز هم صدق می کند که این عرض از ذات شئ جدا نشد چون اگر جدا شد جانشین خودش را گذاشت. تعبیر مصنف این است: جدا نمی شود یا مطلقا یا به حسب مقابله.

«جدا نمی شود مطلقا» یعنی اصلا جدا نمی شود یعنی نمی توان این را از آن گرفت و چیز دیگری جای آن گذاشت.

«جدا نمی شود به حسب مقابله» یعنی اینطور نمی تواند باشد که خودش را نگذارید و مقابلش را هم نگذارید. یعنی هم خودش جدا شود و هم مقابلش جدا شود در این صورت این عرض، عرض ذاتی نیست زیرا عرض در صورتی ذاتی است که اگر خودش جدا شد مقابلش جدا نشود، به حسب مقابله جدایی نداشته باشد.

در جایی که خودش را جدا می کنیم و مقابلش را نمی توان جدا کرد مثال به انحنا و استقامت می زند که اگر انحنا جدا شود استقامت به جایش می آمد و اگر استقامت جدا شود انحنا به جایش می آمد. اما در جایی که به طور مطلق نمی توان جدا کرد آن، عرض خاصی است که مثلاـ برای مثلث وجود دارد. عرض خاص مثلث این است که زوایای داخلی اش برابر با دو قائمه است. این را هیچ وقت نمی توان از مثلث جدا کرد تا گفته شود که یک مثلثی داریم که زوایای داخلیش مساوی دو قائمه نیست بعد یک جانشین جای آن گذاشته شود زیرا جانشین ندارد. چون عرض ذاتی، عرضی است که هرگز ومطلقا نمی توان از ذات جدا کرد.

تا اینجا توضیح شرط اول داده شد که از این ذات جدا نشود.

شرط دوم: عرض در ذات دیگر یافت نشود.

نکته: در صورتی که علی سبیل المقابله نتواند جدا شود عرض ذاتی را جامع بین انحنا و استقامت نمی تواند گرفت. خود انحنا و استقامت عرض ذاتی است. «احدهما» عنوان انتزاعی است که نمی توان عرض ذاتی گرفت. بله ممکن است وجه جامع را کیفیت مختص به کمّ گرفت که عرض ذاتی شود و دو مصداق دارد که انحناء و استقامت است. ولی وصف جامع در اینگونه موارد یک امر انتزاعی و کلی می شود و نمی توان آن را عرض حساب کرد چون کلّی نمی تواند عارض شود. پس باید انحناء و استقامت را جداگانه لحاظ کرد.

ص: ۲۳۲

توضیح عبارت

«انما سمیت هذه اعراضا ذاتیه لانها خاصه بذات الشیء او جنس ذات الشیء»

«جنس» عطف بر «ذات» است یعنی «لانها خاصه بجنس ذات الشیء».

«هذه» یعنی اعراض مذکوره.

ترجمه: این اعراض مذکوره را اعراض ذاتیه نامیدیم چون این اعراض اختصاص به ذات شیء یعنی نوع دارند «چون منسوب به ذات بودند اسم آنها را اعراض ذاتیه نامیدیم» یا منسوب اند به جنسی که جنس این نوع و ذات است «مراد از ذات در اینجا نوع است نه شخص». پس یا عرض خاص برای نوع است یا عرض خاص برای جنس است. در هر دو صورت، ذاتی است.

«فلا یخلو عنها ذات الشیء او جنس ذاته»

ضمیر «عنها» به «اعراض ذاتیه» بر می گردد.

چون مربوط به ذات است هیچ ذاتی خالی از آن نیست یک وقت ممکن است این عرض، عرض برای یکی از حالات ذات باشد. ممکن است آن ذات را داشته باشیم و حالت را نداشته باشیم قهرا عرض را هم نخواهیم داشت. اما گاهی این عرض، عرض خود این ذات است پس هر وقت این ذات باشداین عرض، هم باید باشد.

نکته: از اینجا معلوم می شو که مراد از عرض، عرض لازم است و عرض مفارق مراد نیست.

ترجمه: خالی نیست از این اعراض ذاتیه، ذات شیء «که نوع یا جنس ذاتش است».

«اما علی الاطلاق مثل عرض ما للمثلث من کون الزوایا الثلاث مساویه لقائمتین»

«من کون» بیان برای «ما» است.

ص: ۲۳۳

«اما علی الاطلاق» و «اما بحسب المقابله» مربوط به «لا یخلو» است یعنی یا مطلقا خالی نمی شود یا خودش و مقابلش خالی نمی شود. ولی خودش می تواند خالی شود به شرطی که مقابلش باشد.

ترجمه: یا به صورت اطلاق، این شیء نمی تواند از اعراض خالی شود مثل عرضی که برای مثلث حاصل است و آن عرض عبارت است از اینکه سه زاویه مثلث، مساوی با دو قائمه است. این، عرض ذات مثلث و عرض نوع مثلث هم هست و مربوط به جنس نیست و هیچ وقت از این ذات جدا نمی شود و علی الاطلاق هم جدا نمی شود یعنی اینطور نیست که جدایش کنید و مقابلش را به جای آن بگذارید. همانطور که توجه می کنید مقابله اش به نحو تناقض است یعنی می گویند زوایای مثلث مطابق با دو قائمه است مقابلش این می شود که زوایای مثلث مطابق با دو قائمه نیست. در اینجا با اینکه مقابل وجود دارد می گوییم مثلث از این امر وجودی خالی نمی شود نمی گوییم از امر وجودی خالی می شود و مقابلش به جایش می آید. آن مقابل، مقابلی است که در اینجا نمی تواند بیاید پس مثلث عرضش اینگونه است که به نحو اطلاق از مثلث جدا نمی شود. با اینکه مقابل وجود دارد ولی مقابل، مقابلی نبود که عرض را عرض ذاتی کند بلکه به نحو تناقض است و در جایی که به نحو تناقض باشد عرض ذاتی را مشخص نمی کند چنانکه توضیح این در ادامه می آید. در اینجا هم اگر چه این عرضی که برای مثلث است مقابل دارد ولی مقابلش، مناقض با آن است نه اینکه مضاد با آن باشد اگر مقابلش، مضاد با آن بود می شد گفت که مثلث از این یا مقابلش خالی نمی شود اما چون مقابلش مناقضش است باید گفت مثلث از این، به نحو اطلاق خالی نمی شود و نگویید «مثلث از این یا مقابلش خالی نمی شود».

اما مثال برای اینکه شیء از جنس، جدا نمی شود مثل بصیر و عمی که برای انسان عرض ذاتی است چون از جنسش که حیوان است جدا نمی شود البه بنابر اینکه ما از عقرب و موش کور صرف نظر کنیم زیرا می گویند این دو چشم ندارند. اگر این را ندیده بگیریم بصیر یا عمی از جنس انسان جدا نمی شود از خود انسان هم جدا نمی شود. البته علت عرض ذاتی بودنش این است که از خود انسان جدا نمی شود.

گاهی می گوییم «این عرض از ذات شی جدا نمی شود» یعنی از نوع جدا نمی شود در این صورت از فصلش هم جدا نمی شود. اما یک وقت گفته می شود «از جنس جدا نمی شود» این با اولی فرق می کند پس چه بگوییم از ذات جدا نمی شود چه بگوییم از نوع جدا نمی شود چه بگوییم از فصل جدا نمی شود یکی است. آن که از جنس جدا نمی شود با اینها فرق دارد.

«و اما بحسب المقابله»

آن ذات، خالی نمی شود از این عرض به حسب مقابله یعنی خودش و مقابلش خالی نمی شود.

«اذا کان الموضوع لا یخلو عنه او عن مقابله»

اگر موضوع خالی از این عرض نشود یا از مقابل عرض نشود.

مصنف نگفت «و عن مقابله» چون صحیح نیست یعنی اینطور نیست که موضوع خالی نشود از او و مقابلش زیرا مقابل ها با هم جمع نمی شوند اگر «و عن مقابله» می گفت معنایش این بود: موضوع از او و مقابلش خالی نشود یعنی او و مقابلش را داشته باشد. نمی شود که یک شیء، هم شیء را داشته باشد هم مقابلش را داشته باشد. پس لفظ «او» صحیح است.

ص: ۲۳۵

نکته: بیان معنای مقابله: مقابله سه قسم است:

۱ _ مقابله علی وجه التضاد.

۲ _ مقابله علی وجه العدم والملکه.

۳ _ مقابله علی وجه التناقض.

ممکن است بگویید یک مقابله دیگر داریم که علی وجه التضایف است. چون دو مقابل را بر جهار قسم می کنند که عبارتند از متضادان، متناقضان، متضایفان و عدم و ملکه . اینکه تضایف را نیاوردیم به خاطر این است که متضایفان مقابل هم نیستند و با هم جمع می شوند ولی از حیثیات متعدد است یعنی این شخص به یک حیثیت، ابوت دارد و به حیثیت دیگر بنوت دارد و مجمع ابوت و بنوّت است پس متضایفان با هم جمع می شوند ولی از جهت واحده جمع نمی شوند. در تعریف متقابلان گفتند «لا یجتمعان من جهه واحده» که قید «من جهه واحده» آوردند و مفسرین گفتند قید «من جهه واحده» که آمد برای ادخال متضایفان است. و الا اگر قید «من جهه واحده» نمی آمد متضایفان خارج می شدند.

وضع متضادان روشن است که با متناقضان و عدم و ملکه فرق می کند اما عدم و ملکه با متناقضان چه فرقی می کند؟ عدم و ملکه یک حالت خاصی در آن است و تناقض یک حالت عام در آن هست مثلا فرض کنید شما وقتی یک ملکه ای را اثبات می کنید عدمش، عدم خاص است و در همه جا صدق نمی کند. در جایی صدق می کند که این ملکه، لایق باشد بر خلاف عدم که در تناقض است که در همه جا صدق می کند. در جایی که طرفِ وجود نباشد چه لیاقتِ طرفِ وجود را داشته باشد چه نداشته باشد عدم، که در تناقض مطرح است صدق می کند ولی عدمی که در باب عدم و ملکه معتبر است در جای خاص صدق می کند لذا مصنف از لفظ «خصوصا» استفاده کرده.

ص: ۲۳۶

مقـابله ی تضـاد داخـل بحـث مـا هست. عرض ذاتی ممکن است اسم برای دو متضـاد باشـد که یکی از این دو ضـد اگر نبـود مقابلش یعنی ضدش بیاید مثل اسـتقامت و انحناء. عرض ذاتی را می توان اسم برای شـیئی و مقابلِ خاصش قرار داد یعنی برای ملکه و عدم ملکه قرار داد چون عدم ملکه می تواند مقابل خاص برای ملکه باشد. مثلا بگویید این انسان یا بصیر است یا عمی است. بصیر بودن و عمی بودن هر دو عرض ذاتی می شوند.

اما مقابل به نحو تناقض: شیئی این امر وجودی را دارد مناقضش این است که امر وجودی را ندارد.

آیا این مقابله در ما نحن فیه کافی است؟ یعنی آیا می توانـد شـیء یا وجودی را داشـته باشـد یا نقیضـش را داشـته باشـد؟ اگر اینگونه باشد همه عرض ها عرض ذاتی می شوند چون این شـیء یا این عرض را دارد یا ندارد چون یا وجود را دارد یا عدم را دارد. اگر مقـابله در مـورد بحـث را بـه مقـابله ی تنـاقض تطـبیق کنیـم همه عرض هـا، عرض ذاتی می شونـد چـون هر جـا که معروضـی را ملاحظه کنیـد یا این عرض را دارد یا مقابلش که عدم است را دارد. در این صورت همه عرض ها ذاتی می شوند چون هیچ عرضـی نیست که ذاتی نداشته باشد پس منظور از مقابله، مقابله بر وجه تناقض نیست. مقابله یا باید علی وجه التضاد باشـد یا بایـد وجود و عـدم خصوصا باشـد نه عموما. یعنی بایـد بین این دو مقابل یا تضاد باشد یا عدم و ملکه باشد. اگر رابطه تناقض باشد عرض ذاتی درست نمی کند.

ص: ۲۳۷

مثلا جسم یا بیاض دارد یا بیاض ندارد. بیاض نداشتن، مقابل بیاض داشتن است در این صورت چون بیاض یا مقابلش که عدم بیاض است بر جسم صادق است آیا می توان گفت که پس عرض ذاتی جسم است؟ مسلما بیاض، عرض ذاتی جسم نیست و لو این عرض از بیاض و مقابلش خالی نمی شود. با وجود این بیاض را ذاتی نمی گیرید پس رابطه تناقض یا تقابل تناقض در اینجا کافی نیست.

نکته: بر خط، خود انحناء عارض می شود نه وجود انحناء یعنی انحنایی که بوده است و موجود است عارض می شود نه اینکه وجود انحناء عارض شود. وجود انحناء رابطه این انحناء با معروض است نه اینکه خود وجود، عرض شود.

پس در جایی که مقابله به نحو تناقض باشد عدم خلوّ معروض از این عرض و مقابلش، علامت ذاتی بودن این عرض نیست اما در جایی که مقابله به نحو تضاد یا عدم و ملکه باشد عدم خلوّ این معروض از این یا مقابلش علامت ذاتی بودن عرض است.

نکته: سواد و بیاض برای انسان، عرض ذاتی نیست چون شرط دوم را ندارد زیرا شرط دوم این بود که در چیز دیگری پیدا نشود اما سواد و بیاض در غیر انسان پیدا می شود بله سواد و بیاض را می توان عرض ذاتی برای جسم قرار داد چون در غیر جسم پیدا نمی شود آن هم به شرطی که از جسم جدا نشود یعنی شرط اول را هم باید داشته باشد لذا سواد در بیاض ممکن است که از جسم جدا نشود ولی در غیر جسم یافت می شوند پس شرط اول در جسم نیست چون در جسم اینگونه نیست که یا سواد باشد یا بیاض باشد و این سواد و بیاض از او جدا نشود. در جسم های شفاف سواد و بیاض جدا می شوند لذا شرط اول مفقود است و عرض ذاتی نیست. یعنی اسود و ابیض اگر چه در غیر جسم یافت نمی شوند اما شرط اول را ندارد که از جسم جدا نشود چون از جسم، هم بیاض و هم مقابلش جدا می شود مگر اینکه اینطور بگویید ملوّن و شفاف که عرض ذاتی است. ملوّن و شفاف در غیر جسم یافت نمی شود. و از جسم هم رها نمی شود زیرا اگر از جسم، ملوّن را بردارید مقابلش که شفاف است گذاشته می شود اگر شفاف را بردارید مقابلش که ملون است گذاشته می شود.

ص: ۲۳۸

نکته: در آینده می آید عرضی را از معروض جدا نمی کنید یا فی المقارنه جدا نمی کنید یا فی التقوم جدا نمی کنید. تمام بحثهایی که تا الان شد در مقارنه جدا نمی کنیم یعنی عرض، مقرون به معروض است و این مقارنه را از دست نمی دهد اما در یک جا این گونه است که درتقوّم جدا نمی کنیم که ذاتی باب ایساغوجی می شود نه عرض ذاتی، یعنی این محمول را از موضوع نمی توانید جدا کنید نه اینکه چون عرضی است که جدا نمی شود بلکه در تقوم جدا نمی شود نه تنها در مقارنت جدا نمی شود. توضیح این در جلسه آینده می آید.

«بحسب المضاده او بحسب العدم الذی یقابله خصوصا»

به حسب مضاده یا به حسب عدمی که مقابل وجود است خصوصاً.

قید «خصوصا» تناقض را خارج می کند که آن، عدم عام است. این عدم در عدم و ملکه، عدم خاص است یعنی آن که در تناقض می باشد «عدم» است و آن که در باب عدم و ملکه داریم «عدمی» است نه «عدم».

«مثل الخط فانه لا یخلو عن استقامه او انحناء»

مثل خط که عرض ذاتی دارد چون خالی از استقامت یا انحناء نیست البته به شرطی که شرط دوم هم باشد یعنی استقامت و انحناء در جای دیگر پیدا نشود البته در جنس خط که کمّ هست وجود دارد مثل سطح، و سطح و خط هر کدام نوع هستند. اما در غیر جنس نمی توان پیدا کرد.

ص: ۲۳۹

«والعدد عن زوجیه او فردیه و الشیء عن موجبه او سالبه»

اینها عوارض ذاتی برای معروض خودشان هستند چون معروض از اینها خالی نمی شود اینها مقابل هایی هستند که معروض یا این را دارد یا آن را دارد.

«الشی»: مراد هر شیئی است چه مفرد باشد چه مرکب باشد اگر مفرد باشد مثل «انسان» و«الانسان» و اگر مرکب باشد مثل «قضیه موجبه» و «قضیه سالبه». در مفرد هم یا موجبه است یا سالبه چون یا «انسان» گفته می شود یا «لا انسان» گفته می شود.

نکته: استقامت و انحنا مثال برای مضاده است. زوجیت و فردیت هم برای مضاده است. موجبه و سالبه را یا مضاده بگیرید یا عدم و ملکه بگیرید.

شرط دوم عرض ذاتی بودن/ بیان عرض ذاتی بودن/ فصل اول/ مقاله دوم/ برهان شفا ۹۳/۰۸/۲۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شرط دوم عرض ذاتی بودن/ بیان عرض ذاتی بودن/ فصل اول/ مقاله دوم/ برهان شفا.

«فاذا اجتمع فی هذه العوارض ان کان الموضوع لا یخلو عنها باحد الوجهین المذکورین»(۱)

بحث در اعراض ذاتیه بود که چرا اینها را اعراض ذاتیه می گویند وقتی وجه تسمیه بیان می شد شرائط عرض ذاتی بودن هم گفته شد دو شرط بیان شد:

شرط اول: در معروض، همیشه یافت شود و هیچ وقت این معروض، عرض را رها نکند.

شرط دوم: این عرض در معروض دیگر یافت نشود.

ص: ۲۴۰

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹،ص ۱۳۰، س۱۶، ط ذوی القربی.

پس هم باید لازمِ معروض باشد هم باید خاص معروض باشد و عام نباشد. پس عرض خاص لازم، عرض ذاتی می شود.

هرگاه شرط اول فوت شود یعنی این عرض از معروض جدا شود معلوم می شود که عرض ذاتی نیست و اگر شرط دوم فوت شود یعنی این عرض در جای دیگر پیدا شود معلوم می شود که ذاتی نیست.

پس عرض ذاتی باید هم خاص باشد و هم لازم باشد، لازم باشد یعنی منفک نشود. خاص باشد یعنی در جای دیگر پیدا نشود در جلسه قبل شرط اول توضیح داده شد که عرض باید لازم باشد و جدا نشود و اگر هم جدا شد باید جانشین بگذارد. جانشین هم یا باید ضدش باشد یا باید عدمش باشد ولی عدم ملکه باشد نه عدم نقیض.

پس در مجموع می توان گفت سه تا عرض،ذاتی است

۱ــ عرضی که خودش از معروض جدا نشود.

۲ــ عرضی که خودش یا ضدش از معروض جدا نشود.

۳ــ عرضی که خودش یا عدم ملکه اش از معروض جدا نشود.

سه مثال زده شد که چون خیلی توضیح داده نشد در این جلسه توضیح داده می شود.

مثال اول: استقامت و انحناء. این دو امر وجودی اند و چون با هم نمی ساختند گفتیم مضادند که ثالث بر آن نیست.

مثال دوم: زوجیت و فردیت. این زوجیت و فردیت را به دو صورت می توان لحاظ کرد. یکبار وجودی لحاظ می شوند که در این صورت تضاد دارند اما یکبار عدم و ملکه لحاظ می شوند مثلا معنای زوج، ینقسم بمتساویین است و معنای فرد لا ینقسم بمتساویین است. و معنا همان تعریف است و تعریف همان ذاتی است و ذاتی شیء مثل خود شیء است وقتی زوجیت را تعریف به «ینقسم بمتساویین» می کنیم یعنی زوجیت را وجودی کردیم و وقتی فردیت را تعریف به «لاـ ینقسم بمتساویین» می کنیم یعنی فردیت را عدمی کردیم ولی عدمی که شانیت ملکه را لازم دارد بنابراین عدم ملکه است و عدم نقیض نیست.

ص: ۲۴۱

مثال سوم: موجبه و سالبه. این، برای ضدان است اگرچه سلب امر عدمی است ولی سالبه بودن و موجبه بودن امر وجودی است. وصف سالبه بودن و موجبه بودن، وجودی است. این قضیه یا این وصف را دارد یا آن وصف را دارد «تعبیر به _ دارد _ می کند و می گوید یا این وصف را یا آن وصف را دارد که این نشان می دهد هر دو وجودی هستد» لذا می توان این را مثال برای متضادان گرفت مگر اینکه معنا را لحاظ کنید که اگر معنا را لحاظ کنید می توان گفت عدم و ملکه است.

نکته: گاهی انحناء را به عدم استقامت تعریف می کنید همانطور که فردیت را به عدم انقسام تعریف کردید. در این صورت انحناء، امر عدمی می شود ولی انحناء به عدم استقامت تعریف نمی شود بلکه انحناء را تعریفی می کنید که عدم استقامت لازمه آن است و لازم، معرِّف نیست یعنی حد نیست. و بیان نمی کند که ذات شیء، این است. لازم، اگر در تعریف بیاید رسم خواهد بود و رسم، حقیقت شیء را افاده نمی کند عبارت «لاینقسم» حدّ برای فرد بود و ذات این فرد را تعیین می کرد اما عدم استقامت حدّ برای انحناء نیست لذا نمی تواند ذات انحناء را به درستی تبیین کند بلکه لازم است و ذات را تعیین نمی کند. پس نمی توان گفت انحناء امر عدمی است زیرا به عدم استقامت معنی می شود بله می توان به عدم استقامت معنا کرد ولی از باب اینکه شیء را به لازمش معنا می کنید و این، حدّ نیست. در جایی می توان امری را عدمی گرفت که در حدّش، عدم آورده شود نه اینکه در رسم آن، عدم آورده شود چون حدّ کاشف از ذات شیء است نه رسم.

ص: ۲۴۲

نکته: در هر عدم و ملکه ای، تعریف عدم ملکه از ملکه اخذ می شود.

نکته: در منفصله ی حقیقیه گفته می شود که باید مرکب از نقیضین باشد یعنی حیثت سر «اما» و «اما» دو طرف نقیض باید بیاید. گاهی یکی از این دو طرف نقیض را حذف می کنید و مساوی آن را به جایش می گذارید باز هم منفصله حقیقیه است و گاهی اعم و اخص می گذارید که در این صورت مانعه الجمع یا مانعه الخلو می شود. در جایی که مساوی گذاشته می شود مثال به فردیت و زوجیت می زنند. یعنی به جای «اما زوج و اما فرد» گفتند «اما زوج و اما لا زوج» که «لا زوج» برداشته شد و مساویش که «فرد» است گذشته شد باز هم هنوز تناقض است و منفصله، منفصله ی حقیقه است ولی اصطلاحا نمی گویند تناقض است بلکه می گویند جانشین متناقضین است چرا تعبیر به جانشین متناقضین می کنند؟ چون به خود زوجیت و فردیت توجه می کنند و به معنایش توجه نمی کنند. اگر به معنا توجه کنند تناقض وجود دارد در این جا به یک مساله ای برخورد کردیم و آن اینکه اگر زوجیت و فردیت با این بیانی که کردید تناقض دارد چرا برای عدم و ملکه بکار گرفتید و برای تناقض بکار نبردید و گفتیم که مثال تناقض هم قرار ندهید. در قضیه منفصله حقیقیه، زوجیت و فردیت مطرح نشد آنچه که مطرح شد زوج و فرد بود و گفته شد «اما زوج و اما لا زوج» که «لا زوج» نقیض «زوج» بود چون نقیض هر شیئ رفع همان شئ است. زوج نقیض بود ولی ما می گوییم زوج و فرد نقیض نیستند ولی زوج و لا زوج نقیض اند و فرد و لا فرد نقیض اند. در آنجا اگر یکی حذف می شود و مساویش به جای آن گذاشته می شود باز همه اثر تناقض موجود است و لوخود تناقض نیست. در آنجا عدم و ملکه وجود ندارد. «لا زوج» تفسیر به «لا ینقسم» نمی شود بلکه زوج را تعریف به «ینقسم» می کنید. و زوج با لا زوج تناقض دارد و در آنجا عدم و ملکه راه ندارد ولی در زوج و فرد وقتی تعریف می کنید عدم و ملکه راه پیدا می کند.

ص: ۲۴۳

نکته: ما نحن فیه با منفصله حقیقه چه فرقی دارد؟ در ما نحن فیه فرد و زوج مطرح می شود ولی در آنجا زوج و لا زوج مطرح می شود فرد را جانشین لا زوج می کردیم ولی در آنجا ابتدا زوج و لا زوج داریم بعدا فرد را جانشین می کردیم اما در اینجا زوج و لاـ زوج نداریم بلکه زوج و فرد داریم. گاهی خود زوج و فرد را نگاه می کنیم و می گوییم تضاد دارند اما گاهی معنای زوج و فرد را نگاه می کنیم و می گوییم عدم و ملکه است. هیچ وقت به تناقض نمی رسیم چون در جایی که تناقض بود، زوج و لا زوج بود یا فرد و لا فرد بود بعدا که جانشین می کردیم می گفتیم جانشین نقیصین است اما در ما نحن فیه زوج و لا زوج نداریم بلکه زوج و فرد داریم و این زوج و فرد اگرخودشان را نگاه کنید متضادان اند و اگر معنایشان را نگاه کنید عدم و ملکه هستد و تناقض نیست.

بیان شرط دوم: این عرض باید خاص باشد و در جایی دیگر نباشد.

توضیح: مصنف شرط اول را تکرار می کند و شرط دوم را همه ضمیمه می کند و می گوید با این دو شرط عرض، عرض ذاتی می شود بعدا که این ضمیمه تمام شد منحصرا در شرط دوم بحث می کند و می گوید اگر شرط دوم حاصل نبود عرض، ذاتی نیست دوباره به شرط اول بر می گردد و می گوید اگر شرط اول هم حاصل نبود عرض، ذاتی نیست. بعدا می گوید جایی که هر دو شرط هست عرض، ذاتی است.

ص: ۲۴۴

مصنف ابتدا شرط اول را تکرار می کند و می گوید اگر در عوارضی دو شرط جمع شد:

۱ــ موضوع از این عوارض، خالی نبود یعنی این عوارض، عوارض لازمه بودند و موضوع را رها نکردند. و این موضوع به احد الوجهین خالی نشد.

احدهما یعنی یا مطلقا یا برسبیل مقابله خالی نشد که توضیح آن در جلسه قبل داده شد. یعنی یا مطلقا این معروض از عرض خالی نمی شود یا اگر از این خالی شد از مقابلش خالی نمی شود.

۲ــ این عوارض برای غیر موضوع یا جنس موضوع یافت نشدند، در این صورت عرض، عرض ذاتی می شود.

توضیح عبارت

«فاذا اجتمع فی هذه العوارض ان کان الموضوع لا یخلو عنها باحد الوجهین المذکورین و کانت لیست لغیر الموضوع او جنسه کانت مناسبه لذاته»

در این عوارضی که مورد بحث ما هستند و اگر این دو شرط جمع شود مناسب با ذات موضوع است که شرط اول را با «ان کان...» و شرط دوم را با «و کانت لیست» بیان می کند.

ترجمه: اگر جمع شود در این عوارض، اینکه موضوع از این عوارض خالی نشود و خالی نشدنش به یکی از دو وجه مذکور است «یعنی یا خالی نمی شود مطلقا یا خالی نمی شود به حسب مقابله» و این عوارض این چنین بودند که برای غیر موضوع یا برای غیر جنس موضوع حاصل نبودند «بلکه اختصاص به خود این موضوع داشتند یا اگر اختصاص به موضوع نداشتند لا اقل اختصاص به جنسش داشتند» در این صورت این عوارض مناسب با ذات موضوع است «و چون مناسب با ذات موضوع است پس عرض ذاتی موضوع است»

ص: ۲۴۵

«فلو کان للموضوع لا یخلو عنها و لکن توجد لغیره من اشیاء غریبه من ذاته او جنسه _ مثل السواد للغراب _ لما کانت ذاتیه له بوجه»

اگر شرط دوم منتفی شد یعنی این عرض در جای دیگر هم یافت شد کشف می کنیم که این عرض برای اعم از این ذات حاصل است و به توسط آن عام برای این ذات حاصل می شود و عرضی که به واسطه عام برای معروض ثابت شود عرض ذاتی نیست بلکه عرض قریب است. اگر عرض، خاص نباشد و در غیر این معروض هم یافت شود معلوم می گردد که این عرض در واقع برای یک عامیّ است که به توسط آن عامّ به معروض نسبت داده می شود در این صورت عرضی است که به واسطه امر اعم است و چنین عرضی غریب می شود.

مثال به سواد می زند که برای کلاغ لازم است و از رنگ سیاه خالی نمی شود اما سواد در غیر کلاغ هم پیدا می شود پس شرط دوم را ندارد لذا عرض ذاتی نیست. وقتی سواد در غیر کلاغ حاصل می شود معلوم می گردد که عارض کلاغ نیست بلکه عارض یک امر عام است مثلا عارض جسم است و کلاغ به خاطر اینکه جسم است این عرض را گرفته است بنابراین به خاطر امر اعم، این عرض بر معروض واقع شده و این عرض، عرض غریب می شود نه ذاتی.

ترجمه: اگر موضوع از این عوارض خالی نشد «یعنی عوارض، عوارض لازمه بودند و شرط اول را داشتد» لکن این عوارض در غیر موضوع هم یافت شدند «یعنی» دوم را نداشت» که غیر موضوع عبارت از اشیائی که غریب از ذات موضوع یا غریب از جنس موضوع هستند مثل سواد برای کلاغ، این اعراض ذاتی برای آن موضوع و برای آن معروض نخواهد بود به هیچ وجه.

«اشیاء غریبه من ذاته و جنسه»: اشیایی که بیگانه از ذات او و جنس او باشند یعنی نه با ذات او بسازند و نه با جنس او بسازند.

«اذ کانت لا تتعلق بذاته و لا بذات ما یقومه و لا ذات الشیء تتقوم بها»

با این سه مطلبی که مصنف بیان می کند معنای «بوجه» در عبارت «لما کانت ذاتیه له بوجه» روش می شود.

اگر چیزی بخواهد ذاتی باشد «نمی گوییم عرض ذاتی باشد بلکه می گوییم ذاتی باشد» یا باید تعلق به ذات این شیء داشته باشد یا باید تعلق به جنس این ذات داشته باشد یا باید یکی از اجزاء ذات باشد. تعلق به ذات یا جنس داشته باشد با عرض ذاتی بودن می سازد اما در جزئی از ذات این شی، اگر باشد با عرض نمی سازد چون جزء ذات، مقوّم می شود لذا تعبیر به «ذاتی» کردیم و تعبیر به «عرض ذاتی» نکردیم. تا الان بحث ما در عرض ذاتی بود ولی لفظ «عرض» را حذف کردیم و تعبیر به «ذاتی» کردیم تا هر سه عبارت مصنف روشن شود. هر سه عبارت، ذاتی را بیان می کند ولی دو مورد، عرض ذاتی است. و یک جمله ناظر به مقوّم ذاتی است. می گوید شیئی ذاتی است که تعلق به ذات داشته باشد که می تواند عرض باشد و می تواند مقوّم باشد اگر تعلق به جنس داشته باشد باز هم ذاتی است و شیئی ذاتی است که ذات، متقوّم به او باشد یعنی او جزء ذات باشد ولی دو مورد اول، عرض ذاتی است و این سومی، مقوّم ذاتی است. وجوه ذاتی بودن این سه تا می باشد حال اگر شیئی، عام شد و بعدا به توسط عام برای این ذات حاصل شد به هیچ یک از این سه وجه، ذاتی نخواهد بود نه ذاتی است به این معنا که تعلق به ذات دارد. نه ذاتی است به این معنا که تعلق به جنس ذات دارد. نه ذاتی است به این معنا که جزء ذات است و ذات به او متقوّم است پس برای معروض و موضوع ذاتی نیست بوجه «یعنی به هیچ یک از سه وجه»

ص: ۲۴۷

ترجمه: چون این عرض به ذات معروض تعلق ندارد و به ذات آنچه که مقوّم معروض است «مقوم معروض یعنی جنس» تعلق ندارد «یعنی تعلق به جنس این ذات هم که مقوم ذات است ندارد» و ذات این شیء متقوم به این امور و عوارض نیست «وقتی که هیچ یک از این سه نوع ذاتی را ندارد به هیچ وجهی ذاتی نیست»

تا اینجا مصنف بیان کرد که اگر قید دوم نبود ذاتیت نیست حال با عبارت «و لو کان...» می خواهد بگوید اگر قید اول نبود ذاتیت نیست .

نکته: مراد از جنس آیا جنس قریب است یا جنس بعید هم مراد می باشد؟

مصنف به صورت مطلق می گوید چون در صفحه ۱۳۱ سطر ۱۱ اینگونه فرمود «خاصه بذات الشیء او جنس ذات الشیء» که تعبیر به «جنس» کرد و مقید به «قریبه» و «بعیده» نکرد در امروز هم در سطر ۱۷ فرمود «لیست لغیر الموضوع او جنسه» به صورت مطلقه گفت و قید نیاورد و در سطر ۱۹ فرمود «و لا بذات ما یقومه» که مراد از «ما یقومه» را جنس گرفتیم و قید نیاورد.

در اینجا قیدی لازم نبوده که مصنف نیاورده والا ابن سینا مقید بوده که قید را بیاورد اگر چه عبارت را به صورت مشکل می نویسد ولی جاهایی هم که واضح است به فکرما واگذار نمی کند و قیدها را می آورد. پس اگر مراد جنس قریب بود بیان می کرد وقتی قیدی نیاورده معلوم می شود که مرادش هم جنس قریب و هم جنس بعید است.

ص: ۲۴۸

حـال به سواد و بیـاض رسـیدگی می کنیم و می گوییم سواد و بیـاض برای انسـان هست اما مخصوص خود انسان نیست. برای جنس انسـان یعنی حیـوان هـم هسـت ولی مخصـوص حیـوان نیسـت برای جنس الجنسـش که نـامی است و برای جنس جنس الجنسـش که جسم مطلق می باشد نیز هست. بالاخره برای جنس بعید و ابعد هم هست پس سواد و بیاض اگر چه در غیر انسان و کلاغ یافت می شود ولی در غیر جسم یافت نمی شود پس برای جنس است بنابراین بایـد عرض ذاتی باشـد ولی عرض ذاتی گرفته نشـد. علتش این است که شـرط اول را نـداشت یعنی سواد و بیاض این چنین نیسـتند که جسم از آنها خالی نباشـد بلکه جسم از هر دو خـالی می شـود زیرا گفـتیم جسم شـفاف داریم که نه سـواد و نه بیـاض دارد. جسم از این دو خـالی می شود و مقـابلش هم نمی آیـد مگر مقابـلِ منـاقض بیایـد که رنگ و سواد و بیاض نـدارد پس از این جهت سواد و بیاض، عرض ذاتی جسم نیست.

توجه کردید که مصـنف می گوید سواد و بیاض، شرط دوم را ندارد ولی ما بیان کردیم که شرط اول را ندارد. دقت کنید که مصنف برای مثلا غراب می گوید شرط دوم را ندارد و برای مثل جسم صحبتی نکرد. به جسم که برسد می گوید شرط اول را ندارد. اما غراب شـرط دوم را ندارد چون سوادش در خودش منحصر نیست بلکه برای اجسام دیگر هم هست اما وقتی به جسم می رسیم می گوییم سواد منحصر به جسم است و برای چیز دیگر نیست. در آنجا نمی توان ذاتیت را نفی کرد چون شرط دوم نفی شـده است بلکه بایـد گفت چون شـرط اول نفی شـده است. مصـنف مثال به جسم نزد اگر مثال به جسم می زد می گفت سواد ذاتی نیست چون شـرط اول را نـدارد و نمی گفت شـرط دوم را نـدارد. لـذا مثال به غراب زد که شـرط دم در آن مفقود است.

ص: ۲۴۹

ممکن هم هست که شرط اول هم مفقود باشد ولی به آن کاری نداریم و شرط دوم مفقود است یعنی این سواد اختصاص به غراب ندارد و در جسم های دیگر هم می آید پس معلوم می شود که عرض عام برای غراب است و به توسط جسم ثابت می شود و عرض خاص برای جسم است و واسطه می خورد و وقتی واسطه خورد عرض ذاتی نیست بلکه عرض غریب می شود پس مثال مصنف صحیح است.

اگر چیزی عرض ذاتی برای جنس شد و جنس نتوانست از آن خالی شود و این عرض هم اختصاص به جنس داشت عرض، عرض ذاتی برای جنس می شود اما برای این شیء باید ذاتی شود چون مصنف فرمود اگر چیزی برای جنس، ذاتی شد برای خود آن ذات هم ذاتی است.

پس توجه کردید که سواد را برای جنس ذاتی نکردیم مشکل نفی شرط اول وجود داشت. پس سواد را نتوانستیم عرض ذاتی برای هیچ چیزی کنیم حتی برای خد جسم هم نتوانستیم ذاتی کنیم که واسطه نداشت. پس مطالبی که مصنف گفته صحیح است و نقض بر او وارد نیست و مراد از جنس هم فقط جنس قریب نیست بلکه همه جنس ها است.

«اذ كانت لا تتعلق» تعلیل برای «لما كانت ذاتیه له بوجه» است.

سوال: ضمیر «لما کانت» به «اعراض ذاتیه» بر می گردد پس باید بیان کند که این اعراض ذاتیه به هیچ وجه، اعراض ذاتیه نیستند چرا می گوید این اعراض ذاتیه به هیچ وجه، ذاتی نیستند؟ باید فقط همان دو مورد اول را می گفت زیرا می خواهد عرض ذاتی بودن را بر دارد نه اصل ذاتی بودن را؟

ص: ۲۵۰

جواب: مصنف می خواهد نفی کند و در نفی کردن اشکال ندارد. اگر بحث در عرض ذاتی داشت و می خواست اثبات عرض ذاتی کند معنا نداشت که مقوّم ذاتی را اثبات کند. ولی الان می خواهد نفی ذاتیت بکند و بگوید عرض ذاتی نیست و اصلا ذاتی نیست نه اینکه فقط عرض ذاتی نیست بلکه ذاتی هم نیست و به هیچ وجهی نمی توان این را ذاتی حساب کرد حتی اگر از عرض بودنش هم صرف نظر کنید پس جا دارد که ذاتیِ مقوم را نفی کند.

اشکال: ما در یافت شدن عرض گفتیم چه برای ذات شیء یافت شود چه برای جنس آن یافت شود، و این کافی است یعنی شرط دوم حاصل است چه عرض برای ذات معروض حاصل شود چه برای جنس این ذات حاصل شود. درهر صورت، شرط دوم حاصل است پس وقتی که سواد برای غراب حاصل نیست ولی برای جنس غراب که جسم می باشد حاصل است باید گفت شرط دوم حاصل است چون برای حصول شرط دوم این چنین گفتیم «چه این شرط دوم برای ذات معروض باشد چه برای جنس این معروض باشد کافی است». الان ما سواد را برای غراب نداریم ولی برای جنس غراب هست پس کافی است. لذا شرط دوم تخلف نکرده، اگر شرط اول تخلف کند مورد بحث نیست زیرا مصنف برای تخلف شرط دوم، مثال می زند تازه از غراب، شرط اول تخلف نمی کند زیرا اگر چه از خود غراب تخلف کرده ولی از جنس آن تخلف نکرده. پس غراب هیچ وقت شفاف و بیاض نمی شود و همیشه اسود است. لذا هر دو شرط موجود است پس سواد برای غراب باید عرض ذاتی باشد.

ص: ۲۵۱

جواب: به طور کلی یـک وقتی عرض، عرض جنس است و به توسـط جنس برای نوع حاصـل می شود این را عرض ذاتی نوع نمی تـوان گفت مثلاـ «ماشـی» را ملاـحظه کنیـد که عرض برای حیـوان است و به توسـط حیوان عرض برای انسـان است چون واسـطه خـورده اسـت می گـوییم عرض ذاتی نیست زیرا واسـطه ی اعم، عرض را از ذاتیت می انـدازد همـانطور که واسـطه ی اخص، عرض را از ذاتیت می اندازد.

اما یک وقت هست که عرضـی، عارض می شود که خاص است و معروض را خاص می کند نه اینکه واسـطه ی خاصـی بیاید بلکه خـودش معروض را خـاص می کنـد این را اگر عرض نگـوییم ولی می تـوان ذاتی گفت مثلاـ مثـل نـاطق که عرض برای حیـوان است اگر چه ذاتی برای انسـان است وقـتی عـارض حیوان می شود حیوان را خـاص می کنـد نه اینکه به واسـطه ی امر اخصـی بر حیوان وارد شود. ناطق وقتی بر حیوان وارد می شود حیوان را خاص می کنـد و آن را انسان می کند نه اینکه ناطق، اولاـ بر انسـان عـارض شود و بعـدا به توسـط انسـان بر حیوان عـارض شود بلکه مسـتقیما بر حیوان عارض می شود و حیوان را خاص می کنـد. این که واسـطه نمی خورد عرض ذاتی می شود خودش با اینکه اخص است عرض ذاتی می کنـد و به واسـطه توجه نمی شود.

حـال اگر در عـام هم همینطور شـد که این عام توانست واسـطه نشود بلکه عرض وارد شـد و این شـیء را عام کرد مثلا عرض ماشـی بر انسان وارد شـد و انسان را حیوان کرد «این کار را نمی کنـد ولی فرض کنیم که می کنـد» باز این ماشـی برای انسان عرض ذاتی می شود چون واسطه نخورده است.

ص: ۲۵۲

همانطور که ناطق برای حیوان، عرض ذاتی شد با اینکه اخص از حیوان است چون واسطه نگرفت. اگر ماشی هم بر انسان بار می شد و انسان را عام می کرد «نه اینکه با واسطه حیوان حمل شود» باز هم عرض ذاتی برای انسان می شد. هر جا که واسطه نباشد عرض، ذاتی است و هر جا که واسطه باشد و لو واسطه، جنس باشد عرض، ذاتی نیست مثل ماشی که برای حیوان، واسطه ندارد ولی برای انسان، واسطه می خورد و واسطه اش جنس است. با وجود اینکه واسطه، جنس است عرض، عرض ذاتی نیست. پس مصنف جایی را عرض ذاتی می گیرد که عرض بر جنس وارد شود و نه به اسطه ی جنس بلکه بلا واسطه بر خود ذات هم عارض شود. آنجا را می گوید عرض ذاتی است یعنی عرض جنس، عرض خود این ذات باشد. سواد برای غراب به واسطه ی جسم «یعنی جنس» می آید جون واسطه می گیرد پس عرض ذاتی نیست. مصنف در این صورت می خواهد بگوید عرض برای ذات و برای جنس نیست یعنی واسطه دارد و واسطه اش عام است. هر جا واسطه ی عام بخورد و لو واسطه جنس باشد عرض را از ذاتی بودن می اندازد.

البته در این مساله مرحوم علامه طباطبایی مخالف است ایشان معتقد است که فصل، عرض ذاتی برای جنس نیست چون خاص است اما مصنف می گوید خاص است ولی لامرٍ خاص نیست فرق است بین اینکه عرض، خاص باشد یا لامرٍ خاص باشد یعنی واسطه ی خاص نخورده بلکه فقط خاص است. مرحوم علامه می فرماید واسطه خورده است و واسطه اش انسان است. جوابی که مصنف می دهد این است که واسطه نمی خورد. تا وقتی که ناطق نیامده و عارض بر انسان نشده اصلا انسانی نیست و محقق نشده تا این انسان بخواهد واسطه بین ناطق و حیوان شود پس ناطق، بدون واسطه وارد می شود و حق هم با مصنف است. در بعضی از حواشی خود مرحوم علامه از این مطلب صرف نظر کرده و به حرف مصنف اعتراف کرده است.

ص: ۲۵۳

پس در جایی که عارض، خاص باشد فرق می کند با جایی که عارض، لامر خاص باشد. در جایی که عارض، لامر باشد غریب می شود و در جایی که عارض، خاص باشد ذاتی می شود. حال در عام هم همینطور است که در جایی که عارض، عام باشد اگر واسطه نخواهد ذاتی می شود و در جایی که واسطه می خواهد و واسطه اش امر عام است غریب می شود و واسطه حتی اگر جنس هم باشد عرض، عرض غریب می شود و در ما نحن فیه واسطه موجود است که واسطه عام است یعنی آن عرضی که عرض جنس است عرض خود ذات نیست بلکه به توسط جنس، عرض می شود و چون به توسط جنس، عرض می شود غریب می شود. پس سواد برای غراب غریب است زیرا از طریق جنس برای او ثابت می شود یعنی جنس، واسطه می شود.

مطلبی را بعضی گفتند ولی بنده «استاد» قبول ندارم و آن مطلب این است که هر جا واسطه باشد عرض، غریب است این را بنده نتوانستم قبول کنم چون جایی که واسطه، واسطه مساوی باشد عرض شاید غریب نباشد در جایی که واسطه، اخص یا اعم باشد عرض غریب است. مثلا ضاحک به واسطه تعجب بر انسان عارض می شود و این واسطه، واسطه ای مساوی است یعنی با انسان مساوی است. این ضاحک به توسط واسطه ای که مساوی با انسان است بر انسان عارض می شود با وجود این عرض ذاتی است. بعضی اصل واسطه را مزاحم ذاتی بودن گرفتند که به نظر بنده این کلام به طور مطلق صحیح نیست.

ص: ۲۵۴

ادامه بیان شرط عرض ذاتی بودن/ بیان عرض ذاتی بودن/ فصل اول/ مقاله دوم/ برهان شفا ۹۳/۰۸/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه بیان شرط عرض ذاتی بودن/ بیان عرض ذاتی بودن/ فصل اول/ مقاله دوم/ برهان شفا.

«و لو کان الموضوع یخلو عنها لا ای مقابل مثلها بل الی سلب فقط لکان ذات الموضوع لا یقتضیها فی المقارنه و لا فی التقوم بها»(۱)

بحث در عرض ذاتی بود و بیان اینکه چرا این عرض، ذاتی نامیده شده در ضمن بیان این مطلب مثال هایی زده شد که مقداری مبهم شدند و بنا است که این مثالها مقداری توضیح داده شود. گفتیم که عرض ذاتی دو شرط دارد:

شرط اول: معروض از آن خالی نباشد به تعبیر استاد یعنی عرض لازم باشد.

شرط دوم: این عرض در معروض و موضوع دیگر یافت نشود به تعبیر استاد، یعنی عرض خاص باشد. پس عرضی که خاص است و لازم است را عرض ذاتی می گویند ولی الان می خواهیم بیان کنیم تا این تعبیرها اصلاح شوند. شرط اول احتیاج به اصلاح دارد اما شرط دوم نیاز به اصلاح ندارد و همان طور است که توضیح داده شد.

مصنف این مطلب «عرض لازم باشد» را توضیح داده و عرض لازم را اینگونه بیان کرده که خود این عرض از معروض جدا نشود یا اینکه خودش یا مقابلش از معروض جدا نشود. اگر خودش یا مقابلش جدا نشد خود این عرض به طور دقیق، عرض لازم نیست چون مقابلش، جای خودش را می گیرد عرض لازم آن است که منفک نشود ولی ما از آن تعبیر به لازم کردیم به خاطر اینکه دیدیم که خودش یا مقابلش معروض را رها نمی کند از اینجا تعبیر به لازم کردیم ولی اگر مقابل را نیاورید بلکه خودش را نگاه کنید می بینید که لازم نیست چون گاهی عارض می شود و گاهی عارض نمی شود. البته در جایی که عارض نشد جای خودش را به مقابل می دهد ولی بالاخره خودش نیست چون خودش نیست می توان تعبیر کرد به اینکه عرض لازم نیست پس در عرض ذاتی هم می توان تعبیر کرد به اینکه عرض لازم است به شرطی که مقابلش را ملاحظه کنیم هم می توان گفت که عرض لازم نیست اگر خودش را ملاحظه کنیم. لذا در بعضی از نوشته ها آمده که عرض لازم نیست و در بعضی گفته ها مثل گفته های خود بنده «استاد» عرض لازم هست. اینها هیچکدام با یکدیگر تناقض ندارند. در جایی که گفته می شود عرض لازم نیست یعنی خودش عرض لازم نیست و در جایی که گفته می شود عرض لازم است یعنی خودش یا مقابلش باید باشد و معروض از خودش یا مقابلش خالی نمی شود. پس اگر خودش را ملاحظه کنید انفکاکش جایز است بنابراین عرض لازم نیست و اگر خودش و مقابلش را ملاحظه کنید انفکاکش جایز نیست بنابراین عرض لازم هست. لذا اگر کسی گفت عرض لازم است و شخص دیگری گفت عرض لازم نیست بدان که تناقض گویی نشده است. لذا اینکه بنده «استاد» گفتم عرض لازم هست با آنچه که الان می خواهم بیان کنم مخالفت ندارد. بنده الان می خواهم کاری کنم که عرض لازم نباشد یعنی بتواند عرض لازم باشد و بتواند عرض لازم نباشد.

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹،ص ۱۳.۱، س ۲۰، ط ذوی القربی.

در چه جـایی عرض لازم است؟ مثل مثال تساوی لقائمتین که عرض برای هر مثلثی است هیـچ مثلثی از این عرض خالی نیسـت که زوایـای داخلی اش برابر دو قـائمه انـد. اینطور هم نیست که مـا بتوانیم عرض را برداریم و مقـابلش را بگـذاریم زیرا مقـابل ندارد و مقابلش، نفی خودش است که نفی خودش را بنا شد که به عنوان مقابل حساب نکنیم.

مقابل یا ضـد بود یا عـدم و ملکه بود. نفی شـئ که نقیضـش بود مقابل به حساب نمی آمد. پس تساوی لقائمتین که عارض بر مثلث است لازم برای مثلث است و هیچ وقت از مثلث جدا نمی شود. به این اصـطلاحاً، لازم گفته می شود و نمی توان تعبیر به «غیرلازم» کرد اینچنین عرضـی، لازم است امـا مثل اسـتقامت و انحناء که بر خط عارض می شود انحناء عرض لازم برای خط نیست چون از خط، منفک می شود البته وقتی منفک شـد مقابلش را که اسـتقامت است جانشـین می کنـد ولی خودش نیسـت پس خودش می توانـد از خـط منفـک شود. پس خود انحنـاء برای خـط عرض لازم نیست. اگر انحنا و اسـتقامت که دو مقابل هستند را با هم ملاحظه کنید در این صورت شئ با مقابلش عرض لازم هست چون معروض که خط است از انحناء یا استقامت خالی نمی شود. انفکاک برای انحناء هست برای اسـتقامت هست ولی انفکاک برای احدهما نیست. احدهما، عرض لازم است به تعبیر مصـنف در جایی که شـئ و مقابلش ملاحظه می شود شئ یا مقابلش عرض لازم است نه اینکه خود شئ یا خود مقابل عرض لازم باشد.

سپس در ادامه بیان شد که مقابل حتما عبارت از مضاد یا عدم ملکه است. عدمی که نقیض باشد مقابل به حساب نمی آید و الّا همه عرض ها وقتی معروض را رها می کنند نقیضشان جانشین می شود اگر جانشین شدن نقیض کافی بود در اینکه عرض را عرض ذاتی قرار بدهد همه عرض ها، عرض ذاتی می شدند چون وقتی که می رفتند مقابل خودشان که نقیض خودشان است را به جای خودشان می گذاشتند ولی توضیح دادیم مقابل اگر نقیض باشد کافی نیست که عرض را عرض ذاتی کند آن عرضی، عرض ذاتی است که اگر رفت ضد خودش را به جای خودش بگذارد یا عدم و ملکه را به جای خودش بگذارد اگر عدم مناقض را به جای خودش بگذارد کافی نیست چون می تواند عرض مفارق باشد و می تواند عرض ذاتی باشد.

پس روشن شد که مراد از لازم چیست؟ وقتی گفته می شود عرض ذاتی لازم است و گاهی هم گفته می شود عرض ذاتی لازم نیست معنایش روشن شد.

حال در مانند ضحک ملاحظه کنید آیا ضحک، عرض ذاتی برای انسان است؟ گفته شده که عرض ذاتی است باید توضیح داده شود که چه نوع عرض ذاتی است. ضحک دو قسم است:

۱ــ ضحک بالقوه

۲ــ ضحک بالفعل.

ضحک بالقوه از معروض که انسان است جدا نمی شود. انسان همیشه قوه ضحک را دارد حتی اگر مانعی جلوی ضحک را گرفته باشد باز هم قوه ضحک را دارد. مثلا اگر مصیبت شدیدی بر او وارد شده که خنده اش نمی آید قوه ضحک را دارد یا مریض شده و نمی تواند بخندد باز هم قوه ضحک را دارد و قوه ضحک از او جدا نمی شود اینطور هم نیست که قوه ضحک برود و جانشین به جای خودش بگذارد زیرا مقابل ندارد. این، از لازم هایی است که خودش لازم است مثل تساوی قائمتین برای مثلث است که اصلا از بین نمی رود. هیچ مثلثی نیست که تساوی قائمتین نداشته باشد و هیچ انسانی نیست که قوه ضحک نداشته باشد اما فعلیت ضحک برای انسان همیشگی نیست و معروض را رها می کند ولی وقتی رفت جانشین برای خودش می گذارد و جانشینش عدم ضحک است و عدم ضحک، عدم ملکه است و عدم نقیض نیست. انسان وقتی که خندید فعلیت ضحک هست و وقتی که نمی خندد مقابلش هست اما کدام مقابل هست؟ مقابل، ممکن است گریه باشد و ممکن است عدم و ملکه باشد هر کدام که باشد کافی است. ممکن است خنده را بردارد و جای آن گریه قرار دهد این، مقابلی است که ضد می باشد و ممکن است خنده را بردارد. جای آن عدم خنده ای قرار دهد که عدم ملکه است پس در هر صورت فعلیت ضحک به این صورت لازمه ی انسان است یعنی خودش لازم نیست بلکه خودش یا مقابلش مجموعا لازم می شود به عبارت دیگر احمدهما لازم است پس ضحک را هم جزء عوارض لازمه می بینیم ولی به دو صورت است یک وقت قوه ضحک را می بینیم که این، لازم است مطلقا. یک وقت فعلیت ضحک را می بینیم که این لازم است اما نه مطلقا بلکه خودش یا مقابلش.

ممکن است به این صورت تعبیر شود که در مورد ضحک، بالقوه یا بالفعل گفته نشود بلکه به این صورت گفته شود که ضحک، عرض ذاتی است و عرض ذاتی می تواند لازم باشد یعنی خودش معروض را رها نکند و می تواند لازم نباشد یعنی خودش، معروض را رها کند اگرچه مقابلش جانشین شود در این صورت ضحک بالقوه، عرض ذاتیِ لازم می شود و ضحک بالفعل، عرض ذاتی غیر لازم می شود یعنی خودش لازم نیست ولی اگر مقابلش را حساب کنید لازم است.

پس ضحک در هر صورت عرض ذاتی شد ولی در یک فرض، عرض ذاتیِ لازم شد و در یک فرض، عرض ذاتی غیر لازم شد. با این بیان معلوم شد که در عرض ذاتی، لازم بودن شرط نیست مگر لازم بودن به معنای عام گرفته شود که خودش یا مقابلش را هم اضافه کنید در این صورت، عرض ذاتی باید لازم باشد اما اگر لازم را به معنای عام نگرفتید بلکه به این معنا گرفتید که خودش منفک نشود عرض ذاتی منحصر به این مورد نیست که خودش منفک نشود بلکه می تواند در جایی باشد که خودش منفک شود. پس عرض ذاتی، منحصرا عرض لازم نمی شود.

مرحوم آقا علی حکیم در رساله حمل که در جلد دوم مجموعه ی مصنفات ایشان چاپ شده(۱) مطلبی را توضیح می دهد. البته در جایی می خواهد اشکال کند. در مقدمه اشکالش مطلب نافعی را ذکر می کند و آن این است که ذات بر ۵ چیز اطلاق می شود و ذاتی بر ۸ یا ۹ چیز اطلاق می شود در یکی از اطلاقات ذاتی، ذاتی باب برهان را می آورد و همین مطالبی که ما در برهان شفا خواندیم عینا نقل می کند بدون اینکه عبارت، عبارت ابن سینا باشد بلکه عبارت خودش است. می گوید «فالذاتی بذلک المعنی ـ یعنی ذاتی باب برهان ـ هو المحمول الذی یلحق الموضوع ـ ملحق به موضوع می شود ـ لا بسبب امر اعم منه ـ ای من الموضوع ـ او اخص ـ من الموضوع ـ» تساوی را بیان نمی کند. اگر واسطه، واسطه ی مساوی باشد عرض، از ذاتی بودن در نمی آید اگر واسطه، واسطه ی اعم یا اخص باشد عرض، از ذاتی بودن در می آید. مثال می زند «کالحرکه الارادیه للحیوان» حرکت ارادیه برای انسان بواسطه امر اعم یعنی حیوان است و لذا حرکت ارادیه برای انسان عرض ذاتی نیست چون بی واسطه ی عام می خورد اما حرکت ارادی برای حیوان بی واسطه است و عرض ذاتی برای حیوان می شود. پس روشن است که اگر واسطه، واسطه ی مساوی باشد عرض، عرض ذاتی است مثلا در ضحک، تعجب واجب می شود تعجب هم می تواند به معنای شگفتی باشد و می تواند به معنای خوش آمدن باشد هر دو معنا شده است. وقتی می گوید «لا یعجبنی ذلک» یعنی خوشم نمی آید. این تعجب به هر دو معنا می آید و هر دو هم منشا خنده می شوند به خصوص، خوش آمدن که انسان وقتی از چیزی خوشش بیاید می خندد. پس تعجب، واسطه است ولی واسطه برای ضحک بالفعل است نه ضحک بالقوه، ضحک بالقوه احتیاج به تعجب ندارد. ضحک بالفعل احتیاج به تعجب دارد. واسطه ی مساوی را برای ضحک بالفعل لازم داریم و ضحک بالفعل به آن معنایی که گفتیم لازم است اگر چه به یک معنا لازم نیست ولی در هر صورت واسطه دارد و واسطه داشتنش مزاحم ذاتی بودنش نیست چون واسطه، واسطه ی مساوی است اگر واسطه، واسطه ی عام یا خاص بود مزاحمت با عرض ذاتی بودن داشت.

۱- (۲) مجموعه مصنفات حکیم موسس آقا علی مدرس طهرانی،ج۲، ص۲۱۶، ط انتشارات اطلاعات.

مرحوم آقا علی حکیم هم می فرماید «لا بسبب امر اعم منه او اخص» یعنی اگر امر اعم یا امر اخص واسطه شد مزاحم ذاتی می شود اما اگر امر مساوی واسطه شد یا اصلا واسطه ای نبود عرض، می تواند ذاتی شود البته به شرطی که بقیه شرائط را داشته باشد.

سپس اینگونه بیان می کند «و لا مثال تلك المحمولات قد لا یکون مقابل» مراد از «امثال تلك المحمولات» محمولاتی است که عرض ذاتی برای موضوعاتشان باشند. امثال این محمولات گاهی مقابل ندارند «کتساوی الزوایا لقائمتین فی المثلث و قبول التجزیه الغیر المتناهیه فی المقدار» مقدار، تجزیه ی غیر متناهی را قبول می کند و لا الی نهایه تقسیم می شود. این، وصف مقدار و عارض مقدار است و بر هر مقداری عارض می شود و هیچ مقداری خالی از این نیست «و قد یکون کالزوجیه و الفردیه فی العدد و الاستقامه و الانحناء فی الخط» که در اینجا معروض از شئ و مقابلش خالی نمی شود نه اینکه از خود شئ خالی نشود. سپس توضیحی بیان می کند که در کتاب برهان شفا نیامده است. می گوید مقابل گاهی دو تا است و گاهی سه تا است بحثهایی که در برهان شفا داشتیم تضاد را لا ثالث می گرفتیم که مقابل، دو تا شود از عبارت آقا علی حکیم برمی آید که اگر مقابل، سه تا هم باشد اشکال ندارد. تضاد را هم تضادِ لا ثالث نگیرید بلکه ضد آن باشد که برای آنها ثالث هم باشد باز هم مقابله صدق می کند این جسم یا سیاه است یا سفید است یا رنگ دیگر است. آیا سفیدی و سیاهی، عرض ذاتی می شوند؟ البته گفتیم نمی شوند چون هیچکدام از اینها لازم نیست باشند. همه ممکن است از بین بروند و جسم، شفاف باشد که اصلا رنگی نداشته باشد در آنجا چون این اعراض هیچکدام لازم نبودند. به هیچ معنا لازم نبودند نه هر یک به تنهایی لازم بود نه خودش یا مقابلش لازم بود لذا عرض ذاتی نیست.

ص: ۲۵۹

لون برای جسم عرض ذاتی است ولی سواد و بیاض، عرض ذاتی نیست به بیانی که گفته شد. چون لون وقتی می رود مقابلش را که شفافیت است جای خودش می گذارد و شفافیت هم ضد ملون است اما سواد وقتی می رود مقابلش را که بیاض است به جای خودش نمی گذارد ممکن است شفاف را به جای خودش بگذارد که مقابلش نیست. شفاف، مقابل سواد است ولی مقابل تناقضی است اگر چه آنجا را هم می توان مقابل عدم و ملکه گرفت و قهرا عرض را ذاتی حساب کرد. در هر صورت ایشان می گوید ممکن است که در یک جا مقابل ها بیش از دو تا باشند در آنجا هم می توان عرض را ذاتی گرفت زیرا این معروض، از این یا از یکی از مقابل هایش خالی نخواهد بود. «و عند ذلک قد یکون متوسط» گاهی متوسط هم وجود دارد یعنی شئ است و مقابلش هم هست و وسط آن هم هست که سه تا می شود. «کالزیاده و التمام و النقصان فی العدد» یا «و النقصان و المساواه و الزیاده فی الکم» چون مثال اول و دوم مورد بحث ما نیست توضیح نمی دهیم. البته مثال دوم را چون توضیحش کوتاه است توضیح می دهیم. به اینکه دو کمّ را وقتی مقایسه کنید یکی زائد بر دیگری است یکی ناقص از دیگری است و هر دو مساوی هم هستند. حال این دو کمّ که مقایسه می کنید می خواهد عدد باشد یا خط باشد یا سطح باشد. پس تساوی و زیاده و نقصان هر سه عارض بر کمّ می شوند اگر زیاده بود که زیاده است و اگر زیاده نبود یکی از مقابل هایش است که یا تساوی می باشد یا نقصان می باشد هکذا اگر نقصان بود که نقصان است و اگر نقصان نبود یکی از مقابل هایش است که یا تساوی یا نقصان است. هکذا اگر تساوی بود که تساوی است و اگر نبود یکی از مقابل هایش است که زیاده یا نقیصه می باشد بنابراین زیاده و نقصان و تساوی و لو سه تا هستند ولی سه تا با هم عرض لازم برای کمّ به حساب می آیند و در نتیجه عرض ذاتی هستند. «و ان کان هذا تثلیث ینبعث عن التقابل» «ان»، وصلیه است. تا اینجا عبارت مرحوم آقا علی حکیم شاهد مثال نبود اینکه این عبارات را خواندیم به خاطر اضافاتی بود که بر برهان شفا داشت و شاهد مثال از اینجا شروع می شود «و کذلک تلک المحمولات» مراد از «محمولات» یعنی محمولاتی که عرض ذاتی برای موضوعاتشان هستند. «قد یکون من اللوازم کالضحک بالقوه للانسان و قد لا یکون کالضحک بالفعل له» ضحک بالقوه را ایشان، لازم گرفته ولی ضحک بالفعل را لازم نگرفته چون به مقابل توجه نکرده است خود ضحک بالفعل را نگاه کرده و دیده موضوع را رها می کند لذا گفته پس لازم نیست. می توان گفت لازم است به شرطی که مقابلش هم ملاحظه شود.

ص: ۲۶۰

نکته: بنده «استاد» لازم را عام می گیرم که شامل شود جایی را که شئ خودش جدا نمی شود و شامل شود جایی را که شئ، خودش و مقابلش جدا نمی شود این، مسلما تسامح است زیرا لازم به جایی گفته می شود که خودش جدا نمی شود بنابراین اگر بخواهیم به صورت دقیق حرف بزنیم ما باید در عرض ذاتی، لزوم را شرط نکنیم. یعنی باید نگوییم عرض ذاتی، عرض لازم است اما باید بگوییم عرض خاص است ولی لازم نیست عرض لازم باشد بلکه می تواند لازم باشد و می تواند لازم نباشد. عبارت مرحوم آقا علی حکیم را به همین مناسبت خواندیم که ایشان لزوم را در عرض ذاتی شرط نکرده است. گفته عرض ذاتی گاهی می تواند لازم باشد و گاهی می تواند لازم نباشد ما اگر بخواهیم تسامح کنیم این بیاناتی که گفتیم را می آوریم و عرض ذاتی را مطلقا لازم می کنیم ولی لازمی که خودش منفک نمی شود یا اینکه خودش یا مقابلش منفک نمی شود که این دومی را اصطلاحا لازم نمی گویند مگر تسامحا لازم گفته شود. پس شرط لزوم را در عرض ذاتی می کنیم اگر این تسامح را مرتکب شویم و شرط لزوم را در عرض ذاتی نمی کنیم اگر این تسامح را مرتکب نشویم. مرحوم آقا علی حکیم، که خواسته دقیق حرف بزند شرط نکرده و گفته گاهی این محمولات، لازمند و گاهی لازم نیستند. در جایی که لازم هستند مثال به ضحک بالقوه زده است و جایی که لازم نیست مثال به ضحک بالفعل زده است.

نکته: اگر مقابل، تناقض باشد اصلا لازم نیست نه لازم تسامحی است نه لازم غیر تسامحی است اما اگر مقابلش ضد یا عدم ملکه باشد لازم دقیق نیست ولی لازم تسامحی هست. اگر مقابلِ ضحک بالفعل، تناقض باشد لازم نیست اما اگر مقابل ضحک بالفعل، عدم ملکه یا ضد باشد لازمِ تسامحی است ولی لازم دقیق نیست. عبارت مرحوم آقا علی حکیم را خواندیم تا معنای دقیق لازم روشن شود و معلوم گردد که اگر بخواهیم دقیق حرف بزنیم می گوییم عرض ذاتی، عرض لازم نیست. بلکه عرض ذاتی می تواند عرض لازم باشد و می تواند عرض لازم نباشد ولی حتما عرض خاص هست یعنی شرط دوم را «که باید این عرض در معروض دیگر یافت نشود» داریم.

اما شرط اول «که باید این عرض جدا نشود» را داریم ولی نمی گوییم که پس باید عرض لازم باشد بلکه می گوییم خودش یا مقابلش جدا نشود که مصنف هم به همین صورت گفت ولی بنده «استاد» جدا نشدن را تفسیر کردم به اینکه باید لازم باشد. الان بیان کردیم اینکه بنده «استاد» تفسیر کردم به اینکه باید لازم باشد صحیح است ولی با تسامح است لذا اگر کسی بخواهد به صورت دقیق صحبت کند نباید تفسیر بنده «استاد» را بگوید. باید بگوید عرض ذاتی می تواند عرض لازم باشد و می تواند عرض لازم نباشد.

سوال: ماشی چگونه است؟

جواب: ماشی را اگر از حیوان بردارید یا ضد آن مثلا قاعد یا قائم یا متوقف می گذارید و اگر اینها را نگذاشتید عدم ملکه جای آن می گذارید پس ماشی برای حیوان واجد شرایط می شود و عرض ذاتی می شود ولی برای انسان چون واسطه ی عام می خورد در واقع برای ذات انسان نیست در حالی که ذاتی به معنای این است که برای ذاتش است اما ماشی برای ذات انسان نیست بلکه برای ذات حیوان است و چون انسان هم حیوان است آثار حیوان را دارد. در این صورت عرض ذاتی نیست.

ص: ۲۶۲

ممکن است به این جواب اشکال شود که مگر برای عرض ذاتی سه شرط شد؟ تا اینجا دو شرط برای عرض ذاتی بود و شما یک شرط دیگر اضافه کردید که واسطه نداشته باشد در حالی که ابن سینا فقط دو شرط گفت:

۱ــ این عرض از این معروض جدا نشود به بیانی که گفته شد.

۲ــ این عرض در معروض دیگر یافت نشود.

این دو شرط را کرد ولی الان شرط سومی شد و آن اینکه واسطه نخورد.

جواب این اشکال این است که ما شرط سوم نمی کنیم و به همان دو شرط ابن سینا می پردازیم. شرط دومش این بود که این عرض در غیر معروض واقع نشود اگر معروض را حیوان بگیرید ماشی، عرض می شود. زیرا در غیر حیوان یافت نمی شود اما اگر معروض را انسان بگیرید در غیر انسان مثل فرس و... یافت می شود یعنی در جایی که واسطه اعم باشد شرط دوم مختل می شود پس دو شرط می شود و آن دو شرط همان است که ابن سینا گفته است ولی اشکال اینطور جواب داده می شود که شرط دوم مفقود است و به شرط اول کاری ندارد. پس شما نقضی بر آنچه که در شرط اول شد وارد نکردید بلکه مثالی زدید که شرط دوم را ندارد. ماشی عرض لازم برای انسان است ولی با واسطه است ولی عرض ذاتی نیست در حالی که بحث ما در عرض ذاتی است که ماشی عرض ذاتی برای انسان نیست و لو عرض لازم هست. خود ابن سینا حساس و ماشی را برای انسان عرض لازم قرار می دهد ولی عرض ذاتی قرار نمی دهد. بین عرض لازم و عرض ذاتی فرق است. عرض لازم اگر شرط دوم را هم داشته باشد عرض ذاتی می شود ماشی عرض لازم برای انسان است ولی شرط دوم را ندارد چون شرط دوم را ندارد عرض ذاتی نیست.

ص: ۲۶۳

سوال:انحناء و استقامت هر دو عرض ذاتی برای خط بودند اشکال این بود که این عوارض برای جنس هم که کمّ است حاصل می شود پس چه معیاری وجود دارد که مثل ماشی برای جنس انسان پیدا می شود ولی عرض ذاتی انسان نیست. انحناء برای جنس خط پیدا می شود ولی عرض ذاتی خط هست.

آن که برای جنس است در یک جا عرض ذاتی است و در یک جا عرض ذاتی نیست به عبارت دیگر چرا حیوان را در ماشی واسطه قرار می دهید و می گویید واسطه ی عام دارد و کمّ را در انحناء واسطه ی عام قرار نمی دهید هر دو واسطه هستند و هر دو هم عام هستند چرا در مثل انحنا کمّ را که اعم است واسطه ی عام قرار نمی دهید ولی در مثل ماشی، حیوان را که اعم است واسطه ی عام قرار می دهید. در ماشی عرض عام را نفی می کنید به بهانه اینکه واسطه عام دارد اما در انحناء عرض عام را نفی نمی کنید با اینکه واسطه، عام است.

جواب: آیا انحناء، مستقیم بر خط وارد می شود یا چون خط، کمّ است انحنا بر او وارد می شود؟ گفته می شود که انحناء، مستقیم بر خط وارد می شود انحناء بر کمِّ مطلق وارد نمی شود چون عدد و زمان جزء کم مطلق است و انحناء ندارند. پس بر کم متصل حمل می شود اما بر متصل غیر قار که زمان است حمل نمی شود منحصرا انحناء بر کم متصل قار حمل می شود. کم متصل قار سه چیز است که عبارتند از: خط، سطح، حجم.

ص: ۲۶۴

آیا انحنا بر حجم حمل می شود؟ گفته می شود حمل نمی شود و اگر حمل شود به خاطر سطحش، حمل می شود. پس انحنا بر خط و سطح فقط حمل شد و حتی بر کم متصل قار هم حمل نشد بنابراین این خاصیت، خاصیت خود خط و سطح است که از ناحیه کمّ نیامده و کمّ وساطت نکرده است و واسطه ی عام نداریم. بر خلاف ماشی که واسطه ی عام دارد که حیوان است اگر حیوانیت را از انسان بگیرید مشی ندارد و انسان، یک موجود مجرد می شود یعنی فقط ناطق می شود و حیوانِ ناطق نمی شود. پس ماشی فقط از طریق حیوان می آید در حالی که انحنا از طریق کم نیامد. انحنا برای خود خط و خود سطح است. درست است که به ظاهر فکر می کنید از طریق عام آمده ولی از طریق عام نیامده هر جا که از واسطه عام بیاید عرض از ذاتی بودن می افتد. در مثل انحنا و استقامت واسطه نیست و لذا چون خط، خط است مستقیم یا منحنی است و چون سطح، سطح است مستقیم یا منحنی است. یعنی چون این معروض، این معروض است این عرض را پذیرفته است نه اینکه چون واسطه ی دیگری پذیرفته این را هم پذیرفته باشد.

سوال دیگری پیش می آید و آن این است که اگر عرضی برای جنس حاصل شد ذاتی می شود در حالی که ماشی برای جنس حیوان عارض می شود و ذاتی هم نیست. خود این مطلب را به طور مستقل لحاظ کنید «اگر با انحنا لحاظ کنید جواب همان است که گفته شد» و بگویید ماشی عارض بر جنس است و نه توسط جنس، عارض بر انسان است چرا در وقتی که بیان کردید گفتید عارض ذاتی عارضی است که بر خود شئ عارض باشد یا بر جنسش عاض باشد. بعدا که به ماشی رسیدید با اینکه بر جنس عارض شده گفتید عرض ذاتی نیست در جایی که کلّی تعریف می کردید می گفتید اگر عرضی، عارض شئ باشد یا عارض جنسش باشد ذاتی است حال که وارد مثال می شویم می بینید که ماشی عارض بر جنس انسان است و در عین حال ذاتی نیست پس چرا در آنجا کلی گفتید و در اینجا نفی می کنید. این سوال باید جواب داده شود.

آیا ضحک عرض ذاتی است؟ ۲ــ چرا عــدمی که مقابل است اگر عــدم ملکه باشد می تواند عرض ذاتی باشد اما اگر عدم مناقض باشد نمی تواند عرض ذاتی باشد ۳ــ اگر عرض، برای جنس بود آیــا آن عرض، ذاتی نوع هم است؟/ بیان معنای عرض ذاتی/ فصل۲/ مقاله۲/ برهان شفا. ۹۳/۰۸/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ۱ــ آیا ضحک عرض ذاتی است؟ ۲ــ چرا عـدمی که مقابل است اگر عدم ملکه باشد می تواند عرض ذاتی باشد اما اگر عـدم مناقض باشـد نمی تواند عرض ذاتی باشد ۳ــ اگر عرض، برای جنس بـود آیـا آن عرض، ذاتی نوع هم است؟/ بیـان معنای عرض ذاتی/ فصل۲/ مقاله۲/ برهان شفا.

«و لو کان الموضوع یخلو عنها لا الی مقابل مثلها بل الی سـلب فقط لکان ذات الموضوع لا یقتضـیها فی المقارنه و لا فی التقوم بها»(۱)

بحثی در جلسه قبل شروع شده بود که امروز هم ادامه داده می شود سوالاتی شده بود که لازم است جواب آنها داده شود.

سوال: مثـل «ضـحک» که در یـک فرض برای انسان، لازم است و در یک فرض لازم نیست آیا می توانـد عرض ذاتی باشـد یا فقط آن «ضحک» که لازم است عرض ذاتی است؟

جواب: توضـیح داده شـد که لازم نیست عرض ذاتی باشـد. عرض ذاتی می توانـد لازم باشـد و می توانـد لازم نباشد. لزوم در عرض ذاتی اعتبار نمی شود. گفتیم ضحکِ بالقوه لازم انسان است و از انسان منفک نمی شود. ضحک بالفعل هم عرض ذاتی هست ولی عرض لازم نیست. یعنی از انسـان منفـک می شـود ولی در عین حـال عرض ذاتی برای انسـان است. گفته شـد که ضحـک بـالقوه بـدون واسـطه بر انسان عارض می شود اما ضـحک بالفعل، واسـطه ی مساوی دارد آن واسـطه مساوی، مزاحم عرض ذاتی بودن نبود. ضـحک بالقوه هم که بدون واسطه عارض می شود عرض ذاتی بود پس در عرض ذاتی، لزوم را شرط نکردیم بله عرض خاص بودن را شـرط می دانیم این مطلب، بیان شد و از عبارت مرحوم آقا علی حکیم شاهد آورده شد حال می خواهیم از عبارت خود ابن سینا هم شاهد آورده شود.

ص: ۲۶۶

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹، س۱۳۱، س۲۰، ط ذوی القربی. .

نکته: نمی توان گفت که در ضـحک بالقوه، تعجبِ بالقوه واسـطه شود مگر اینکه تسامح شود. یعنی ضحک بالقوه، واقعا برای انسان است و اگر بخواهد به فعلیت برسد تعجب را لازم دارد ولی خودش لازم ندارد مگر اینکه منظور همین باشد که ضحک بـالقوه، واسـطه اش تعجب بـالقوه است به این معنـا که اگر ضـحک خواست بالفعـل شود بایـد قبلش تعجب، بالفعل شود. این، اشـکال نـدارد. در مقام عطا اینطور نیست که خداونـد ــ تبارک ــ ضـحک بالقوه را متوقف بر تعجب بالقوه کرده باشـد چون تعجب بالقوه نیست زیرا بالقوه به معنای این است که الان نیست و بعـداً موجود می شود. یعنی اینطور نمی شود که خداونـد ــ

تبارک _ یک قوه ای را متوقف بر چیزی کند که نیست.

بیان کردیم شاهدی از عبارت ابن سینا است که ایشان می گوید در عرض ذاتی، شرط نمی شود که لازِم معروض باشد می تواند لازم معروض باشد و می تواند لازم معروض نباشد. به صفحه ۱۲۸ سطر ۱۳ مراجعه کنید که مصنف گفته «و من هذه الاعراض الذاتیه ما هو ضروری» لفظ ضروری در اینجا به معنای حتمی است زیرا ضروری دو معنا دارد:

۱ _ واجب

۲ _ بدیهی. در اینجا به معنای حتمی و لازم است یعنی از معروض جدا نمی شود «مثل قوه الضحک للانسان و منه» یعنی از اعراض ذاتیه «ما هو غیر ضروری مثل الضحک بالفعل للانسان». خود مصنف تصریح می کند که عرض ذاتی به دو صورت می تواند باشد. هم می تواند ضروری باشد «یعنی لازم باشد» هم می تواند غیر ضروری باشد «یعنی غیر لازم باشد». لذا همان مطلبی که مرحوم آقا علی حکیم فرموده بود مصنف هم گفته.

ص: ۲۶۷

اما به یک تعبیر می توان گفت عرض ذاتی، عرض لازم است که در جلسه قبل به این مطلب اشاره شد. الان می خواهیم این مطلب را توضیح دهیم تا مقدمه برای ورود در مطلب بعدی شود.

می توان اینگونه گفت که عرض ذاتی خودش فقط یا خودش یا مقابلش باید لازم باشد. یعنی اگر خود عرض ذاتی، را ملاحظه کنیم لازم نیست لازم باشد می تواند لازم باشد و می تواند لازم نباشد اما اگر مقابلش را هم ضمیمه کنید و اینطور بگویید که عرض ذاتی آن است که خودش به تنهایی یا خودش یا مقابلش لازم معروض باشد به این معنا که با خودش معروض را رها نکند یا اینکه خودش یا مقابلش، معروض را رها نکند. به این اعتبار می توان گفت که عرض ذاتی باید لازم باشد اما لازم به این معنای وسیعی که گفتیم. اینکه قبلا می گفتیم عرض ذاتی باید لازم باشد مراد همین معنا است که خود مصنف هم گفته است اما مقابل، همانطور که گفتیم یا باید مضاد باشد یا باید عدم ملکه باشد. تا اینجا را قبلا گفته بودیم و روشن بود الان می خواهیم وارد سوال بعدی شویم.

سوال: عدمی که مقابل است اگر عدم ملکه باشد شما می گویید می تواند عرض ذاتی باشد اما اگر عدم مناقض باشد نه خودش عرض ذاتی است نه موجبش عرض ذاتی است از کجا بفهمیم که این عدم، عدم مناقض است یا عدم ملکه است؟

ص: ۲۶۸

جواب: ما همیشه عـدم ملکه را می توانیم به ظاهر ثبوتی القائش کنیم عـدم مناقض را نمی توانیـد ثبوتی کنیـد اما عدم ملکه را می توان ثبوتی کرد مثلا اینطور گفته می شود: این انسان یا بصـیر است یا غیر بصـیر است آیا بصر عرض ذاتی در انسان است؟ کاری به این نداریم که این را به واسـطه حیوانیتش دارد و واسـطه، اعم می شود و عرض ذاتی می شود. می خواهیم ببینیم اگر شرائط دیگر داشـته باشـد می توانـد عرض ذاتی باشـد یا نه؟ خودش یا مقابلش از انسان جدا نمی شود. مقابل بصـر، عدم بصـر است ولی ما عـدم بصـر را می توانیم به عمی تبدیل کنیم یعنی بگوییم یا بصـیر است یا عمی است مقابل بصـیر، عمی است که عـدم ملکه است اما‌اگر مقابل، مناقض بود بصـیر و لا بصـیر است نمی توان آن را موجبه و مثبت کرد و به جای لا بصـیر، عمی نمی آیـد. در جایی که عـدم را می توان با عبارت وجودی و ثبوتی فهمانـد عدم ملکه می شود اما در جایی که نمی توان عدم را برداشت و به جای آن، ثبوت گـذاشت مناقض می شود. مثلا در زوجیت و فردیت گفته می شود که زوجیت، ینقسم است و فردیت، لا ینقسم است که «ینقسم» و «لا ینقسم» با هم نفی و اثباتنـد و این نفی و اثبات، عدم و ملکه اند چون می توان به جای «ینقسم»، زوجیت قرار داد و به جـای «لاـ ینقسم»، فردیت گـذاشت پس هر دو قابـل انـد که ثبـوتی جلـوه داده شونـد. انحنـاء و اسـتقامت را هم اگر مضاد نگیرید همینطور است. اسـتقامت به معنای امتداد داشـتن است و انحنا به معنای امتداد نداشـتن است. که داشتن و نداشتن را می توان به صورت ثبوتی معنا کرد ولی نقیض را نمی توان ثبوتی کرد.

ص: ۲۶۹

ممکن است کسی بگوید بعضی نقیض ها را می توان ثبوتی کرد. لذا ما این مطلب را با عبارت دیگر بیان می کنیم و می گوییم: جایی که بتوان معدوله را قرار داد عدم و ملکه است. در جایی که می توان سلب را برداشت و به جای آن عدول قرار داد عدم و ملکه است اما جایی که نمی توان به جای آن عدول قرار داد مناقض است.

نکته: مراد از معدوله آن است که با اثباتی بیان شود یعنی تعبیر به عمی کند.

نکته: عدم و ملکه مصداقی از تناقض است ولی تناقض اعم از ملکه و عدم است در جاهایی تناقض است که ملکه و عدم نمی آید ولی هر جا ملکه و عدم برود تناقض می آید.

نکته: بیاض و سواد ذاتی نیستند چون وقتی بیاض را برداشتید لازم نیست که حتما سواد را بیاورید ممکن است که اصلا نه بیاض باشد نه سواد باشد.

سوال: عبارت مصنف در صفحه ۱۳۱ سطر ۱۱ آمده «لانها خاصه بذات الشی او جنس ذات الشی» و در ادامه آمده «فلا یخلو عنها ذات الشی او جنس ذاته» و در خط ۱۷ آمده «و کانت لیست لغیر الموضوع او جنسه» هر جا لفظ «ذات» را بکار می برد لفظ «جنس» را هم بدنبالش می آورد سوال این است که از عبارت مصنف ایگونه فهمیده می شود که اگر عرضی برای جنس بود آن عرض، ذاتی نوع هم هست «یعنی عرض، ذاتی جنس است همین که ذاتی جنس است ذاتی ذاتِ شی یعنی ذاتی نوعِ هم هست» در حالی که این خراب است مثل ماشی که ذاتی حیوان است حیوان هم جنسِ انسان است پس ماشی ذاتی جنسِ انسان است ولی عرض ذاتی خود انسان نیست. یا مثالی که در جلسه قبل از مرحوم آقا علی حکیم زدیم که حرکت اختیاری، ذاتی حیوان است ولی ذاتی نوعش که انسان است نمی باشد.

جواب: مصنف نگفته هر چیزی که ذاتیِ جنس باشد ذاتی نوع هم هست. خودش در عبارت بعدی در صفحه ۱۳۲ سطر ۵ آمده «و اما اللوازم العرضیه التی لیست بهذه الصفه» یعنی لوازم عرضی که بر خود ذات وارد نمی شوند مثلا بر جنس وارد می شوند «فانها و ان کانت لازمه» و لو لازم انسان است مثل مشی که لازم انسان است اما «فهی خارجه عن ان تفید الموضوع اثرا من الآثار المطلوبه له و کیف و هی» ضمیر «هی» به لوازم عرضیه بر می گردد «اعم من تلك الآثار» اگر اعم است برای اخص ذاتی نیست. برای اعم که حیوان است ذاتی می باشد برای اخص که انسان است ذاتی نیست.

مصنف در این عبارت تصریح می کند به اینکه آن عرضی که برای جنس، عرض ذاتی است برای نوع، عرض ذاتی نیست چون از طریق جنس، می آید سپس در ادامه مصنف بیان می کند «فان اخذت من حیث هی مخصصةً بالموضوع صارت ذاتیه» یعنی اگر مشی را مقیّد به قیودی کنید که این مشی برای حیوان نباشد بلکه برای انسان باشد مثلاـ گفته شود مشی با پا و استقامت و شرائط دیگر که میمون و حیواناتی که با پا می توانند راه بروند را خارج کند تا مختص به انسان شود عرض ذاتی برای انسان می شود. همین مشی که به طور مطلق عرض ذاتی حیوان بود و برای انسان، عرض ذاتی نمی شد اگر تخصیص داده شود و از عمومیت بیفتد و به واسطه حیوان بر انسان عارض نشود بلکه به طور مستقیم بر انسان وارد شود عرض ذاتی می شود. خود مصنف با عبارت «فان اخذت ...» بیان می کنند. پس می توان آن کلی را تخصیص داد و ذاتی کرد.

ص: ۲۷۱

در جایی که عرضی، هم بر ذات جنس وارد می شود هم بر ذات نوع وارد می شود در آنجا عرض هم ذاتی جنس است هم ذاتی نوع است ولی در جایی که عرض بر جنس وارد می شود و به توسط جنس می خواهد بر نوع وارد شود عرض ذاتی نوع نیست اگر چه عرض ذاتی جنس هست باید بررسی کرد که آیا این عرض بر ذات جنس وارد می شود و بر ذات نوع وارد می شود تا گفته شود عرض ذاتی هر دو است؟ اما اگر بر ذات جنس وارد می شود ولی نه بر ذات نوع وارد شود بلکه بر جنس نوع وارد می شود ذاتی نخواهد بود پس مراد مصنف که گفته «خاصه بذات الشیء او جنس ذات الشی» چیست؟ منظورش این است که اگر خاص به ذات شیء باشد عرض ذاتی ذات شیء است و اگر خاص به جنس شیء باشد عرض ذاتی جنس شیء است و نباید سرایت داد و گفت حال که عرض ذاتی جنس است پس عرض ذاتی نوع هم هست مصنف نمی خواهد این را بگوید.

پس یا باید گفته شود آن عرضِ ذاتی جنسِ مخصَّص، عرض نوع است یا همانطور که بنده «استاد» گفتم بیان شود که عرض ذاتیِ نوع همان عرض لازمِ نوع است و عرض ذاتی جنس عرض لازم جنس است اگر خواستید عرض ذاتی جنس را عرض ذاتی نوع قرار دهید باید تخصیص بزنید.

عبارت مرحوم صدرا که در یکی از حواشی کتاب برهان آمده این است که گاهی امر اخصی عارض می شود سپس آن امر اخص، معروضی را که عام است تخصیص می زند مثلا- ناطق برای انسان ذاتی است اما برای حیوان، عرض می شود ولی عرضی است که اخص از حیوان است پس عرض، خاص می شود و معروض، عام می شود در اینجا وقتی عرض وارد شد معروض را تخصیص میزند و عرض لازم می شود. معروض اگر به همان حالت عام باقی بماند این عرض، عرض لازم نیست. حیوانِ مخصَّصِ به انسان، ناطق را لازم دارد نه حیوان مطلق را. و خود ناطق، حیوان را تخصیص می زند.

ص: ۲۷۲

پس اگر عرض امری باشد که اخص از معروض است می توانـد لازم معروض یـا ذاتی معروض حساب شود زیرا که واسطه نخورده است بلکه معروض را خاص کرده و بر ایـن معروضِ خاص وارد شـده است امـا یـک وقت واسطه می خورد مثلا ضاحک بر حیوان حمل می شود ولی نمی توانـد آن را تخصیص بزنـد بلکه حیوان خاص که انسان است واسطه می شود تا ضاحک را به حیوانِ عام برسانـد پس عارضـی که اخص باشد با عارضـی که لامرٍ اخص باشد فرق می کند. عارض اخص می توانـد ذاتی باشـد امـا عارضِ لامرٍ اخص نمی توانـد ذاتی باشـد یعنی اگر عارض، واسطه داشت و آن و اسطه، اخص بود این عرض، ذاتی نیست. واسطه اگر اعم هم بـود عرض، ذاتی نیست. پس اگر واسطه ای اعم یـا اخص در میـان باشـد عرض ذاتی نیست فقط اگر واسطه، مساوی باشد عرض، ذاتی است. پس واسطه اعم و اخص، عرض را از ذاتی بودن در می آورد و عرض را عرض قریب می کنـد بله اگر خود عرض، اخص باشـد و بـاعث اخص شـدن معروض شود که واسطه نخورد بلکه خودش، معروض را مخصَّص کنـد و بر معروضِ مخصَّص وارد شود می توانـد عرض، ذاتی باشد. پس فرق است بین عرضـی که اخص باشد با عرضی که لامرٍ اخص باشد.

مصـنف می گویـد «این مطلب از مرحـوم صـدرا است ولی بیـانِ مطلبِ ابن سـینا است» اگر معروض که عـام است و جنس می باشـد عرض را در صورتی بپـذیرد که «این عبـارت را مرحوم صـدرا خیلی بکار می برد و عبارت خیلی راهگشا و خوبی است» لازم می باشـد که آن معروض را ابتـدا نـوع کرد تـا عرض به آن داده شود این عرض، عرض غیر ذاتی می شود. اگر بخواهید ضحک را بر حیوان وارد کنید ابتدا باید حیوان را نوع انسان کنید تا عرض ضاحک بر آن حمل بشود ولی اگر عرضی، عارض بر یک کلّی شد و نخواست قبل از عروضـش، آن کلی را نوع کند بلکه خود عروض او، نوع را کلی کرد مثل ناطق که عارض بر حیوان می شود نه اینکه حیوان قبل از عروض ناطق بخواهـد نوع شود بعـدا ناطق بخواهـد بر آن عارض شود بلکه خود ناطق وارد می شود و او را می سازد. اما در ضاحک اینطور نیست. در ضاحک ابتـدا بایـد حیوان، انسان بشود تا ضاحک بیاید چون ضاحک، فصل نیست ولی ناطق، فصل است. ناطق وقتی می آیـد نوع درست می کنـد اما ضاحک، نوع درست نمی کنـد بلکه قبل از اینکه بخواهد بیاید می گوید نوع را درست کن تا من بیایم.

ص: ۲۷۳

پس اگر آن عـام بایـد قبـل از عروض این عرض، نـوع بشود این عرض، عرض ذاتی نیست امـا اگر بـا آمـدن خود عرض، نوع بشـود این عرض، عرض ذاتی هست پس نـاطق، عرض ذاتی برای حیوان است ولی ضاحـک برای انسـان، عرض ذاتی نیست با اینکه هر دو به ظاهر مثل هم هستند. ضاحک، خاص است ناطق هم خاص است و هر دو عارض شدند بر حیوان که عام است از این جهت هیـچ فرقی ندارنـد ولی در عین حـال می گـوییم ضاحـک، عرض ذاتی برای حیوان نیست ولی نـاطق عرض ذاتی برای حیوان است چون ضاحک، واسـطه می خواهـد اما ناطق، واسـطه نمی خواهـد به تعبیر دیگر، ضاحک می گوید من وقتی وارد می شوم که قبـل از ورود من این حیوان را نوع کنیـد. ناطق می گویـد من وارد می شوم لازم نیست آن را نوع کنیـد بلکه خـودم آن را نـوع می کنم. در جـایی که عـارض متوقف می شود بر اینکه معروض، نوعِ خـاص شود این عـارض برای جنس، عرض ذاتی نیست.

نکته: ضـحک بالفعل اگر بخواهید عارض حیوان شود باید ابتدا حیوان را انسان کرد بعداً ضحک بالفعل عارض شود. در اینجا بین ضـحک بالفعـل و ضـحک بالقوه فرقی نیست. ضـحک بالفعل برای انسان ذاتی است اما برای حیوانی که انسان بشود ذاتی است و برای حیوانی که انسـان نشود ذاتی نیست. بیـان کردیم که در عرض ذاتی بودن، بین بـالقوه و بالفعل فرقی نیست. چون بیـان شـد که چه قوه ی ضـحک باشـد چه فعلیت ضـحک باشـد هر دو عرض ذاتی انسان است اما نسبت به حیوان، هیچکـدام عرض ذاتی نیستند.

ص: ۲۷۴

اما ناطق وقتی می خواهد وارد شود می گوید خودم خاص می کنم پس عرض ذاتی می شود.

به عبارت مرحوم صدرا توجه کنید «قال صدرا فی الشواهد: کل ما یلحق الشـیء لامر اخص» یعنی مثل ضاحک که عارض شی «یعنی حیـوان» می شـود به خـاطر امر اخص «یعنی انسـان» «و کـان ذلـک الشـی» یعنی حیوان «مختصـا فی لحوقه» در لحوق این عرض، مختص است «الی ان یصیر نوعا» به اینکه ابتدا باید نوع شود. ضاحک بر حیوان وارد می شود به شرطی که ابتدا حیوان، نوع شود «متهیّئ الاسـتعداد لقبوله» یعنی به خاطر قبول عرض، ابتـدا بایـد نوع شود یعنی آماده پـذیرش عرض شود و این عرض بعدا بیاید. «فلیس عرضیا ذاتیا بل عرضا غریبا علی ما هو مصرح به فی کتب الشیخ و غیره و ما اظهر لک» لفظ «اظهر لک» صیغه تعجب است که به معنـای اینکه چقـدر برای تو روشن است «ان کنت فَطِنـا ان لحوق الفصول لطبیعه الجنس» مراد لحوقِ فصول به طـبیعت جنس است نه عوارض مثـل لحوق نـاطق به حیوان که خودش، حیوان را تخصـیص می زنـد نه اینکه بگویـد قبـل از ورود من، حیوان تخصـیص بخورد «کالاسـتقامه والانحنـاء لخط مثلا لیس مما یتوقف» بر اینکه آن جنس، نوع مخصوص باشـد «بل التخصـص انما یحصل له به» یعنی تخصـص برای جنس به همین فصل حاصل می شود و لازم نیست قبلا جنس، تخصصـی پیـدا کنـد تـا این عرض را قبول کنـد بلکه خود این عرض، بنفسه جنس را تخصـیص می زنـد. «فهی مع کونها اخص من طبیعه الجنس، عرضـا اولیا» یا «اعراضا اولیه» این چنین عوارضـی با اینکه اخص از جنس و معروض است در عین حال اعراض اولی و ذاتی انـد. «و من عـدم التفطن بما ذکرنا استصـحب علیهم الامر حتی حکموا بوقوع التـدافع فی کلام الشـیخ و غیره» یعنی گفتند شیـخ تناقض گویی می کنـد. آن که می گویـد «عرض ذاتی است» در یک موقع است و آن که می گوید «عرض ذاتی نیست» در یک موقع است. در هر دو می گویـد اخصِ از معروض عرض است. اما در یک جا حکم می کنـد به اینکه ذاتی است و در یک جا حکم نمی کند که ذاتی نیست. فرق بین این دون را کسی نفهمیده لذا می گویند شیخ تناقض گفته است. «لما صرحوا بان اللاحق لشـیء لامر اخص اذا کان ذلک الشـی محتاجا فی لحوق هذا العرض به الی ان یصیر نوعاً لیس عرضا ذاتیا بل عرضا غریبا» مراد از «هذا العرض به الی ان یصیر نوعاً لیس عرضا ذاتیا بل عرضا غریبا» حیوان است

این گروهی که تناقض را به کلام شیخ نسبت دادند متوجه نشدند که بین عارض اخص وعارض لامرٍ أخص فرق است. عارض اخص می تواند ذاتی باشد ولی عارض لامر اخص نمی تواند ذاتی باشد.

نکته: مطلب دیگری است که بنده از اساس الاقتباس ص ۳۸۳ نوشتم عین عبارتهای آقا علی حکیم در اساس الاقتباس است و آقا علی حکیم متاخر از خواجه است ظاهراً عین عبارتهای اساس الاقتباس را ترجمه عربی کرده است. و عجیب است که هیچ کم و زیادی ندارد حتی تعبیر به «لِامثال» درکلام آقا علی حکیم بود در کلام مرحوم خواجه کلمه «امثال» است. مرحوم خواجه در اساس الاقتباس می فرماید: «معلوم شد که ذاتی عام تر از موضوع تواند بود مانند هشت، زوج را» هشت، معروض زوج است و زوج، عرض و اعم است چون در غیر ۸ هم هست پس ذاتی می تواند اعم از موضوع باشد. «و خاص تر مانند زوج عدد را» یعنی عارض می تواند اخص از موضوع باشد همین که الان مرحوم صدرا فرمود مانند زوج که عارض بر عدد شود. زوج، اخص از عدد است زیرا عدد می تواند زوج باشد و می تواند فرد باشد. این خاص، با اینکه اخص است ولی ذاتی است مثل ناطق که بر حیوان عارض می شود و مانند انحنا که بر خط عارض می شود «و مساوی مانند ضاحک، انسان را» یعنی عرض نسبت به معروض سه حالت دارد عرض ممکن است اعم از موضوع باشد مثل اینکه زوج، اعم از ۸ است و عرض می تواند اخص از موضوع باشد مثل اینکه زوج، اخص از عدد است و عرض می تواند مساوی با موضوع باشد مثل ضاحک که مساوی با انسان است. «همچنین باشد که یک چیز ذاتی بود هم جنس را هم نوعش را مانند زوج، عدد را و ۸ را» تمام حرف ابن سینا همین عبارتی است که مرحوم خواجه فرموده است. یعنی یک شیء هم ذاتی جنس است هم ذاتی نوع است. ابن سینا هم همین را می گوید ولی اینکه ذاتی نوع است از طریق جنس نیست تا واسطه ای اعم پیدا کند چون اگر واسطه اعم پیدا کند ذاتی نوع نیست. لذا اگر ذاتی نوع است به خاطر این است که ذاتی نوع است نه اینکه از جنس گرفته شده باشد. در این مثال که فرمود «مانند زوج، عدد را و ۸ را» عدد ۸ نوع است و خود عدد، جنس است در اینجا مرحوم خواجه می فرماید زوج هم عرض ذاتی برای عدد می باشد که جنس است هم عرض ذاتی برای ۸ می باشد که نوع است. یعنی در جایی هست که هم عرض ذاتی نوع و هم عرض ذاتی جنس است ابن سینا هم همین را می گوید که در یک جاهایی عرض ذاتی برای نوع است و در یک جاهایی عرض ذاتی برای جنس است و در یک جاهایی عرض ذاتی برای جنس و نوع هر دو است.

اگر عرض، برای جنس بود آیـا آن عرض، ذاتی نوع هم است؟/ بیـان معنای عرض ذاتی/ فصـل۲/ مقاله۲/ برهان شفا ۹۳/۰۸/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اگر عرض، برای جنس بود آیا آن عرض، ذاتی نوع هم است؟/ بیان معنای عرض ذاتی/ فصل۲/ مقاله۲/ برهان شفا.

«و لو کان الموضوع یخلو عنها لا الی مقابل مثلها بل الی سلب فقط لکان ذات الموضوع لا یقتضیها فی المقارنه و لا فی التقوم بها »(۱)

مرحوم خواجه در شرح اشارات در جایی که عرض ذاتی را توضیح می دهد آن را به دو قسم تقسیم می کند:

۱ ــ عرضِ ذاتی که بلا واسطه عارض می شود مثل تعجب.

۲ ــ عرض ذاتی که با واسطه عارض می شود اما نه با واسطه اعم بلکه با واسطه عارض می شود مثل ضحک. در مورد تعجب می گوید عرض ذاتی اولی است ولی در مورد ضحک می گوید عرض ذاتی است و قید «اولی» را نمی آورد. قید «اولی» برای جایی می آورند که عرض ذاتی باشد و بدون واسطه، عارض شود. در جایی که عرض ذاتی باشد و با واسطه وارد شود اما نه با واسطه اعم «چون اگر واسطه ی اعم بیاید عرض ذاتی نیست بلکه عرض غریب است. در جایی که واسطه هست ولی شرایط ذاتیت فراهم است، می گوید عرض ذاتی است ولی قید «اولی» را نمی آورد.

نکته: اساس الاقتباس، قویترین کتاب منطقی است.

ص: ۲۷۷

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹. س۱۳۱، س۲۰، ط ذوی القربی.

ما عبارت اساس الاقتباس را می خوانـدیم که مقداری از آن در جلسه قبل خوانده نشد و در این جلسه خوانده می شود. مرحوم خواجه فرمود «باشـد که یک چیز، ذاتی بود هم جنس را و هم نوعش راماننـد زوج، عدد را و هشت را» زوج هم ذاتی برای ۸ می باشـد که نوع است هم ذاتی برای عـدد است که جنس می باشـد یعنی هم عـدد را می توان متصف به «زوج» کرد هم ۸ را می تـوان متصـف به «زوج» کرد. هم جنس که عـدد است متصـف می شـود هم نـوع که عـدد است متصف می شود. در اینجا عرض ذاتی برای هر دو وجود دارد.

فرقی بین ماشـی و زوج وجـود دارد. ماشـی، هم برای حیـوان ثـابت است که جنس می باشـد هم برای انسـان که نـوع است اما زوج، هم برای عـدد حاصل است که جنس می باشـد هم برای ۸ که نوع است. هر دو مثـل هم هسـتند چگونه می توان تفاوت گذاشت چرا ماشی را ذاتی انسان نمی گیرد ولی زوجیت را ذاتی ۸ می گیرید.

نکته: زوجیت منوع ۸ نیست بلکه عارضِ بعـد از نوعیت ۸ است ۸ خودش نوع است و در الهیات شـفا بیان شـده که هر عددی نوعِ مسـتقل است اینطور نیست که شـما اگر بخواهید با زوجیت یا با قرار گرفتن فلان مرتبه نوعیت را به آن بدهید خود عدد ۸ یک نوع مسـتقل دارد که زوجیت عرضـی برای آن است و منوّع آن نیست. زوجیت ممکن است منوّع عـدد باشـد چون عـدد، جنس است ولی منـوّع ۸ نیست بلکه نـوعیت ۸ تمـام شـده و زوجیت بر آن عارض شـده است زوجیت بر نوع ۸ حمل می شود ولی بر نوع ۷ حمل نمی شود. بعضـی نوع ها فلان عرض را می گیرند و بعضـی نوع ها فلان عرض را نمی گیرند مثلا در فلان حیوان هم همینطور است که بعضی نوع ها مثل انسان، کتابت را می گیرند و بعضی نمی گیرند.

ص: ۲۷۸

بله زوجیت، منوع عدد است ولی وقتی نوع را ساخت زوج را می سازد که یک مصداقش ۸ است اما عدد ۸ را نمی سازد و برای ساختن عدد ۸ باید فعالیت دیگری کرد. مثلا قرار گرفتنش در این ترتیب که بین ۷ و ۹ باشد فصلِ عدد ۸ می شود. اما زوجیت را نمی توان فصل ۸ حساب کرد. ولی وقتی ناطق به حیوان ضمیمه شد انسان را می سازد.

بحث ما این بود که یک شیء هم عرض ذاتی برای جنس باشد هم عرض ذاتی برای نوع باشد الان مثال زوجیت زدیم که « البته نمی خواهیم آن را منوّع کنیم» هم عرض ذاتی برای عدد است هم عرض ذاتی برای ۸ است که نوعی از عدد است. اما چگونه عدد ۸ درست شد و چگونه این زوج وقتی عرض برای عدد که جنس می باشد قرار گرفت و نوع را ساخت مورد بحث ما نیست. فقط منظور ما این است که بگوییم این عرض ذاتی هم عرض ذاتی جنس است هم عرض ذاتی نوع است. یعنی هم برای عدد است و هم برای ۸ است سپس اشکالی متوجه به این مطلب می شود که در ادامه بیان می شود.

پس عبارت مرحوم خواجه این بود «باشد که یک چیز ذاتی بود هم جنس را و هم نوعش را مانند زوج، عدد را و هشت را» و در ادامه می فرماید «و باشد که نوع، ذاتی نوع بود و جنس، ذاتی جنس» عرضِ ذاتی خودش نوع و جنس دارد معروض هم نوع و جنس دارد جنسی که برای عرض ذاتی است جنس معروض می شود و نوعی که عبارت از عرض ذاتی است عارض بر نوع می شود. یعنی عرض ذاتی که جنس باشد عارض جنس می شود و عرض ذاتی که نوع باشد عارض نوع می شود. مثلا عدد و کمّ را ملاحظه کنید عدد، نوع است و کمّ، جنس است چون می تواند متصل و منفصل باشد و کم متصل می تواند قار و غیر قار باشد این انواع در کمّ هست که یکی از انواعش منفصل است که همان عدد است پس کمّ، جنس است و عدد، نوع است. حال عرض را ملاحظه کنید. یک عرض به نام «منقسم» داریم و یک عرض به نام «زوج» داریم. هم منقسم و هم زوج عارض می شود. منقسم جنس برای زوج است چون زوج را تعریف به «منقسم بمتساویین» می کنیم. منقسم، اعم از منقسم بمتساویین است. زوج، منقسم به متساویین است ولی منقسم، عام است که هم منقسم بمتساویین را شامل می شود هم منقسم به غیر متساویین را شامل می شود مثلا ۷ را قسمت به ۴ و ۳ می کنید که عدد ۷ منقسم شد ولی منقسم به متساویین نشد. منقسم بمتساویین همان زوج است پس منقسم بمتساویین که زوج است نوع می باشد و منقسم، جنس است. بنابراین در معروض، کمّ را داریم که جنس است و عدد را داریم که نوع است. در عارض، منقسم را داریم که جنس است و زوج را داریم که نوع است. در عارض جنسش بر جنسی که معروض است عارض می شود در عارض، نوعش بر نوعی که معروض است عارض می شود مثلا- منقسم عارض بر کمّ می شود منقسم، جنس بود که عارض شد برای کمّ که جنس است و زوجیت که نوع بود عارض بر عدد که نوع بود شد پس در عارض، جنس و نوع درست شد در معروض هم جنس و نوع درست شد. جنسی را که عارض بود بر جنسی که معروض هم جنس و نوع درست شد. جنسی را که عارض بود بر جنسی که معروض بود وارد کردیم. نوعی را که عارض بود بر نوعی که معروض بود وارد کردیم لذا مرحوم خواجه فرمود «و باشد که نوع، ذاتیِ نوع بود و جنس، ذاتیِ جنس مانند زوج، عدد را و منقسم که جنس اوست کمّ را» سپس مرحوم خواجه می فرماید «و همه اجناس و انواع را از نوع اخیر تا جنس عالی، ذاتی توانند بود» یعنی از انسان تا جوهر، همه آنها می توانند ذاتی «یعنی عرض ذاتی» داشته باشند «چنانکه ضاحک انسان را و موجودِ نه در موضوع، جوهر را» مراد از «موجود نه در موضوع» تعریف جوهر است و تعریف رسمی است و در تعریف رسمی از عرض استفاده می کنند نه از ذاتی. پس «موجود نه در موضوع» عارض جوهر می شود و ضاحک هم عارض انسان می شود. «و همچنین امور عامه را که غیر اجناس باشد هم ذاتی بود مانند کثرت و وحدت، وجود

را» وجود از امور عـامه است ولی جنس نیست چون مـاهیت، نیست. با اینکه جنس نیست ولی عرض ذاتی دارد زیرا وحـدت و کثرت، عرض ذاتی وجودند.

ص: ۲۷۹

پس معلوم شد که ما، هم برای جنس، عرض ذاتی داریم هم برای نوع عرض ذاتی داریم. حال سوال را دوباره تکرار می کنیم و جواب می دهیم.

سوال: مصنف و دیگران گفتند که عرض ذاتی یا برای ذات شی است یا برای جنس شیء است این عبارت نشان می دهد که اگر چیزی عرض ذاتی برای جنس شیئی شد عرض ذاتی برای خود شیء هم هست در حالی که ما وقتی وارد مثال می شویم در مثال می بینیم ماشی را عرض ذاتی حیوان گرفتند و حیوان هم جنس انسان است این عرضِ ذاتیِ جنس باید عرض ذاتی نوع هم باشد پس ماشی که عرض ذاتی برای حیوان است باید عرض ذاتی برای انسان هم باشد در حالی که خودشان گفتند چون در اینجا عرض با واسطه عام برای انسان ثابت می شود عرض ذاتی نیست. پس از یک طرف گفتند چون واسطه، واسطه ی عام است عرض ذاتی نیست از یک طرف گفتند اگر عرضی، عرض ذاتی جنس باشد عرض ذاتی نوع هم هست. این دو مطلب چگونه با هم جمع می شوند.

جواب: برای این عبارت که می گوید «اگر عرضی، عرض ذات شیء شد عرض ذاتی است و اگر عرض جنس هم شد عرض ذاتی است» دو بیان می توانیم داشته باشیم.

۱ ـ عرضی که برای ذات شیء است عرض ذاتی ذات شیء است همانطور که مرحوم خواجه فرمود عرض ذاتی نوع، عرض ذاتی نوع است و عرض ذاتی که ذاتی جنس است عرض ذاتی جنس است یعنی هم برای نوع، عرض ذاتی داریم هم برای جنس عرض ذاتی داریم بدون اینکه عرض ذاتی این را برای آن بگذاریم. نه عرض ذاتی نوع را برای جنس می گذاریم که واسطه ی اخص بخورد نه عرض ذاتی جنس را برای نوع می گذاریم که واسطه ی اعم بخورد فقط عرض ذاتی جنس را برای جنس می گذاریم و عرض ذاتی نوع را برای نوع می گذاریم.

ص: ۲۸۰

این بیـان خیلی برای مـا فایـده نـدارد. چون اگر گفته شود «هر شـیئی عرض ذاتی دارد» روشن است زیرا هر شـیئی عرض ذاتی برای خودش دارد یعنی جنس، عرض ذاتی برای خودش دارد نوع هم عرض ذاتی برای خودش دارد.

شایـد مصـنف در عبـارت خـودش به این مطلب توجه نکرده باشـد چون خیلی بعیـد است که گفته شود عرض ذاتی برای ذات شیء است و یک عرض ذاتی هم داریم که برای جنس شیء است و یک عرض ذاتی هم داریم که برای عوارض شیء است.

۲ ـ عرض ذات از طریق جنس بر نوع حمل شود ولی خود عرض ذاتی که بر نوع وارد شده شـرائط عرض ذاتی بودن را داشته باشـد درست است که عرض ذاتی، ذاتی جنس است ولی این عرض برای نوع هم لیـاقت ذاتی بودن را داشـته باشـد مثل مثالی که مرحـوم خواجه زد که زوجیت برای عـدد و برای ۸ می آیـد اما آیا زوجیتِ ۸ از ناحیه عدد آمده یا مسـتقیم بر خود ۸ وارد است؟ زوج یعنی منقسم بمتساویین است و ۸ منقسم به متساویین است و لازم نیست در تحت عدد داخل کنید و از طریق عدد، منقسم به متساویین را برای آن بیاوریـد. خود ۸ نوعی است که «منقسم به متسـاویین» را که همـان زوج است ذاتا قبول می کند ولـو از طریـق عـدد هم می تـوان زوجیت را به آن بدهیـد و بگوییـد عـدد زوج انواعی دارد که یـک نوعش ۸ است می تـوان زوجیت را که عرض جنس است برای نوعی آورد ولی نوع خودش بایـد این عرض را وقـتی قبول کرد شـرایط ذاتیت عرض را داشـته باشـد یعنی بایـد بتوانـد در تعریف آن عرض اخذ شود. گفتیم محمول ذاتی بر دو قسم است یکی آن که محمول، مقوّم موضـوع باشـد در اینجـا گفته می شـود ذاتی موضوع است و در تعریف موضوع اخـذ می شود یکی اینکه عرض ذاتی موضوع باشد که در این صورت موضوع را در تعریف محمول اخذ می کنیم.

ص: ۲۸۱

مـا مـی توانیم در تعریف زوج، ۸ را اخـذ کنیم. عـدد را هم می تو انیم اخـذ کنیم یعنی زوجی که بر عدد وارد شده. آن زوجی که بر عدد وارد می شود وقتی می خواهیم آن را تعریف کنیم عدد در تعریفش اخذ می کنیم اما زوجی که بر ۸ وارد می شود وقتی می خواهیم آن را تعریف کنیم عدد ۸ را در تعریفش اخذ می کنیم پس هر دو عرض ذاتی خصوصیت عرض ذاتی بودن را دارند و لازم نیست زوجیت عدد را برای نوع بیاورید.

اما در ماشـی که از طریق حیوان می خواهد بر انسان وارد شود مسـتقیم بر انسان وارد نمی شود بلکه واسطه عام می خورد مگر اینکه مشـی را که عرض ذاتی انسان شده تخصـص بدهید وقتی تخصص دادید انسان در تعریفش اخذ می شود و آن مشی هم عرضـی ذاتی انسان می شود. جلسه قبل گفتیم انسان با این شـرائط که مستوی القامه راه می رود ماشی است یعنی خصوصیاتی به مشـی اضافه کنید و مشی را تخصص بدهید که عرض ذاتی انسان شود که در این صورت از طریق حیوان نمی آید. اگر آن مشـی که می خواهـد از طریـق حیـوان بر انسـان حمـل شـود، ذاتی انسـان نیست چون عـام می شود همـانطور که اگر حیوان را ضاحـک گرفتیـد ولی از طریـق انسـان بـودن ضاحـک گرفتیـد ضاحـک، عرض ذاتی حیوان نمی شود امـا اگر ابتـدا حیوان را تخصـص دادیـد به طوری که انسـان شـد سـپس ضاحـک را بر آن وارد کردیـد عرض ذاتی می شود. در صورتی که جنس را متخصـص کنیـد یا عرض ذاتی را متخصـص کنیـد می توان از عرض ذاتی جنس، عرض ذاتی نوع را بـدست بیاورید. اگر این کار را نکنید عرض ذاتی جنس، عرض ذاتی نوع نیست زیرا واسطه ی اعم می خورد.

ص: ۲۸۲

نکته: مرحوم صـدرا می فرمایـد ابتدا باید این جنس را نوع کرد بعداً عارض را بر آن عارض کنید در اینجا عرض، عرض ذاتی نیست امـا اگر می بینیـد لازم نیست که این جنس را نوع کنیـد خود بخود عرض بر آن وارد می شود در اینجـا می توان گفت عرض ذاتی هست یعنی بایـد در عـارض و معروض تصـرفی کرد تـا بتوان عرض را ذاتی کرد اینچنین عرضـی، ذاتی نیست. اما اگر قبلاـ تصـرف در آن شـده و الاـن می خواهـد وارد شـود ذاتی هسـت مـا در عـدد ۸ می گـوییم از ابتـدا نـوع شـده و زوجِ مخصـوص خـودش را گرفته و زوجی که بر او حمـل می شـود زوجی نیست که بر عـدد حمـل می شود. بلکه زوج مخصوص خودش است که در غیر خودش یافت نمی شود و واسـطه هم نمی خواهـد اما زوجی که بر عـدد حمل می شود زوج مربوط به عـدد است آن وقت در تعریـف زوجی که بر ۸ حمـل می شود ۸ را اخـذ می کنیـد اما در تعریف زوجی که بر عـدد حمل می شود عدد را اخذ می کنید.

نکته: عـددِ زوج که عـدد است نوع برای عدد است ولی خود زوج، نوع نیست بلکه صـفت است. یکبار مراد شـما از زوج، آن عددی است که این صـفت را دارد آن، نوع برای عدد است ولی زوج بما اینکه این صـفت است. اما زوج بما اینکه عدد اسـت نوع برای عدد نیست بلکه عرض ذاتی برای عدد است. زیرا نوع، عرض جنس نیست بلکه مصداق جنس است بله فصل، عرض جنس است. ما زوج را بما اینکه وصف زوج است نوع عـدد حساب نمی کنیم بلکه وصف عـدد و عارض بر عـدد حساب می کنیم بله زوج به معنای آن عدد که زوج است مثل ۸ و ۱۲ و ... نوع عدد می گیریم.

ص: ۲۸۳

زوج دو معنا دارد: یکی آن صفت است و یکی آن ذاتی است که این صفت را گرفته است مثل عالِم که گاهی بر علم، اطلاق عالم می کنیم گاهی بر این ذات اطلاق عالم می کنیم.

بیان اینکه گاهی عرض به توسط امر اعم بر ۹۳/۰۹/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ۱ ـ بیان اینکه گاهی عرض به توسط امر اعم بر شی حمل می شود می بینیم عرض ذاتی به حساب می آید ۲ ـ بیان کلام علامه طباطبایی در عرض ذاتی ۳ ـ اعراضی که موضوع را خالی می کنند و به جای خودشان مقابلی قرار نمی دهند عرض ذاتی نیستند/ بیان عرض ذاتی بودن/ فصل اول/مقاله دوم/ برهان شفا.

«و لو کان الموضوع یخلو عنها لا ای مقابل مثلها بل الی سلب فقط لکان ذات الموضوع لا یقتضیها فی المقارنه و لا فی التقوم بها»(۱)

بحث ما در تبیین عرض ذاتی بود که به خاطر پیش آمدن بعضی شبهات ناچار شدیم وارد مباحثی خارج از متن کتاب بشویم. مباحث را مطرح کردیم فقط دو بحث باقی ماند که به طور خلاصه بیان می کنیم.

بحث اول: اگر عرضی به توسط امر اعم، عارض بر شیئی بشود آن عرض اگر چه برای امر اعم ذاتی باشد ولی برای آن شی، ذاتی نیست بلکه عرض غریب است.

سوال: در بعضی موارد می بینیم که گاهی عرض به توسط امر اعم بر شیء حمل می شود می بینیم عرض ذاتی به حساب می آید به عبارت بهتر، عرض برای جنس است و به توسط جنس بر نوع حمل می شود با وجود این ما می بینیم که این عرض را همانطور که ذاتی برای جنس می گیرند ذاتی برای نوع هم می گیرند یا خود شما گاهی از اوقات عرض جنس را برای نوع عرض غریب به حساب می آورید و بعضی اوقات هم عرض ذاتی به حساب می آورید مثلا می گویید ماشی که به توسط حیوان برای انسان ثابت می شود برای انسان عرض غریب است ولی مساوات که به واسطه ی کمّ بر عدد عارض می شود همانطور که برای کمّ عرض ذاتی است برای نوعش یعنی عدد هم عرض ذاتی است. چه فرقی بین ماشی و مساوات است. هر دو بر نوع به توسط جنس وارد می شوند چرا یکی را که ماشی است عرض غریب برای نوع قرار می دهد و یکی را که مساوات است عرض ذاتی برای نوع قرار می دهید. ما با چه معیاری تشخیص دهیم که فلان عرض، ذاتی است که و فلان عرض، غریب است با اینکه هر دو نسبت به نوع واسطه اعم دارند.

ص: ۲۸۴

۱- (۱)الشفاء،ابن سینا،ج۹،ص ۱۳۱،س ۲۰،ط ذوی القربی.

جواب: جواب این سوال داده شد و مثل اینکه هنوز جواب، مبهم است لذا دوباره توضیح می دهیم.

بیان جواب: کمّ، عرضی به نام مساوات دارد و این مساوات، عرض ذاتی برای این کمّ است تمام قیود عرض ذاتی در آن هست هم اختصاص به کمّ دارد و از کمّ بیرون نمی رود هم لازم کمّ است حال یا خودش یا مقابلش. یعنی هم اختصاص به کمّ دارد و هم کمّ را خالی نمی کند یعنی کم از آن یا مقابلش خالی نمی باشد. این، شرط عرض ذاتی بود زیرا شرط عرض ذاتی این بود که در جای دیگر یافت نشود. مساوات در غیر کمّ یافت نمی شود در جایی هم که در غیر کمّ است تا کمّ وجود وجود پیدا نکند مساوات نیست. جسمی با جسمی غیر کمّ است ولی چون ذوالکمّ است مساوات در آن می آید. خود کمّ، مساوات دارد و جایی هم که کمّ می آید مساوات را هم می آورد اما اگر در جایی مثل مجردات اصلا کمّ نیامد مساوات هم نمی آید. پس مساوات عرضی است که در کمّ حاصل می شود و در غیر کمّ نیست.

کمّ از مساوات یا زیاده یا نقیصه خالی نیست. یعنی کمّ وقتی با کمّ دیگر سنجیده می شود یا مساوی است یا ناقص است یا زائد است پس تمام شرائط عرض ذاتی در مساوات هست بنابراین مساوات، عرض ذاتی برای کمّ می شود همین مساوات را ما در عدد می آوریم و ادعا می کنیم که برای عدد هم عرض ذاتی است. الان می خواهیم این را بررسی کنیم که قبول داریم مساوات عرض ذاتی کمّ است ولی آیا مساوات، عرض ذاتی عدد است؟

مساوات یعنی تساوی دو مقدارِ قارّ یا تساوی دو مقدار غیر قارّ یا تساوی دو عدد. که تساوی همه اینها را شامل می شود. آیا تساوی دو مقدار قار یا غیر قار را می توان بر عدد حمل کرد یا خیر؟ تساوی دو مسافت و دو زمان را آیا می توان بر عدد حمل کرد یا خیر؟ گفته می شود که نمی توان حمل کرد زیرا اصلا سازگار نیست. تساوی مطلق را هم نمی توان بر عدد حمل کرد. تساوی عدد را بر عدد می توان حمل کرد و می توان گفت که این عدد با آن عدد مساوی است یعنی در عدد بودن مساوی اند نه در مقدار و زمان و حرکت.

اگر تساوی عام را بر عدد حمل کنید از باب اینکه بخشی از تساوی عام برای عدد هست حمل می شود نه اینکه همه تساوی ها را بر عدد درست کنید مسلماً همه تساوی ها را برای عدد درست نمی کند. فقط تساوی عددی را درست می کند. تساوی عددی برای عدد عرض ذاتی می شود ولی تساوی که از ناحیه امر اعم آمده و برای کمّ است شامل تساوی عددی و مقداری و زمانی می شود عرض ذاتی برای عدد نیست.

در حیوان هم همینطور است. حیوان را شما می گویید عرضی به نام ماشی دارد. این ماشی برای حیوان، ذاتی شد اما برای انسان کدام ماشی، ذاتی است؟ آیا مراد ماشیِ چهار دست و پا است؟ می گوییم راه رفتن چهار دست و پا ربطی به انسان ندارد. راه رفتن مطلق هم همینطور است که ربطی به انسان ندارد. راه رفتن خاص است که برای انسان عرض ذاتی است شما اگر آن عرضی را که عرض ذاتی جنس است به همان عمومیتش باقی بگذارید عرض ذاتی نوع نیست بلکه با واسطه اعم برای نوع حاصل می شود و عرض غریب می شود. حتما باید آن عرض ذاتی که برای جنس است را تخصیص بزنید تا برای نوع شود و وقتی برای نوع شد عرض ذاتی نوع می شود. مساوات عددی عرض ذاتی برای عدد است. مشی کذائی عرض ذاتی برای انسان است مطلق مشی عرض ذاتی نیست همانطور که مطلق مساوات هم عرض ذاتی برای عدد نیست. حتی در خط هم همینطور است که مطلق مساوات عرض ذاتی نیست. مساواتِ خطی، عرض ذاتی برای خط است همانطور که مساوات عددی عرض ذاتی برای عدد است.

تا اینجا معلوم شد که هیچ جا نقض نداریم همه جا همینطور است اگر عرض ذاتی جنس را ملاحظه کنید و بدون تخصیص بخواهید به نوع نسبت دهید عرض غریب می شود اما بعد از تخصیص، عرض ذاتی می شود. زیرا بعد از تخصیص، تمام شرایط عرض ذاتی را دارد و بعد از تخصیص نمی توان به جنس نسبت داد زیرا بعد از تخصیص، برای نوع است. آن که برای جنس بود را می توان به نوع نسبت داد ولی توقع نداشته باشید که عرض ذاتی باشد آن، عرض غریب است. نسبت دادن «ما للجنس» به نوع اشکالی ندارد ولی عرض ذاتی نیست. مصنف این مطلب را بعداً بیان می کند.

سوال: چرا مصنف تعبیر به «لذاته او لجنسه» کرد؟ الان معلوم شد که جنس دخالت نداشت. آنچه که دخالت داشت ذات بود همانطور که چند بار خود مصنف بیان کرد که عرض ذاتی آن است که لذات الشی و لما هو هو عارض شود. اگر اینطور است چرا جنس را در بعضی جاها اضافه کردید؟

جواب: چون جنس هم می تواند برای نوع، عرض ذاتی باشد اما بعد از تخصیص ولی اگر چیزی عرض ذاتی برای غیر جنس شد یعنی برای شیء بیگانه شد هر کاری در مورد آن بکنید عرض ذاتی نمی شود.

ولی عرض ذاتی جنس را با تخصیص می توانید عرض ذاتی نوع کنید اما عرض ذاتی غیر جنس را که اصلا ربطی به جنس ندارد نمی توان عرض ذاتی نوع کرد. پس حتما باید عرض خود شیء باشد یا اگر عرض جنسش است تخصیص بخورد در اینصورت عرض ذاتی است.

ص: ۲۸۷

اشکال: شخصی می گوید ما زوجیت را هم بر عدد حمل می کنیم هم بر ۸ حمل می کنیم و مدعی هستیم که هم برای عدد عرض ذاتی است هم برای ۸ عرض ذاتی است. بیانی که بنده «استاد» کردم این بود که تخصیص نخورده ی زوجیت را بر عدد حمل کنید ولی تخصیص خورده اش را بر ۸ حمل کنید. این دو حرف با هم نمی سازد.

جواب: «زوجیت» به طور مطلق به معنای «انقسام الی متساویین» است و «زوج» یعنی «منقسم الی متساویین». آیا می توان انقسام الی المتساویین را بر ۸ حمل کرد؟ یا انقسام به ۴ و ۴ که متساوی است بر ۸ حمل کرد؟ شکی نیست که مطلقِ انقسام به متساویین را بر ۸ حمل نمی کنید یا انقسام به مستاوینی که متساویات آن عبارت باشد از ۱۰ و ۱۰ بر ۸ حمل نمی شود اما بر ۲۰ حمل می شود. پس زوجیت ۸ با زوجیت ۲۰ فرق می کند و لو مفهوم کلی انقسام بمتساویین در هر دو هست ولی ۸ انقسام به متساوینی است که ۴ و ۴ باشد و ۲۰ انقسام به متساوینی است که ۱۰ و ۱۰ باشد. پس در عدد و زوجیت و ۸ همان حرفی را می گوییم که در ماشی گفتیم شما در عدد از قید «۴ و ۴» صرف نظر کردید و «انقسام بمتساویین» را دیدید در حالی که در ۸ باید انقسام بمتساوینی که ۴ و ۴ است لحاظ شود نه انقسام به متساویین مطلق را لحاظ کنید اگر انقسام به متساویین مطلق را لحاظ کنید مثل این است که مشی مطلق را در مورد انسان لحاظ کردید در اینصورت عرض عام می شود و عرض خاص نمی شود.

بله مطلق انقسام بمتساویین را به عنوان عرض عام می توان حمل کرد ولی به عنوان عرف خاص نمی توان حمل کرد.

نکته: ما قبول داریم عرض ذاتی جنس، عرض ذاتی نوع است ولی باید تصرفی در آن کرد. با آن قید عمومیتی که عرض ذاتی جنس، بود عرض ذاتی نوع نیست. خود مصنف در یک جا می گوید عرض جنس، عرض ذاتی است و یک جا می گوید عرض ذاتی آن است که «لما هو هو» بیاید. خود این دو عبارت با هم نمی سازد مگر اینکه به همین صورت با هم جمع کنید. مصنف در جایی که می گوید عرض ذاتی برای جنس باشد در صورتی می تواند برای ذات باشد که قید بخورد. در جاهایی هم هست که اگر قید بزنید کارآیی ندارد در اینصورت عرض ذاتی نیست.

مصنف می گوید عرض ذاتی یا عرض خود شیء است که بدون تصرف در آن، عرض خود شیء است یا عرض جنس است که بعد از تصرف در آن، عرض خود شیء است ولی یک عرضی دارید که هر چقدر تصرف در آن بکنید عرض ذاتی نیست پس لفظ «لجنسه» آن عرض را خارج می کند نه اینکه عرض ذاتی جنس را داخل کند. عرض ذاتی جنس به طور مستقیم عرض ذاتی نوع را نمی گیرد مگر بعد از تصرف، ولی عرض ذاتی شیء دیگری را که نه خود این نوع است و نه جنس این نوع است عرض ذاتی را اصلا عرض ذاتی نوع نمی گیرد چون با تصرف هم نمی تواند عرض ذاتی باشد.

ص: ۲۸۹

بحث دوم: بیان کرده بودیم که مرحوم علامه طباطبایی در عرض ذاتی یک بحثی دارند که به بنده گفتند آن را مطرح کنم با این بیانی که در مورد عرض ذاتی کردیم تقریبا می توان حرف مرحوم علامه طباطبایی را بهتر فهمید. می دانید که محمول قضیه حملیه گاهی یک چیز بیشتر نیست مثلا «الوجود اصیل» که یک محمول بیشتر نیست اما گاهی دو چیز است که با «اما» به هم عطف گرفته می شود مثلاـ «الوجود اما واجب و اما ممکن». قضیه حملیه اول را قضیه حملیه می گوییم و هیچ قیدی نمی آوریم اما دومی که در محمولش لفظ «اما» آمده می گوییم حملیه ی مردّه المحمول است تعبیر به منفصله نمی کنیم. این قضیه، حملیه است ومنفصله نیست یعنی این محمول مردد را بر این موضوع حمل می کنید نه اینکه انفصال ایجاد کنید بله در خود محمول، انفصال ایجاد می کنید ولی همین محمولی که منفصل و تردید است حمل بر موضوع می کنید که این قضیه، حملیه مرده المحمول می شود. در قضیه حملیه ای که معمولی باشد ایشان می گوید محمول اگر شرایط عرض ذاتی بودن دارد را عرض ذاتی موضوع قرار بده ولی در صورتی که قضیه حملیه، مرده المحمول باشد این محمول را عرض ذاتی قرار بدهید نه اینکه یک قسم آن را عرض ذاتی قرار بدهید. یعنی بگویید عرض ذاتی وجود، «اما واجب و اما ممکن» است نه «واجبِ» تنها و نه «ممکنِ» تنها عرض ذاتی است یعنی یکی از این دو خاص را عرض ذاتی موضوع قرار ندهید آن مردّد و مجموعه را عرض ذاتی قرار بدهید. در این صورت محمول با موضوع مساوی می شود اگر فقط واجب را عرض ذاتی برای وجود قرار دهید این محمول، اخص می شود و اخص نمی تواند عرض ذاتی باشد. ممکن را هم اگر عرض ذاتی قرار بدهید همینطور است که نمی تواند عرض ذاتی باشد چون اخص از موضوع می شود باید عرض ذاتی با موضوعش مساوی باشد. نظر مرحوم علامه طباطبایی این است که عرض ذاتی باید با موضوعش مساوی باشد. نمی تواند اخص از موضوع باشد همانطور که نمی تواند اعم باشد. اعم بودن را همه قبول دارند و الا عرض عام می شود و عرض ذاتی نیست. ایشان می گوید اخص هم باید نباشد یعنی در قضیه «الوجود اما واجب و اما ممکن» می گوید مجموع «اما واجب و اما ممکن» را عرض ذاتی قرار بده که مساوی با موضوع است. یکی از این دو را نمی توان عرض ذاتی قرار داد چون اخص از موضوع می شود و اخص نمی تواند عرض ذاتی باشد.

ابن سینا اخص را عرض ذاتی قرار می دهد الان توجه کردید در همین مباحثی که خوانده شد گفت جایی که محمول، عرض ذاتی است باید موضوع را خالی نکند یا مطلقا خالی نکند یا خودش یا مقابلش خالی نکند و گفت انحناء به تنهایی عرض ذاتی است. مرحوم علامه طباطبایی می فرماید انحناء و استقامت با همدیگر عرض ذاتی اند. انحناء به تنهایی عرض ذاتی نیست ولی ابن سینا می گوید انحناء به تنهایی عرض ذاتی است. استقامت هم به تنهایی عرض ذاتی است. مرحوم آخوند در حاشیه شفا حرف ابن سینا را قبول می کند و اینطور می گوید که انحناء به تنهایی عرض ذاتی است اگر اشکال کنید که انحناء، اخص است می گویداشکال ندارد زیرا محمول می تواند اخص باشد یا عرض ذاتی می تواند اخص باشد باید لامرٍ اخص نباشد. فرق است بین اینکه عرض، اخص از معروض باشد یا لامر اخص باشد. اگر عرض، اخص باشد اشکالی ندارد که ذاتی به حساب بیاید اما اگر لامر اخص باشد لامرٍ ذاتی نیست. مثلا ضحک برای حیوان، لامرٍ اخص است یعنی به خاطر انسان است که اخص است. این ضحک برای حیوان ذاتی نیست. ولی ناطق برای حیوان اخص است ولی لامرٍ اخص نیست پس می تواند عرض ذاتی باشد. یا انحناء برای خط اخص نیست بلکه اخص از خط است زیرا خط می تواند منحنی باشد و می تواند مستقیم باشد. مرحوم صدرا این موارد را می گوید عرض ذاتی است. آن عرضی که اخص است مانع ندارد که ذاتی باشد به شرطی که شرائط دیگر ذاتی را داشته باشد اما عرضی که لامرٍ اخص است ذاتی نیست پس مرحوم صدرا هم حرف ابن سینا را قبول می کند و در جوابِ اشکال فرق می گذارد بین عرضی که اخص است یا عرض که لامرٍ اخص است.

ص: ۲۹۱

به مرحوم علامه طباطبایی گفته می شـد که «البته این مطلب را شاگردان مرحوم علامه طباطبایی برای ما نقل کردنـد» شاگردان به ایشان می گفتنـد اگر عرضـی، اخص باشد می تواند ذاتی باشد مثال به ناطق و حیوان می زدند که ناطق، عرض ذاتی حیوان است با اینکه اخص است. ایشان جواب می دادند که ناطق، عرض ذاتی حیوان نیست. ابتدا حیوان را بعض الحیوان بکن سـپس نـاطق را بر آن حمـل کن. وقـتی که می گـویی «الحیـوان نـاطق» نمی توان گفت «کـل الحیوان نـاطق» بلکه بایـد بگویی «بعض الحیوان ناطق». پس اول بایـد «کل الحیوان» را بر داریـد و «بعض الحیوان» به جای آن بگذاریـد بعـداً ناطق را بر آن حمل کنید در این صورت نـاطق بـا «بعض الحیوان» مساوی می شود و عرض ذاتی قرار داده می شود. ایشان اول عرض را مساوی می کرد بعـدا ذاتی می گرفت و می گفت ابتـدا «حیوان» را تبـدیل به «بعض الحیوان» کن سـپس نـاطق را بر آن حمـل کن که ذاتی می شـود امـا اگر نـاطق را همینطـور بر حیـوان حمـل کنی بـدون اینکه حیوان را تبـدیل به «بعض الحیوان» کنی، نـاطق ذاتی حیوان نیست.

سپس دوباره شاگردان به ایشان اشـکالی می کردنـد که ناطق وقتی می آید «بعض الحیوان» را درست می کند نه اینکه ما ابتدا «بعض الحیوان» را درست کنیم بعداً ناطق را بیاوریم. خود ناطق که می آید «بعض الحیوان» را درست می کند پس ابتدا بر عام وارد می شود و عرض ذاتی عام است بعـدا عام را تخصـیص به «بعض الحیوان» می زند. پس اینطور نیست که ابتدا ما معروض را مساوی با عارض کرده باشیم بعدا عارضِ مساوی را بر معروض مساوی حمل کرده باشیم بلکه عارضی را که اخص است بر معروضـی کـه اعـم اسـت حمـل می کردیـم و عرض ذاتی درسـت می شـد بعـداً که عرض ذاتی درست می شـد آن وقت این تخصـیص هم می آمـد. ایشان دیگر جواب نمی دادند یعنی اشـکال وارد بود. بعدها در بعضـی از حواشـی خودشان حرف ابن سینا را پذیرفتنـد و متوجه شدنـد که حرف مرحوم صـدرا و توجیه ایشان صـحیح است و حرف ابن سـینا هم صـحیح است ولی لازم نیست عرض ذاتی، مساوی با معروض باشد. قید «تساوی» در عبارت ابن سینا نیامده چون معتبر نیست. در عبارات ابن سینا قیودی برای تشـخیص عرض ذاتی بود ولی این قیـد که معروض بایـد با عارض مساوی شود وجود نـداشت. این قیـد را مرحوم علامه آوردند و بعداً هم مطلع شدند که این قید لازم نیست و حق با ابن سینا و مرحوم صدرا است.

نکته: بحث ما اگر چه خارج از متن شد ولی از نظر معنا با متن ارتباط داشت لذا ما مطالب متن را فراموش نکردیم پس اگر وارد دنباله بحث متن بشویم ذهن شما خالی نیست و مطالب معلوم می شود. گفتیم که برای عارض ذاتی دو شرط داریم:

شرط دوم: این عرض در غیر این معروض یافت نشود. یعنی عرض خاص این معروض باشد و عرض عام برای این معروض نباشد.

شرط اول: موضوع از این عرض خالی نشود یا اینکه از عرض یا مقابلش خالی نشود. مقابل را هم معنا کردیم که یا عبارت از ضد بود یا عبارت از عدم ملکه بود. عدم مناقض را مقابل نگرفتیم و لو مقابل است اما در بحث خودمان، مقابل قرارش ندادیم.

حال مصنف می فرماید اعراضی که موضوع را خالی می کنند و به جای خودشان مقابلی را قرار نمی دهند جز سلب یعنی مقابل مناقض را قرار می دهند یعنی وقتی که آنها خالی کردند چیزی را جانشین خودشان نمی کنند و به جای آنها، سلب آنها می آید. چنین اعراضی ذاتی نیستند. اگر شرط اول منتفی شود عرض، عرض ذاتی نخواهد بود. و اگر شرط دوم هم منتفی شود عرض، عرض ذاتی نیست. پس عبارت قبل این بود که اگر موضوع از عرضی خالی شد و به جای آن عرض، مقابلش آمد آن عرض، عرض ذاتی موضوع می شود. حال اینطور می گوید که اگر موضوع از عرضی خالی شد و با رفتن آن اعراض چیزی جانشین آن نشد جز سلب یعنی فقط نبودِ این اعراض بود. اینچنین اعراضی برای موضوع عرض ذاتی یا ذاتی نیستند. «بهتر این است که گفته شود ــ ذاتی نیستند ــ».

ص: ۲۹۳

کلمه «عرض» را هم بردارید. ذاتی یکی از دو حالت را دارد:

حالت اول: یا در تقویم شیء داخل است و شیئی که بخواهد قوام پیدا کند از او نمی تواند خالی باشد. این ذاتی، عرض ذاتی نیست بلکه ذاتی مقوم است که در تقویمش دخالت دارد. و شئ نمی تواند در تقومش او را رها کند این، ذاتی مقوم است. یک ذاتی دیگر داریم که به آن عرض ذاتی می گویند که این، مقوم نیست. این در تقویم دخالت ندارد ولی در وقتی که مقارن با معروض شود مقارن با ذات معروض می شود چون ذاتی است یعنی اینطور نیست که الان که از ذات بیرون است و در قوام ذات دخالت ندارد کاملا- از ذات منسلخ باشد بلکه لا- اقال مقارنت با ذات را دارد. این، عرض ذاتی می شود. اگر چیزی ذاتی نبود نه آن ذات در حین مقارنت آن چیز اقتضا می کند آن چیز را و نه در تقوّمش، آن چیز را اقتضا می کند. اگر چیزی برای این ذات، ذاتی نبود این ذات نسبت به آن شی نه در حین مقارنت اقتضایی دارد و نه به لحاظ تقوم، آن را اقتضا می کند بلکه ممکن است سبب دیگری آن چیز را به این ذات بدهد. خود ذات اقتضایی ندارد. خود ذات نه مقارنت آن را اقتضا می کند نه متقوم شدن به او را اقتضا می کند بله ممکن است یک سبب بیرونی آن را به ذات بدهد. پس آن که ذاتی این شیء یا ذاتی این ذات نیست این ذات، آن را اقتضا نمی کند نه در مقارنت نه در تقوم. «با این بیانات می خواهیم عبارت مصنف که فرمود _ لا فی المقارنه و لا فی التقوم بها _ را توضیح بدهیم».

ص: ۲۹۴

نکته: اینکه می گوید ذاتی نیست یعنی چه مقوم حساب کنید چه عرض حساب کنید. هیچکدام از این دو نیست. اگر ذاتی مقوم بود این ذات، در تقوم آن را اقتضا می کرد اگر عرضی بود اگر چه در تقوم آن را اقتضا نمی کرد اما در مقارنت، آن را اقتضا می کرد. حال می بینید نه در مقارنت اقتضایی دارد نه در تقوم اقتضایی دارد معلوم می شود که عرض ذاتی نیست معلوم است که اصلا ذاتی نیست چون نه ذاتی مقوم است نه ذاتی عارض است. اگر ذاتی عارض نباشد حتما مقوم هم نیست. اگر ذاتی نیست و در حال مقارنت، اقتضای آن را نمی کند معلوم می شود که در حال تقوم هم اقتضای آن را نمی کند چون تقوم، قویتر از مقارنت است.

نکته: مصنف وقتی می خواهد بیان کند فلان چیز شرط است می گوید اگر فلان چیز باشد حکم حاصل است آن طرفش را هم می گوید که اگر نباشد حکم حاصل نیست می توانست بگوید «اگر باشد حکم حاصل است» و آن طرفش را نگوید ولی تاکید اقتضا می کند که آن طرف را هم بگوید یعنی بگوید «این شرط اگر بود حکم هست و این شرط اگر نبود حکم نیست» مصنف ابتدا گفت «اگر موضوع، خالی از این شیء نشد عرض ذاتی است» حال می گوید «اگر موضوع، خالی از این شیء شد عرض ذاتی نیست» پس معلوم می کند که «خالی نشدن» شرط ذاتی بودن است که اگر این شرط حاصل بود حکم که ذاتیت است می باشد و اگر این شرط حاصل نبود حکم که ذاتیت است نیست.

ص: ۲۹۵

پس توجه می کنید که مصنف در ابتدا فرمود اگر موضوع، از این محمول خالی نشود این محمول، ذاتی است چه ذاتی به معنای عرض چه ذاتی به معنای مقوم. حال می گوید اگر موضوع، از این محمول خالی بشود این محمول ذاتی نیست. «دقت شود که چون بحث ما در عرض ذاتی بود به جای لفظ ــ محمول ــ از لفظ ــ عرض ــ استفاده می کردیم ولی باید از لفظ محمول استفاده کرد».

نکته: مصنف وقتی می خواهد عرض ذاتی را نفی کند خود ذاتی مقوم را هم نفی می کند می گوید اگر چیزی نتوانست عرض ذاتی بشود مقوم هم نمی تواند باشد چون این چیز، مقتضای ذات این شیء نیست وقتی مقتضای ذات نشد و در نتیجه عرض ذاتی نبود ذاتی مقوم هم نیست چون ذاتی مقوم عبارت از چیزی است که ذات، اقتضایش کند. یعنی مقتضای ذات باشد ولی مقتضایِ در مقام تقوم باشد. یک مقتضایی در مقام مقارنت داریم یعنی این عرض وقتی با این معروض مقارن می شود این معروض، این مقارن را اقتضا می کند. یکی دیگر اینگونه نیست که در مقارنت اقتضا کند بلکه در تقوم اقتضا می کند یعنی آن را به عنوان یک مقوم اقتضا می کند. اما در صورت اول، به عنوان یک مقارن اقتضا می کرد بالاخره ذات باید اقتضا کند تا ذاتی درست شود یک وقت ذات، اقتضای مقارنت آن چیز را می کند اما یک وقت ذات اقتضای مقوم بودن آن چیز را می کند. وقتی که اقتضای مقارنت را می کند ذاتی می باشد که عارض است و وقتی که اقتضای تقوم را می کند ذاتی می باشد که مقوم است. این مقتضی باید ذات باشد تا آن مقتضا ذاتی شود. اگر مقتضی ذات بود اقتضای مقارنتِ مقتضا را کرد آن مقتضا، عارض ذاتی می شود. اگر مقتضی، ذات بود و اقتضای تقوم به آن مقتضا را کرد آن مقتضا، ذاتی مقوم می شود.

ص: ۲۹۶

توضیح عبارت

«و لو کان الموضوع یخلو عنها لا الی مقابل مثلها بل الی سلب فقط»

ضمیر «عنها» به «اعراض» بر می گردد.

اگر موضوع از این اعراض خارج شود نه اینکه خالی شود و برود به سمت مقابلی که مثل آن اعراض است «یعنی اعراض را از دست می دهد و مقابل اعراض را هم نمی گیرد.» بلکه وقتی اعراض را از دست داد به سمت سلب خالی می رود یعنی ناداری این اعراض که سلب مناقض می شود.

«لکان ذات الموضوع لا یقتضیها فی المقارنه و لا فی التقوم بها»

در چنین حالتی ذات الموضوع اقتضای آن اعراض را نمی کند نه در مقارنت و نه در تقوم به آن اعراض.

«فی التقوم بها»: ضمیر آن به «اعراض» بر می گردد و این عبارت اشکالی ندارد زیرا تقوم به آن اعراض یعنی تقوم به آن مقارنات است زیرا اعراض، مقوم نیستند ولی می توان ضمیر را به «اعراض» بر گرداند به اعتبار اینکه مقارن هستند که صنعت استخدام شود.

پس ضمیر را به «اعراض» بر می گردانیم اما نه به عنوان اینکه عرض هستند زیرا اگر عرض هستند مقوم نمی باشند بلکه به عنوان اینکه مقارن اند.

ترجمه: در چنین حالتی ذات موضوع آن اعراض را اقتضا نمی کند در حالی که آن اعراض با این ذات مقارنت دارند بلکه یک عامل بیرونی آن اعراض را برای این ذات اقتضا می کند.

«ولا فی التقوم بها» یعنی این ذات آن اعراض را اقتضا نمی کند برای متقوم شدن به آن اعراض.

ص: ۲۹۷

«فاما اذا كانت من الامور اللاحقه للموضوع التى تقتضيها ذاته»

مصنف برای تاکید بیشتر مطلب را دوباره تکرار می کند و می گوید اما اگر آن مقارن، مقارنی باشد که یا ذات موضوع اقتضایش کرده است یا جنس موضوع اقتضایش کرده است چنین مقارنی را می توان عرض ذاتی قرار داد یعنی دوباره قسمتِ اثباتی مطلب را بیان می کند قسمت نفی مطلب را قبلا گفته بود.

ترجمه: اما وقتی که آن اعراض از اموری شوند که لاحق موضوع می شوند اما اموری که ذات موضوع آن امور را اقتضا می کند.

«و اختصت بجنسه و لزمته مطلقا او على التقابل»

آن اعراض مختص به جنس موضوع می شوند و این اعراض لازم این معروض هستند یا به نحو مطلق یا به نحو تقابل «که این را توضیح دادیم».

«صارت تستحق ان تسمى اعراضا ذاتيه»

اگر چنین اعراضی داشتیم استحقاق دارد که اسمش را اعراض ذاتیه بگذارید پس مشخص شد که عرض ذاتی چیست؟

«اختصت بجنسه»: مصنف می خواهد بگوید اختصاص به جنس کافی است ولی اختصاص به ذات، لازم است. شما باید آن کافی را با یک قیدی تبدیل به لازم کنید. ایشان می خواهد بگوید در عرض ذاتی بودن چه چیزی کافی است؟ باید بگوید اختصاص به جنس کافی است. اختصاص به ذات هم درست است فقط باید بیرون از جنس نرود که کافی نیست.

«و نقول»

مصنف با این عبارت همان مطلب قبل را با عبارت دیگر بیان می کند. بنده «استاد» از همین بیانات استفاده کردم و جواب سوال را دادم که مصنف جنسِ مخصص را در این جا بیان می کند و می گوید تا مساوات را مساوات عددی نکنید نمی توانید محمول ذاتی برای موضوع قرار بدهید. مساوات مطلق را بر عدد حمل نکن مساوات عددی را بر عدد حمل کن. که در جلسه بعدی بیان می شود.

ص: ۲۹۸

چه اعراضی عارض موضوع علم می شوند/ بیان عرض ذاتی بودن/ فصل اول/مقاله دوم/ برهان شفا ۹۳/۰۹/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: چه اعراضی عارض موضوع علم می شوند/ بیان عرض ذاتی بودن/ فصل اول/مقاله دوم/ برهان شفا.

«و نقول: ان الاشیاء الموجوده فی موضوع للصناعات لست اعنی فی موضوع موضوع للمسائل اعنی التی وجودها ان تکون فیه هی التی تعرض لذلک الموضوع لذاته و لا نه هو هو»(۱)

بحث در عرض ذاتی بود. عرض ذاتی را چند مرتبه با بیان های مختلف تبیین کردیم ابتدا گفتیم در محمولِ برهان شرط می شود که ذاتی موضوع باشد سپس گفتیم ذاتی یعنی ذاتی مقوم یا عرض ذاتی. ذاتی را به این صورت تعریف کردیم:

تعریف ذاتی: یا محمول در تعریف موضوع اخذ شود اگر محمول، ذاتی مقوم شود. یا موضوع در تعریف محمول اخذ شود اگر محمول عرض ذاتی باشد؟

تعریف دیگر برای ذاتی: از موضوع جدا نشود یا خودش جدا نشود یا خودش یا مقابلش جدا نشود. این یک شرط است شرط دیگر این است که در غیر موضوع هم یافت نشود.

تعریف سوم: الان می خواهیم بیان سوم را بگوییم و آن این است که محمول برای ذات موضوع باشد و محمول برای موضوع ثابت شود «لانه ما هو هو» یعنی «لان الموضوع موضوع». نه اینکه «لان الموضوع واجد لعرض او صفه» بلکه چون این موضوع همین موضوع است این عرض بر او حمل شود. پس عرض ذاتی عبارت از محمولی است که بر موضوعی وارد می شود به خاطر ذات موضوع و به خاطر اینکه موضوع، این است این محمول بر آن عارض می شود.

ص: ۲۹۹

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا،ج۹،ص۱۳۲،س۳،ط ذوی القربی.

این تعریف سوم برای ذاتی است که در گذشته هم داشتیم. الان مصنف با توجه به علم می خواهد بحث کند. تا الان کاری به علم نداشت و می گفت برهان اینچنین است باید محمولش ذاتی موضوع باشد حال می خواهد بیان کند براهین که جای آنها در صناعات و علوم است محمولشان باید ذاتی باشد اما ذاتی چه چیز باید باشد؟ یعنی برهان را در علوم می آورد و بحث می کند. تا الان درباره مطلق «یعنی برهان» بحث می کرد یعنی هر جا می خواهد این برهان اجرا شود. اما الان با توجه به اینکه برهان در علوم و صناعات جاری می شود می خواهد بحث کند. در علم و صنعت ما هم موضوع برای علم داریم هم موضوع برای مساله داریم محمول در هر مساله ای باید ذاتی باشد اما ذاتی چه چیز باید باشد؟ آیا ذاتی موضوع علم باشد یا ذاتی موضوع مساله باشد.

تا الان که در برهان بحث می کردیم می گفتیم محمول باید ذاتی باشد. هیچ فرقی بین موضوع مساله و موضوع علم نمی

گـذاشتیم چون به بحث مـا در مطلق برهـان بود اما الان می خواهیم در برهانی بحث کنیم که در علوم بکار می رود. در علوم، هم موضـوع مسـاله را داریم هم موضـوع علم را داریم. حـال این محمـولی که در برهـان قرار داده می شود ذاتی برای موضوع مساله یا موضوع علم باشـد؟ ایشان می فرماید که باید ذاتی باشد برای موضوع علم، ما به موضوع مساله کاری نداریم چون در هر علمی از عوارض ذاتی موضوع بحث می کنیم نه از عوارض ذاتی مسـاله. برهـان هم بایـد از عوارض ذاتی موضوع تشـکیل شود. برای اینکه بیان کند عرض، عرض ذاتی است یا به طور کلی محمول، محمول ذاتی است همان تعریفی را که بیان کردیم می آورد و می گوید باید نسـبت به موضوع علم، محمول اینگونه باشد که به ذات موضوع حمل شود نسبت به موضوع علم نه نسـبت به موضوع مسـاله. تـا اینجـا را قبلاـ گفته بود البته در مطلق برهـان گفته بود و در براهینی که در صـناعت علوم بکار می رونـد پیاده نکرده بود لذا از این جهت با حرف قبل فرق کرد ولی می خواهد مطلبی را اضافه کند و آن مطلب این است که اما عوارضی که بر موضوع علم حمل می شوند ولی اینچنین نیستند که لذات الموضوع باشند و «لان الموضوع موضوع» حمل شده باشـند بلکه به خاطر امر اعم بیاینـد. مثل ماشـی که حمل بر انسان می شود اما به توسط امر اعم که حیوان باشد حمل می شود. مصـنف می فرمایـد این، عرض ذاتی موضوع نیست مگر اینکه آن را مقیـد کنید که وقتی مقید کردید عرض ذاتی موضوع می شود.

مثـالی که در جلسه قبل بیان کردیم مثال مساوات بود. همان مثال را در اینجا تکرار می کنیم. موضوع علم حساب، عـدد است. موضـوع مسـاله ممکن است جزئی تر از این باشـد یعنی مصـداقی از موضـوع علم، موضـوع مسـاله بشـود. و ممکن است خـود موضوع علم، موضوع مسـاله قرار بگیرد حـال این عـدد که موضوع علم است بر آن مساوات را حمل کنیـد. مساوات از اعراض عـدد است و این نمی توانـد عرض ذاتی عـدد را که مطلـوب مـا است بیـان کنـد چـون مسـاوات. عرض ذاتی عـدد نیست زیرا مساوات در مقدار قار و غیر قار هم جاری می شود. پس مساوات نمی تواند عرضی را که برای عدد، مطلوب است در اختیار ما بگـذارد مگر اینکـه مسـاوات را مقیـد کنیـد که مراد از مسـاوات، مسـاوات عـددی باشـد. پس در صـورتی که موضـوع علم را ملاحظه کردیم و عرضـی را که از طریق عام به این موضوع داده می شود طرح کردیم آن عرض را بایـد عرض غریب بـدانیم مگر اینکه آن عرض را تخصـیص بدهیم که با این تخصیصـش ذاتی برای این موضوع شود. همان صحبتهایی که در جلسه قبل گفتیم. زیرا در جلسه قبل بیان کردیم که آن مطالب را از این عبارت مصنف که امروز می خواهیم بخوانیم بدست آوردیم.

نکته: مسـاوات، اشتراک لفظی نمی شود بلکه عام و خاص می شود یعنی کلّی و مصـداق می شود یعنی مساوات، کلی است و مسـاوات در عـدد، مصـداقش است و مسـاوات در مقـدار مصـداق دیگر است. اشـتراک لفظی در اینجـا راه نـدارد زیرا مفهـوم مساوات در همه جا یک چیز است. بله وقتی قید می زنید به مساوات عددی و مساوات مقداری،، آن قید فرق می کند. در همه مطلق ها همینطور است که وقتی قید زده می شود آن قیدها با هم فرق می کنند ولی مطلق فرق نمی کند.

ص: ۳۰۱

توضیح عبارت

«و نقول: ان الاشیاء الموجوده فی موضوعٍ موضوعٌ للصناعات»

اشیایی «مراد از اشیاء، عوارض است» که در موضوعی موجودند و حاصل اند که آن موضوع این صفت دارد که موضوع برای صناعات است.

نکته: آیا می توان عبارت را به صورت «موضوعِ موضوعٍ للصناعات» خواند تا اینگونه معنا شود: اشیایی که موجودند در تک تک موضوعات صناعات و علوم. از نظر عبارتً مشکلً ندارد ولی اگر به خبر «ان الاشیاء» که از عبارت «و هی التی تعرض...» شروع می شود توجه کنید که یک موضوع فرض می کند که نشان می دهد یک موضوع مورد نظرش است نه موضوعِ موضوعٍ، که موضوعات متعدد علوم باشد.

لذا خبر قرینه می شود که باید به صورت «موضوعٍ موضوعٌ للصناعات» بخوانیم البته این، قرینه ای که واجب الرعایه باشد نمی باشد باز هم می توان «موضوعِ موضوعٍ» خواند ولی خبر، انسان را مطمئن می کند که «موضوعٍ موضوعٌ» خوانده شود.

ترجمه: اشیایی که موجودند در موضوعی که این موضوع این صفت دارد که موضوع علم و صناعات است. «چون گفتیم برهان تشکیل از مقدماتی می شود که در هر مقدمه هم موضوع و محمول داریم. آن موضوعی که در این مقدمه بکار رفته ممکن است موضوع علم باشد و ممکن هم هست نباشد. تا الان بحثی که کردیم در مطلق موضوع و عوارض بود اما الان در موضوعی بحث می کنیم که موضوع صناعت هم باشد بحث قبلی منحصر در این نبود که موضوع صناعت باشد اگر موضوع قضیه بود کافی بود اما در اینجا می گوید موضوع قضیه باشد و اگر موضوع صناعت هم باشد یعنی همان موضوع علم را موضوع قضیه برهان قرار داده باشید. پس اگر «موضوعٍ موضوعٌ» خوانده شود بهتر است. یعنی این موضوع این صفت دارد که علاوه بر اینکه موضوع در این قضیه است موضوع صناعت و علم هم هست.

ص: ۳۰۲

نکته: اینکه «موضوعِ موضوعٍ» خوانده شود به اعتبار «صناعات» است که جمع آمده است.

«لست اعنی فی موضوع موضوع للمسائل»

بعد از لفظ «للمسائل» در کتاب علامت ویرگول گذاشته که باید خط بخورد زیرا این عبارت جمله معترضه است و باید بعد از «للمسائل» علامت خط تیره گذاشت.

نکته: همان دو احتمال قبلی، در این عبارت هم می آید یعنی «فی موضوعِ موضوعٌ للمسائل» یا «فی موضوعٍ موضوعٍ للمسائل».

مصنف تعبیر به «موضوع للصناعات» کرد و دیگر لازم نبود بگوید مرادم موضوع صناعات است ولی گاهی برای اینکه تاکید کنند و خواننده را از غفلت در بیاورد اینگونه عبارتی می آورند و می گوید منظورم موضوع صناعات است فکر نکنی که منظورم موضوع مسائل است. وقتی می گوید مرادم موضوع صناعات است معلوم است که مرادش موضوع مسائل نیست ولی از باب تأکید که خواننده غفلت نکند «اعنی...» را آورده. یا شاید هم بعضی فکر کنند «نه اینکه غافل شدند» که صناعات را به عنوان مثال گفته است شاید مرادش مسائل هم بوده لذا زود مصنف بیان می کند که مراد من مسائل نبوده و منظورم صناعات است.

نکته: البته اگر موضوع مسائل هم مطرح شود حکمش همین است ولی ایشان موضوع صناعات را مطرح می کند. شاید در گذشته که مطلق صحبت کرده یعنی هم موضوع صناعات را گفته هم موضوع مساله را گفته اما الان می خواهد در مورد موضوع علم به تنهایی بحث کند.

«اعنی التی وجودها ان تکون فیه»

ص: ۳۰۳

این عبارت توضیحِ «اعنی فی موضوع موضوع للمسائل» نیست بلکه توضیح «الاشیاء الموجوده فی موضوع موضوع للصناعه» است لذا نباید این عبارت داخل خط تیره باشد. یعنی: آن عوارضی که وجودشان این است که در موضوع صنعت باشند. یعنی عرض هستند که وجودشان به این است که حلول در موضوع علم کنند.

«هی التی تعرض لذلک الموضوع لذاته و لانه ما هو هو»

این عبارت خبر برای «ان الاشیاء» است.

اعراض ذاتی که در موضوع علم مطرح است عبارتست از اعراضی که بر این موضوع حمل می شوند لذات الموضوع.

ترجمه: اشیایی که عرض موضوع علم اند و عرض ذاتی اند عبارتند از اشیایی که عارض این موضوع می شوند برای ذات موضوع و برای اینکه این موضوع، این موضوع است.

«و اما اللوازم العرضیه التی لیست بهذه الصفه فانها و ان کانت لازمه فهی خارجه عن ان تفید الموضوع اثرا من الآثار المطلوبه له»

«بهذه الصفه»: یعنی «التی تعرض لذلک الموضوع لذاته و لانه ما هو هو».

یعنی اعراض ذاتی که اینچنین نیستند یعنی عارضِ موضوع لذاته نمی شوند بلکه ابتدا عارض چیز دیگر می شوند سپس از آن طریق عارض موضوع می شوند پس عارض لذات الموضوع نیستند بلکه عارض للواسطه هستند و به توسط واسطه عارض موضوع می شوند.

ترجمه: اما لوازم عرضیه که به این صفت نیستند و لو این عوارض و لوازم عرضیه برای این موضوع علم لازمند اما خارج از این هستند که بتوانند به موضوع، اثری از آثار مطلوبه للموضوع است را ایجاد کنند. «آثار مطلوبه للموضوع همان ذاتیاتند که اعم از مقوم ها و اعراض ذاتیه اند که البته مقوم ها اینجا مورد بحث نیستند»

ص: ۳۰۴

نکته: این عرضـی که مع الواسـطه بر ذات موضوع حمل می شود نمی توانـد افاده کند آن عرض ذاتی را که بلا واسـطه باید بر موضـوع حمـل شود. چون مع الواسـطه برای واسـطه است و برای این موضوع نیست بله مگر اینکه این مع الواسـطه را تخصـص بدهیـد و وقتی تخصـص پیـدا کرد برای موضوع می شود و الاـ مادامی که تخصـص پیـدا نکرده برای موضوع نیست بلکه برای واسـطه است و لـذا نمی توانـد آثاری را که مربوط به موضوع است بیان کند بلکه آثار مربوط به واسـطه را که اعم از موضوع است بیان می کند. نمی تواند اثر موضوع را افاده کند.

عبارت «نمی تواند اثر موضوع را افاده کند» دو احتمال دارد.

۱ _ این عرضی که به توسط واسطه آمده بخواهند عرض ذاتی را که بلا واسطه حمل بر موضوع می شود افاده کند.

این معنـا غلـط است. مثلاـ مشـی که عرض مع الواسـطه است نمی توانـد کتـابت را که عرض بلا واسـطه است افاده کنـد. افاده کردنش غلط است زیرا این عرض که با واسطه می آید چگونه می تواند اعراض دیگری را بلا واسطه هستند افاده کند.

۲ _ خـودش نمی توانـد یکی از آثـار مطلـوبه باشـد که بگوییم یـک اثری از اثرات مطلوب که خودش است افـاده کرد. یعنی اینچنین اثری نمی توانـد اثر مطلوب این موضوع باشد بلکه اثر مطلوب واسـطه است پس خودش نمی تواند خودش را به عنوان یـک اثری که مطلـوب بر این موضـوع است ارائه دهـد بایـد خودش را به عنوان یـک اثری که مطلوب برای واسـطه است ارائه دهد.

ص: ۳۰۵

«و کیف و هی اعم من تلک الآثار»

چگونه می توانند اثر مطلوب باشند در حالی که اثر آن واسطه اند و اثر این موضوع نیستند.

ضمیر «هی» به «لوازم عرضیه» بر می گردد. «تلک الآثار» یعنی آثار مطلوبه للموضوع که اعراض ذاتی موضوع اند.

ترجمه: چگونه این لوازم عرضیه می توانند اثری از آثار مطلوبه باشند در حالی که اعم از این آثار مطلوبه اند.

«اذ تلک الآثار انما توجد فی الموضوع و هی توجد خارجه عنه»

ضمیر «هی» به «لوازم عرضیه» بر می گردد.

به چه علت اعم از این آثار مطلوبه اند؟ زیرا این آثار که مطلوبه هستند در خود موضوع یافت می شوند ولی این لوازم عرضیه خارج از موضوع هم یافت می شوند. پس معلوم می شود که خود آن آثار نیستند بلکه اعم از آن آثارند بنابراین نمی توانند خودشان را به عنوان یک اثر مطلوب برای یک موضوع ارائه دهند.

«فان اُخذت من حیث هی مخصصه بالموضوع صارت ذاتیه ماخوذاً فی حدها الموضوع»

ضمیر «اخذت» و «صارت» به «لوازم عرضیه» بر می گردد.

این لوازم عرضیه را اخذ کنیم از این جهت که به موضوع، مخصَّص شده است مثلاـ مساوات را که موضوعش عدد است مخصِّص به عدد کنیم و بگوییم «مساوات عددی».

«صارت ذاتیه»: در این صورت لوازم عرضیه ای که تخصیص خوردند عرض ذاتی می شوند که عرض ذاتی یا لوازم عرضیه ای که خصوصیتش این است که در حدش، موضوع اخذ می شود یعنی عرض ذاتی می شود.

ص: ۳۰۶

سوال: عبارت «لذاته و لانه ما هو هو» که در سطر ۴ صفحه ۱۳۲ آمده آیا اشاره به عرض ذاتی اولی دارد؟

جواب: عرض ذاتی را به دو قسم تقسیم می کنیم که شاید قبلا به آن اشاره شده در عبارت مرحوم خواجه هم در بحث عرض ذاتی که در ابتدای منطق اشارات آمده گفته شده است که عرض ذاتی دو قسم است:

۱ ــ عرضی که ذاتی است و بدون واسطه بر موضوع عارض می شود مثل قوه الکتابه که بر انسان وارد می شود.

۲ ــ عرضی که با واسطه می آید ولی واسطه اش مساوی است مثل ضحک که با واسطه تعجب بر انسان وارد می شود. هر دو را عرض ذاتی می گوییم چون تعریف عرض ذاتی بر هر دو منطبق می شود. اما آن که بلاـ واسطه عارض می شود به آن عرض ذاتی اولی گفته می شود و آن که با واسطه مساوی عارض می شود به آن عرض ذاتی گفته می شود و قید «اوّلی» آورده نمی شود. سوال شما این بود که آیا این عبارت «لذلک للموضوع لذاته» که لفظ «لذاته» را بکار برده می توان ناظر به عرض ذاتی اولی گرفت یا نمی توان گرفت؟ البته توجه دارید که اگر واسطه، عام یا خاص باشد گفتیم که اصلا عرض، عرض ذاتی نیست در صورتی که واسطه مساوی باشد عرض، ذاتی می شود در صوری که واسطه نباشد باز ممکن است عرض، ذاتی باشد. اما در اینجا آیا مراد عرض ذاتی اولی است یا مراد عرض ذاتی است ولو اوّلی نباشد؟ این بستگی دارد که «لذاته» را چگونه معنا کنید؟ اگر «لذاته» را بلا واسطه معنا کنید اشاره به عرض ذاتی اولی دارد اما اگر «لذاته» را اینگونه معنا کنید که این عرض برای ذاتِ این است و لو از طریق واسطه بیاید واسطه ای اعم یا اخص اگر باشد عرض برای ذات این نوع و ذات این موضوع نیست اما وقتی واسطه، مساوی باشد باز هم می توان گفت عرض برای ذات این موضوع است در این صورت اگر اینگونه معنا کنید مراد از عرض ذاتی، عرض ذاتی اوّلی نیست بلکه اعم است. این بستگی به آن دارد که عبارت را چگونه معنا کنید؟ اگر عرض ذاتی اول بگیرید از عبارت، متبادر می شود ولی شما می توانید بگویید آن عرض ذاتی که با واسطه می آید چون واسطه اش مساوی است در واقع باز هم برای ذات این موضوع است پس عرض ذاتی می شود اما نه اوّلی.

نکته: عرض ذاتی بلا واسطه که عرض اولی می شود عرض ذاتی برای موضوع علم است اما عرضهای ذاتی که اولی نباشند و واسطه می خورند می توانند عرض ذاتی برای موضوع مساله شوند.

سوال: چرا مصنف در سطر ۳ صفحه ۱۳۲ تعبیر به «موضوع صناعات» کرد نه «موضوع مسائل».

جواب: چون در ذاتی بودن اگر موضوع علم را رعایت کنید کافی است. موضوع مسائل لازم نیست ذاتی بودنش رعایت شود یعنی ذاتی بودن محمول برای چنین موضوعی لازم نیست رعایت شود بلکه کافی است که موضوع علم را ملاحظه کنید و محمول را عرض ذاتی موضوع علم قرار بدهید لذا ایشان می گوید منظورم موضوع مساله نیست بلکه موضوع صنعت است. مصنف نمی خواهد بگوید که اگر در موضوع مسائل این شرائط را رعایت کردید اشتباه کردید بلکه می خواهد بگوید منظورم این است که موضوع علم را مطرح کنم و محمولات این موضوع را بسنجم چون محمولات این موضوع، محمولاتِ موضوع مساله هم هستند و می توانند برای موضوع مساله، عرض ذاتی باشند ولی عرض ذاتی با واسطه ی اعم یا با واسطه مساوی است؟ موضوع مساله گاهی با موضوع علم یکی است که به اینجا کاری نداریم ولی در جایی که موضوع مساله اخص از موضوع علم است وقتی عرض ذاتی را بر موضوع علم وارد کردید و به توسط موضوع علم خواستید به موضوع مساله سرایتش بدهید لازمه اش این است که عرض بر موضوع مساله حمل شود ولی با واسطه عام حمل شود که ما این را عرض ذاتی نمی دانستیم.

ص: ۳۰۸

بـا این اشـکالی که بنـده «اسـتاد» کردم چگـونه می شود که عرض ذاتیِ موضوع علم برای هر مسـاله ای کـافی باشـد؟ در اینجا همان قیـدی که شـده باید بیایـد یعنی بایـد عرض ذاتی که برای موضوع علم است تخصـیص داده شود تا بتواند برای موضوع مساله عرض ذاتی باشد.

این بیانی که بنده «استاد» گفتم حرف شما را باطل نمی کند ولی مصنف در اینجا موضوع مساله را ندیده گرفته به خاطر اینکه می توان عرض ذاتی موضوع علم را برای موضوع مساله، عرض ذاتی قرار داد ولی با تصـرف کردن در عرض ذاتی و مخصَّص کردن عرض ذاتی.

مصـنف در گذشـته بحثی کرده بود و گفته بود عرضِ ذاتی علم را می توان عام قرار داد ولی مواظب باش که اینقدر عام نشود که از موضوع علم هم تجاوز کند در آن صورت حتما باید تخصیصـش بزنی تا با موضوع علم مساوی شود. همین مطلب را در خود مسائل می آوریم و می گوییم خود مسائل را باید تخصیص بزنید تا این عرض ذاتی، عرض ذاتی موضوع مساله بشود.

جایگاه عرض غریب در کجای صناعات و علوم است؟/ بیان عرض ذاتی بودن/ فصل اول/مقاله دوم/ برهان شفا ۹۳/۰۹/۰۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: جایگاه عرض غریب در کجای صناعات و علوم است؟/ بیان عرض ذاتی بودن/ فصل اول/مقاله دوم/ برهان شفا.

«و اعلم ان الاعراض الغریبه لا تُجعَل مطلوباتٍ فی مسائل الصنائع البرهانیه»(۱)

ص: ۳۰۹

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا،ج۹،ص۱۳۲،س۹،ط ذوی القربی.

بعد از اینکه عرض غریب و عرض ذاتی شـناخته شد بیان می کنیم که در کجا باید از عرض غریب استفاده کرد و در کجا باید از عرض ذاتی اسـتفاده کرد و اسـتفاده از عرض غریب ممنـوع است. وقـتی این مطلب را بیـان کردیم معلوم می شود که جـای عرض غریب کجـاست. مـا بحث نمی کنیم که جـای عرض غریب کجا است ولی این بحث که در کجا عرض ذاتی مطرح می شود و در کجا باید از عرض غریب پرهیز کرد.

مصنف می فرماید صنایع بر دو قسم اند:

۱ ـ صنایع برهانیه: که در آنها جز برهان هیچ دلیلی پذیرفته نیست و آن صنایع عبارت از منطق و علوم عقلیه دیگر مثل کلام و فلسفه و ریاضیات و طبیعیات است « که ریاضیات و طبیعیات شاخه های فلسفه اند» و حتی اخلاق.

۲ ـ صـنایع قرار دادی: مثـل تاریـخ و جغرافیـا و فقه و امثـال اینهـا که علوم برهـانی نیسـتند و در آنها می توان از غیر برهان هم استفاه کرد.

در صنایع برهانیه همانطور که الان توضیح داده شد فقط از برهان باید استفاده کرد و برهان هم گفته شد که عرض باید عرض ذاتی باشد پس در صنایع برهانیه باید از عرض ذاتیه استفاده کرد و جای عرض غریب نیست.

پس در صنایع برهانیه ما موظف هستیم که از برهان استفاده کنیم و در برهان، عرض ذاتی مطرح است نه عرض غریب. پس اگر ما موظف هستیم از برهان استفاده کنیم با واسطه موظف هستیم از عرض ذاتی استفاده کنیم نه از عرض غریب.

ص: ۳۱۰

اما سبب آن چیست؟ چرا باید از ذاتی استفاده کنیم؟ سبب این را قبلا گفتیم که عرض ذاتی یا خود ذاتی علت برای نتیجه می شود یعنی وقتی می خواهید در نتیجه، محمول را بر موضوع حمل کنید باید این حمل، علت داشته باشد یعنی «ثبوت المحمول للموضوع» که همان حمل است باید علت داشته باشد چون اگر از علت به معلول رسیدید یقین می کنید پس حتما باید از علت به معلول برسید یعنی علتی بیاورید که آن علت، محمول را برای موضوع ثابت کند تا یقین به ثبوت محمول برای موضوع پیدا کنید. عرض ذاتی یا خود ذاتی می تواند علت باشد چون برای خود ذات است. لذا عرض ذاتی یا خود ذاتی می تواند معروضش را اثبات کند و برای شما یقین بیاورد اما عرض غریب، بیگانه است و بیگانه نمی تواند علت باشد بیگانه را اگر بخواهید برای چیزی مقدمه قرار بدهید یا ثابت کنید مشکوک یا مظنون است و مقطوع نیست مگر برای آن، دلیل جدیدی بیاورید تا بتوانید این مشکوک را مقطوع کنید. پس نمی توان از عرض غریب برای ایجاد قطع استفاده کرد بنابراین عرض غریب در علومی که قطع و یقین معتبر است راه ندارد.

توضیح عبارت

«و اعلم ان الاعراض الغریبه لا تُجعل مطلوبات فی مسائل الصنائع البرهانیه»

«مسائل الصنایع البرهانیه»: مسائلی که مربوط به علوم برهانی است یعنی علومی که در آنها برهان اعتبار می شود و استفاده می شود. در آن صنایع، مسائلی مطرح است. در این مسائل نمی توانید عرض غریب را مطلوب «یعنی محمول» قرار بدهید «البته در اینجا که می گوید مطلوب به معنای نتیجه است ولی باید از حد وسطی که عرض ذاتی است به محمول و مطلوبی برسید که آن هم یا عرض ذاتی برای موضوعش است یا ذاتی موضوعش است. در نتیجه هم همینطور است که محمول یا عرض ذاتی برای موضوع است یا ذاتی برای موضوع است.

ص: ۳۱۱

نکته: آنچه که بر ذات شیء بما اینکه این ذات ذات است عارض می شود عرض ذاتی می شود حال آن شیء می خواهد وجود باشد یا ماهیت باشد. نمی توان گفت وجود، عرض ندارد. وجود ممکن است عرض ذاتی و عرض غریب داشته باشد. مثل واقعیت «اصالت، همان واقعیت است» برای وجود که اگر نگوییم ذاتی وجود است لااقل عرض ذاتیش است اگر وجود، عرض ذاتی نداشت شما در فلسفه که موضوعش وجود است از اعراض ذاتی بحث نمی کردید در حالی که هر موضوع علمی عبارت از چیزی است که در آن علم از عوارض ذاتی اش بحث می کنید و لازم می آمد فلسفه اصلا درباره عرض ذاتی وجود بحث نکند و هر چه بحث درباره وجود می کند عرض غریب باشد یعنی خارج از فلسفه باشد. زیرا هر علمی باید از عوارض ذاتی موضوعش بحث کند و موضوع فلسفه، وجود است اگر وجود عرض ذاتی نداشت فلسفه بحثی می کند؟

کسی فکر نکند که عرض ذاتی به معنای عرضی باشد که برای ذات باشد و ذات، ماهیت است پس عرض برای ماهیت است. معنای عرض ذاتی این نیست. عرض ذاتی همان است که بیان کردیم که برای ذات و خود شئ باشد و ذات شئ ماهیت نیست.

نکته: اگر ذات شئ را نشناسید باید اعتقاد پیدا کنید که جنس و فصل آن را نمی شناسید چون ذات از جنس و فصل درست می شود ولی عرض ذاتی و عرض غریب را ممکن است بشناسید و ممکن است نشناسید. شناخت عرض ذاتی و عرض غریب ربطی به شناخت ذات ندارد. عرض یک امر بیرونی است اگر ذات را نشناختید جنس و فصل شناخته نمی شود ولی آن امر بیرونی ممکن است شناخته شود و ممکن است شناخته نشود. نه اینکه اگر ذات شناخته نشد حتما عرض ذاتی شناخته نمی شود. اگر کسی این را بگوید خلط بین ذات به معنای ماهیت و ذاتی که به معنای خودش است کرده.

ص: ۳۱۲

عرض ذاتی یعنی عرض خود این شیء. لذا ممکن است ذات خود این شیء را نشناسید ولی عرض هایی که مربوط به ذات شی می شود را بشناسید.

نکته: اگر بخواهید ذاتی درست کنید باید آن شیء ذات داشته باشد ولی اگر بخواهید عرض ذاتی درست کنید لازم نیست ذات به معنای ماهیت داشته باشد. «اما ذات به معنای خود را همه دارند»

نکته: اگر هیچ عارض ذاتی نشناسید نمی توانید آن شی را موضوع علم قرار بدهید اگر علم، برهانی نیست و عرض ذاتی نمی شناسید عرض را احتمال می دهید غریب باشد و احتمال می دهید ذاتی باشد در این صورت می توانید از عوارضش بحث کنید. آن که گفتند «موضوع کل علم مایبحث عن عوارضه الذاتیه» مراد کل علم برهانی است نه کل علم اعتباری. اصلا در علم اعتباری نیاز به موضوع نداریم.

نکته: یک قیاسی می آوریم که خطابی باشد. آیا می توان قیاس دیگری آورد که برهانی باشد و آن را برهانی کند؟ یعنی دلیلی که آوردید خطابی بود اما دلیلی که الان می آورید برهانی می شود نه اینکه آن خطابه را با این برهان، برهانی کنید. خطابه، برهان نمی شود مگر قیاس جدیدی بیاورید که در آن قیاس، حد وسط علت است و محمول را برای موضوع بالیقین ثابت کند در این صورت بگویید در آنجا هم محمول برای موضوع بالیقین ثابت است و لو از طریق ظن رفتیم ولی اینکه قیاس خطابی را به وسیله این برهان، برهانی و یقیین آور کنید نمی شود مگر اینکه مطلوبی را که در آنجا با ظن اثبات کرده بودید در قیاس برهانی با قطع اثبات کنید. در این صورت می توان گفت مطلوب، قطعی است به خاطر این برهان. آن قیاس ظنی را با برهان نمی توان قطعی کرد ولی مطلوبش را می توان قطعی کرد.

ص: ۳۱۳

«مطلوبات»: مطلوب یعنی در نتیجه نمی آید قهرا در مقدمه نیامده که در نتیجه نمی آید. اگر در مقدمه آمده بود در نتیجه هم می آمد پس در مقدمه ی هر برهانی که در مسائل صنایع برهانیه می آورید باید محمول عرض ذاتی یا ذاتی باشد.

نکته: توجه کنید در مقدمات برهان، محمول یا باید ذاتی باشد یا عرض ذاتی باشد. ذاتی یعنی ذاتی مقوم باشد. اما در نتیجه محمول فقط عرض ذاتی است و ذاتیِ مقوم نمی تواند باشد چون «ذاتی شی لم یکن معللا» اما الان برای آن علت آوردید و علت، قیاس است زیرا با قیاس می خواهید ثابت کنید که این محمولِ ذاتی برای موضوعی که ذات است ثابت است. چون لازم نیست برای ذاتی دلیل آورد. در مقدمات برهان حد وسط یا باید ذاتی باشد یا عرض ذاتی باشد. ولی محمولِ در مطلوب نمی تواند ذاتی باشد فقط باید عرض ذاتی باشد لذا ایشان می گوید: «الاعراض الغریبه لا تجعل مطلوبات». مفادش این نیست که ذاتی وعرض ذاتی مطلوب میشود بلکه فقط عرض ذاتی مطلوب می شود یعنی در مطلوب و نتیجه، محمول عرض ذاتی است نه ذاتی. پس در نتیجه ای که می گیرید محمول نباید ذاتی موضوع باشد بله در مقدمات، محمول می تواند ذاتی و عرض ذاتی باشد اما در نتیجه، مطلوب حتما باید عرض ذاتی باشد.

«و ذلک لانها ان اخذت من حیث تتخصص بموضوع الصناعه زال بذلک غرابتها»

این عبارت، علت را بیان می کند ولی به ظاهر علت با معلَّل مناسب ندارد. معلل این است «اعراض غریبه را نمی توان در صنایع برهان بکار برد» چون اگر این اعراض غریبه را تخصیص بزنید قرابتش از بین می رود و تبدیل به عرض ذاتی می شود. به نظر می رسد دلیل با مدلول مناسبت ندارد.

ص: ۳۱۴

دلیل را عبارت از «ان اخذت من حیث تتخصص» نگیرید و الا علت با معلل نمی سازد. دلیل را باید مرکب ازب «ان اخدت...» در سطر اول و «ان اخذت...» در سطر ۱۲ بگیرید در این صورت می بیند دلیل کامل می شود.

نمی توان از اعراض غریبه استفاده کرد زیرا اگر مطلق بگذارید مناسبت با صنایع برهانیه ندارد و اگر تخصصش بدهید ذاتی می شود. و عرض غریب نمی شود پس از عرض غریب استفاده نکن یا تخصصش بده یا اگر مطلقش کردی توقع نداشته باش که در مطلوبت راه پیدا کند.

مصنف بعد از عِدل اول «یعنی بعد از عبارت ان اخذت من حیث تتخصص بموضوع...» راه تخصیص زدن و از بین بردن غرابت عرض را به ما نشان می دهد.

چه کار کنیم که عرض غریب را تبدیل به عرض ذاتی کنیم که به صورت جمله معترضه بیان می کند. در کجا می توان عرض غریب را تخصیص زد و با این تخصیص،آن را عرض ذاتی کرد؟ در جایی که عرض مربوط به جنس شیء باشد یا مربوط به ماهو کالجنس باشد مربوط به نوع می کنیم. ولی در جایی که عرض غریب است و مربوط به نوع و جنس و ما هو کالجنس نیست بلکه بیگانه است اگر تخصیص همه بزنید نمی توانید به این نوع مربوطش کنید. پس در جایی می توان با تخصیص، عرض غریب را به عرض ذاتی برگرداند که این عرض غریب، عرض غریب برای نوع باشد ولی عرض ذاتی برای جنس باشد یا عرض ذاتی برای ما هو کالجنس باشد. آن وقت با تخصیصی که بر آن وارد می کنید مربوط به نوع می کنید.

ص: ۳۱۵

سپس مصنف مطلبی را نتیجه می گیرد که از این مطلب بنده «استاد» در بحثهای قبلی استفاده کامل بردم و آن این است «فیکون العام للعام و المخصص للمخصص» تمام اشکالات به واسطه این عبارت حل می شود. یعنی ماشیِ عام، عرض ذاتی برای حیوانی است که عام می باشد و ماشیِ مخصوص عرض ذاتی برای انسانی است که محضص می باشد یعنی اینطور فکر نکنید که ماشیِ عام که برای جنس عرض ذاتی است برای نوع هم عرض ذاتی است بلکه عام فقط برای عام است و برای مخصَّص، عرض ذاتی نیست. برای مخصَّص که انسان می باشد ماشیِ مخصص، عرض ذاتی است.

ترجمه: و آن «که می گویید اعراض غریبه مطلوبات مسائل صنایع برهانیه قرار نمی گیرد» به این جهت است که این اعراض طوری اخذ بشود که تخصیص خورده باشد و با موضوع صناعت مساوی شده باشد و از حالت عام بودن در آمده باشد. غرابتش با این تخصیص زائل می شود و عرض ذاتی می گردد.

«و انما یمکن ان تخصص اذا کانت مناسبه للموضوع او لجنسه او لما هو کالجنس»

«موضوع» یعنی همان که محمول می خواهد بر آن حمل شود که ما موضوع را نوع قرار دادیم. می توان آن را تخصیص داد وقتی که مناسب با موضوع باشد ولی اعم باشد یا مناسب با جنس موضوع باشد یا مناسب با لما هو کالجنس باشد مثلا فصل الجنس «فصل الجنس برای موضوع عمومیت دارد ولی فصل که برای نوع است برای نوع، عمومیت ندارد و مساوی با نوع است. عرض ذاتی ناطق، عرضی ذاتی انسان است و احتیاج به تخصیص ندارد. عرض ذاتی حساس برای انسان احتیاج به تخصیص دارد یعنی باید حساس خاصی باشد. حساس هم برای انسان فصل الجنس است یعنی فصل حیوان است و فصل خود انسان نیست» باشد یعنی به یک نحوه باید ارتباط با نوع داشته باشد که بعد از تخصیص برای خود این نوع شود. اگر هیچ ارتباطی به این نوع ندارد «نه ارتباط به خود نوع و نه به جنس نوع و نه به لما هو کالجنس دارد» بعد از تخصیص هم نمی توانید آن را مرتبط به نوع کنید.

ص: ۳۱۶

«ماهو کـالجنس»: مثـل لون در بیـاض زیرا در الوان و بیـاض جنس وجود نـدارد جنس آنها همان چیزی است که ما انتخاب می کنیم. ما به الاشتراک آن، کالجنس است. اگر عرض ذاتی برای کالجنس بود می توان با تخصیص آن را عرض ذاتی برای نوع کرد. بله مـا هو کـالجنس می توانـد به معنـای جنسـی باشـد که مـا او را جنس گرفـتیم و جنس واقعی نیست بلکه بمنزله جنس است.

«فیکون العام للعام و المخصص للمخصص»

آن عرض عام برای معروض عام است و عرض خاص برای معروض خاص است یا بگویید محمول عام برای موضوع عام است و محمول خاص برای موضوع خاص است.

«و ما لم یکن کذلک لم یکن مستعملا فی البرهان»

«مـا لم یکن کـذلک» یعنی «مـا لم یکن مناسـبا» یعنی آن که مناسب نیست در برهان بکار نمی بریـد حتی اگر تخصـیص بزنید چون تخصـیص، کـاری انجـام نمی دهـد. ولی اگر عـام باشـد و تخصـیص زده نشود همینطور است که آن را بـا عبـارت «و ان اخذت مطلقه...» بیان می کند.

«و ان اخذت مطلقه فلیس وجودها لموضوع الصناعه من حیث هو موضوع الصناعه»

ضمیر «اخذت» به «اعراض غریبه» بر می گردد.

اگر آن اعراض غریبه را مطلق گرفتید «یعنی اعراض غریبه ای را که واسـطه عام داشـتند تخصیص نزدید» و تخصیص نخورند و مناسب با نوع نشوند وجودش منحصرا برای موضوع صناعت نیست. در عرض ذاتی گفتیم که باید برای موضوع صناعت وجود داشـته باشد یا خودش یا مقابلش وجود داشـته باشد و در جای دیگر نباشد. این چنین عرضی که مطلق است و هم می تواند در این نوع وجود داشـته باشـد هم می توانـد در جای دیگر وجود داشـته باشد اختصاص به این نوع ندارد و در جای دیگر موجود می شود چون در جای دیگر موجود می شود عرض ذاتی نیست وقتی عرض ذاتی نشد نمی توان در برهان بکار گرفت.

ص: ۳۱۷

ترجمه: و اگر این اعراض غریبه مطلق اخذ شوند وجودش مخصوص موضوع صناعت نیست «یعنی موضوع صناعت را اگر با همان حیثیت که هست لحاظ کنید می بینید این چنین عرض، عرضِ مساوی با آن نیست پس واسطه ای اعم دارد و عرض غریب است و ذاتی نشده است».

«اذ قد توجد فی غیره»

زیر این چنین اعراضی که تخصیص به موضوع صناعت نخوردند بلکه مطلق گرفته شده اند گاهی در غیر یافت می شود چون مطلق است.

«فلا یکون النظر فیها من جنس النظر المخصوص بالصناعه»

نظر در چنین اعراضی نمی باشد از آن قبیل نظرهایی که مخصوص به صناعت است نمی باشد.

مراد از «النظر»، فکر و تامل است یعنی اگر نظر و فکر در چنین اعراضی کنید از قبیل فکر کردن در اموری که مخصوص به این صناعت است نمی باشد بلکه فکری است که مربوط به غیر این صناعت است، فکرِ مربوط به غیر این صناعت در این صناعت فایده ندارد. باید در صناعت برهانی، نظری داشته باشید که مخصوص به خود آن صناعت است.

تمایز علوم به چه چیزی است؟/ بیان عرض ذاتی بودن/ فصل اول/مقاله دوم/ برهان شفا ۹۳/۰۹/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تمایز علوم به چه چیزی است؟/ بیان عرض ذاتی بودن/ فصل اول/مقاله دوم/ برهان شفا.

«ثم العلوم اما جزئیه و اما کلیه»(۱)

بحث در عرض ذاتی بود و گفتیم در علوم، عرض ذاتی موضوع علم مطرح است عرض ذاتی موضوع علم را کنار موضوع قرار می دهیم و مساله ای درست می شود. عرض ذاتی دیگر این موضوع را دوباره کنار این موضوع قرار می دهیم و مساله دیگری درست می وشد پس مسائل ما عبارت است از اعراض ذاتیه ی موضوع که بر موضوع حمل می شوند. این عرض ذاتی را حمل می کنیم تا مساله درست شود سپس آن را اثبات می کنیم دوباره عرض ذاتی دیگر را حمل می کنیم تا مساله دیگر درست شود سپس آن را اثبات می کنیم. پس کلّ مسائل علم عبارت است از حمل عرض ذاتی موضوع بر موضوع. ولی چون اعراض ذاتی زیادند مسائل هم زیادند. اگر شیئی، یک عرض ذاتی داشت فقط یک مساله از آن درست می شد ولی این موضوع علم، اعراض ذاتی فراوان دارد ما هر کدام از این اعراض ذاتی را که بر این موضوع حمل کنیم مساله ای از مسائل تشکیل می شود. مجموع مسائل را تدوین می کنیم که یک علم می شود.

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا،ج۹،ص۱۳۲،س۱۵،ط ذوی القربی.

از این بیانی که گفته شد معلوم شد که در علم، احتیاج به موضوع داریم و باید از اعراض ذاتیه موضوع بحث کنیم و اگر موضوع علوم نبودند علم ها با هم خلط می شدند. اگر ما برای حساب، موضوعی به نام عدد قائل نبودیم و برای هندسه موضوعی به نام مقدار قائل نبودیم این دو علم با هم خلط می شدند اگر موضوعِ عام هم برای آنها قرار می دادیم حساب و هندسه، یک علم می شدند.

پس اولا باید موضوع داشته باشیم ثانیا باید موضوع هر علمی را خاص خود همان علم قرار داد و نباید موضوع عام باشد.

مثالی که می زنند این است که موضوع هندسه، مقدار است و موضوع حساب، عدد است اگر موضوع را عبارت از کمّ بگیریم حساب و هندسه یک علم می شوند و همه درباره کمّ بحث می کنند. و اگر ما موضوع علم خاصی قائل نشویم همه علم ها با هم خلط می شوند. اگر موضوع را عام قرار دهیم علم جزئی پیدا نمی کنیم و چند علم با هم یکی می شوند. اگر موضوع قرار ندهیم همه علم ها با هم خلط می شوند. پس علم جزئی متقوّم به این است که موضوع جزئی داشته باشد اگر موضوع جزئی نباشد علم جزئی نداریم.

مصنف اینطور می گوید که در هر علمی یا صاحب علم جزئی، یک موضوعی از موضوعات جهان را فرض می کند و آن را موضوع علم خودش قرار می دهد سپس در اطراف این موضوع بحث می کند ولی بحثهایی که همه مربوط به عرض ذاتی موضوع اند یعنی عرضی که به این موضوع عارض می شود به خاطر اینکه این موضوع، موضوع است نه عرضی که به این موضوع وارد می شود به خاطر امر اعم یا به خاطر امر اخص باشد. توضیح این مطالب در جلسات قبل گفته شد.

پس صاحب یک علم جزئی بایـد ابتـدا موضوعی را در ابتدا فرض کند بعداً دنبال اعراض ذاتی این موضوع بگردد و با ترکیب آن اعراض و این موضوع، مسائـل را به وجود بیـاورد و وقـتی آن مسائـل را تـدوین کرد علم حاصـل می شود. پس علم جزئی متقـوم به موضـوع جزئی است اگر این موضـوع جزئی، انتخـاب نشود و در اطراف همین موضوع جزئی بحث نشود علم جزئی، متکوّن نمی شود. اگر ما بخواهیم موضوع را عام قرار بدهیم به طوری که شامل دو علم شود این دو علم، یک علم می شوند و آن دو از حالت جزئی در می آیند. چه بسا که اگر بخواهید در یک علمی، هر طور که شد بحث کنید در این صورت موضوع این علم بایـد عبارت از موجود شود هر نوع موجودی که باشـد. عـدد، موجود است. مقدار، موجود است. جسم، موجود است. آن وقت طبیعی و الهی و حساب و هنـدسه و اخلاق و طب که درباره موجودات بحث می کننـد و درباره معدومات بحث نمی کننـد. زیرا طب درباره بـدن بحث می کنـد که موجود است و حساب درباره عـدد بحث می کند که موجود است و لو موجود اعتباری است. هندسه درباره مقدار بحث می کند که موجود است. همه درباره موجودات بحث می کنند.

پس اگر در علم، موضوعِ خاصـی قرار ندهیـد باید بگویید همه مباحث ما مربوط به موجود است در این صورت لازمه اش این می شـود که یـک علم عـامی داشـته باشـیم که موضـوعش موجـود است و در عـوارض این موجود بحث کنیـد نه در عوارض وجـود. موضـوع فلسـفه «وجـود» یـا «موجود بمـا هو موجود» است که به همـان وجود بر می گردد ولی الان مـا از این موضوع فلسـفه، عام تر درست می کنیم یعنی هر چه که موجود است کاری هم به وجودش یا غیر وجودش نداریم. می خواهد بحث ما در مورد وجود آن شـیء باشـد یا در مورد چیز دیگر باشد. در این صورت همه علوم، یک علم می شود. یا اگر درباره موجود بمـا هو موجود بحث کنیـد همه علوم، علم الهی و فلسـفی می شونـد که بحث در امور عـامه است. برای تکوّن یک علم جزئی ناچار هستید که یک موضوع جزئی درست کنید و از عوارض ذاتی همین موضوع بحث کنید.

ص: ۳۲۰

مناسبت این کلامی که مصنف در اینجا مطرح می کند با محل بحث روشن است چون بحث ما در عرض ذاتی بود و بعداً به مناسبت، بحث در عرض ذاتیِ موضوعِ صناعات کردیم و الان بحث می شود که بعضی از این صناعات جزئی اند و بعضی کلّی ترند. تمایز آنها به چه چیز است. از کجا فهمیده می شود که این علم با آن علم فرق دارد؟ معلوم می شود که از موضوع فهمیده می شود. در اینجا مصنف، اشاره به تمایز علوم می کند ضمناً. چون در تمایز علوم، اختلاف است که آیا تمایز آنها به تمایز موضوعشان است یا به تمایز محمولشان است یا به تمایز اهداف است. آیا این علم چون موضوعش با آن علم فرق دارد دو علم حساب شده یا چون محمولاتی مسائلش با محمولات مسائل آن علم فرق دارد دو علم حساب شده است یا آیا هدف از این علم با هدف از آن علم فرق دارد دو تا شده است؟ بعضی می گویند تعدد علوم به تعدد اغراض است و بعضی می گویند تعدد علوم به تعدد محمولات است بعضی می گویند تعدد علوم به تعدد موضوعات است. الان مصنف بیان می کندبه تعدد موضوعات است یعنی موضوع را باید جدا حساب کرد و درباره ذاتی همین موضوع بحث کرد. دیگری را باید موضوع جدایی حساب کرد و درباره عرض ذاتی همان بحث کرد در این صورت این علوم به خاطر تفاوت موضوعاتشان متفاوت و متعدد می شوند که هر کدام یک علم جزئی می شوند. اگر موضوع را خلط کردید یعنی حساب که موضوعش عدد بود با هندسه که موضوعش مقدار بود و گفتند موضوع این دو علم، عبارت از کمّ است در این صورت، این دو علم، یک علم می شوند. پس معلوم می شود که همه کاره، موضوع است. هم تمایزش باعث تمایز علوم است هم اشتراکش باعث اشتراک علوم است یعنی مصنف، هدف و محمولات را عامل تمایز نمی داند. این بحثی که مرحوم آخوند در ابتدای کفایه الاصول مطرح می کند در اینجا اشاره می شود و تمایز علوم را به تمایز علوم می داند.

نکته: علم اصول به نظر فلاسفه، علم اعتباری است و علم حقیقی نیست ولی خود اصولیون آن را علم حقیقی می دانند و به نظر می رسد که اصولین صحیح می گویند. چون در علم اصول قواعد فلسفه و کلام و منطق زیاد وجود دارد. لذا اصولیونی که با فلسفه مخالفت می کنند باید به اصول ارجاع داد که اصول را از فلسفه و کلام و منطق خالی کنید چه چیزی برای اصول باقی می ماند؟

بنای عقلا باقی می ماند که اگر کنجکاوی در آن کنید یا به فلسفه یا به کلام و منطق بر می گردد. یعنی مخالفتی که اصولیون با فلاسفه می کنند مخالفت صحیحی نیست زیرا مخالفت با خوشان می کنند. به این جهت می توان گفت اصول، یک علم حقیقی است.

سوال: آیا می توان گفت اعراض ذاتی را در صنایع برهانی می آورند تا هم بتوانند برهانی که یقین آور است تشکیل بدهند هم بتوانند علوم را از هم جدا کنند؟

جواب: بیان می کنیم عرض ذاتی را به خاطر جدا کردن علوم نمی آورند. موضوعات را به خاطر جدا کردن علوم می آورند ولی چون موضوعات، اعراض ذاتی خاص دارند ما اگر در محدوده علم بحث کنیم از این موضوع نباید خارج شویم باید عرض ذاتی آن را بیاوریم.

توضیح عبارت

«ثم العلوم اما جزئیه و اما کلیه»

علوم یا جزئی هستند اگر موضوعش جزئی باشد مثل عدد که موضوع جزئی است و یا کلی هستند اگر موضوعش کلی باشد مثل فلسفه که موضوعش، «موجود» است. پس جزئیت و کلیت به موضوع آن علم مرتبط است همانطور که تعدد علم به موضوعش است.

ص: ۳۲۲

«و العلم الجزئی انما هو جزئی»

علم جزئی وقتی جزئی می شود که این دو عمل در موردش انجام شود و آن دو عمل را با عبارت «لانه یفرض...» و «یبحث...» بیان می کند.

«لانه یَفرض موضوعا من الموضوعات»

ضمیر «یفرض» به «علم» بر می گردد و «موضوعا»، مفعول است.

علم جزئی، جزئی شده چون این علم جزئی، موضوعی از موضوعات را فرض می کند یعنی موضوعِ خاصی را انتخاب می کند.

«و یبحث عما یعرض له من جهه ما هو هو ذلک الموضوع»

بحث می کند از هر چه که عارض این موضوعِ مفروض می شود. البته باید عارض ذاتی باشد.

«من جهه ما هو هو ذلک الموضوع»: از جهت اینکه همین موضوع است نه از جهت واسطه اعم یا و اسطه اخص. پس در هر عرضی بحث نمی کند در عرض ذاتی بحث می کند.

نکته: موضوع علم فلسفه اعم است زیرا موضوعش وجود است. حال به سراغ اعراض ذاتیه اش می رویم و می گوییم اعراض ذاتیه در علم فلسفه برای موجود بما هو موجود است نه موجود بما اینکه متکمّم است که موضوع علم ریاضی شود. نه موجود بما اینکه متحرک است که موضوع علم طبیعی شود. قید زده نمی شود بلکه به صورت عام گذاشته می شود.

عرض در مورد بحث بر موجود بما هو موجود مترتب می شود نه بر موجود طبیعی.

نکته: قید «بما هو موجود» مثل قید «بما هو متکمم» نیست تا نوع بسازد قید «بما هو موجود»، عام می کند ولی به لحاظ وجود هر شیئی باید بحث شود نه به لحاظ چیزی دیگر مثل حرکتی که بر آن وارد می شود. حرکت، عرض ذاتی وجود است.

ص: ۳۲۳

نکته: قید «لانه یفرض موضوعا من الموضوعات» در فلسفه نیست. اما قید «یبحث عما یعرض له» در فلسفه و در علوم جزئی است. فلسفه از بین موضوعات، یک موضوع را انتخاب نمی کند. چیزی را انتخاب می کند که همه موضوعات را شامل شود یعنی همه موضوعات در فلسفه می آید ولی به لحاظ وجودشان بحث می شود. پس در فلسفه از موجودی که شامل همه موضوعات می شود بحث می شود ولی به لحاظ وجودش بحث می شود. از عدد به لحاظ تقسیمش بحث نمی شود بلکه به لحاظ وجودش بحث می شود پس عدد هم در فلسفه هست ولی به لحاظ وجودش هست.

نکته: در فلسفه موضوع، عام است و لو به لحاظ وجودِ این موجود بحث می شود نه به لحاظ ماهتیش. اگر به لحاظ ماهیتش هم بحث شود عام خواهد بود اما در علم حساب به لحاظ ماهیت خاص بحث می شود که ماهیت عدد و ماهیت مقدار و ماهیت جسم است و الا اگر یک علم دیگر بود به لحاظ مطلق ماهیت موجودات بحث می کرد یک علم فلسفه ی دیگر می شد که عام بود ولی چنین علمی نیست.

عرفان می گوید موضوعِ من اعم از موضوع فلسفه است. موضوع علم کلام با موضوع فلسفه یکی است. خواستند برای علم کلام موضوع دیگری درست کنند ولی تایید کردند که موضوع علم کلام با موضوع فلسفه یکی است اما حیثیت بحث فرق می کند. در علم کلام غرض، دفاع از دین یا اثبات مطالب دینی است و الا موضوع علم کلام هم موجود بما هو موجود است.

ص: ۳۲۴

نکته: آیا در فلسفه که از موجود بحث می شود از موجودات خارجی بحث می شود یا از موجودات ذهنی بحث می شود یا از مفهوم بحث می شود یا از همه بحث می شود؟ گفته می شود که از همه بحث می شود حتی مفهوم وجود هم مورد بحث ما هست وقتی گفته می شود «وجود مشترک معنوی است» مراد مفهوم وجود است. مرحوم صدرا در جلد ۶ اسفار در جایی که با سید سند یا با فرزند سید سند درگیر می شود می گوید شما چرا مفهوم وجود را از موضوع فلسفه انداختید؟ هم واقعِ وجود مورد بحث است هم مفهوم وجود مورد بحث است. بنابراین کلّی که در اینجا گفته می شود یعنی هم آن مفهوم و هم مصادیقش مراد است نه اینکه فقط مفهوم مراد باشد. یعنی می توان همه مصادیق را در «موجود» جمع کنید و بگویید هم خود مفهوم مورد بحث است که صادق است هم آن واقعیات که مصادیقند مورد بحث است ولی آنچه که ما مطرح می کنیم به ظاهر کلی مفهومی است ولی مصادیق هم در آن است. فقط کلی مفهومی مورد بحث نیست کل مفهومی به علاوه مصادیق مورد بحث است که موضوع علم می شود.

نکته: گاهی کلی مفهومی گفته می شود و فقط مفهومش ملاحظه می شود مثل انسان که کلی است و کاری به مصادیقش ندارید مثلاً در یک علمی از انسان بحث می شود و کاری به مصادیقش ندارد اما در اینجا درباره موجود بحث می شود چه این موجود، این مصداق باشد چه آن مصداق باشد.

ص: ۳۲۵

مرحوم صدرا معتقد است که موضوع فلسـفه، مفهومِ تنها نیست. مصداقِ تنها هم نیست بلکه هر دو هست. وجود ذهنی و وجود خارجی همه آنها مورد بحث است.

نکته: وجود، یـک کلی اضـافی است چون هر کلی اضـافی بایـد افراد داشته باشـد وجود هم افراد دارد اگر افراد نـداشت کلی حقیقی هست زیرا همین که قابلیت صـدق بر کثیرین داشـته باشـد کلی حقیقی است ولی بایـد خود افراد را هم داشـته باشـد تا کلی اضافی شود و موجود دارای افراد است لذا کلی اضافی است. کلی حقیقی هم می توان قرار داد.

«فان لم یفعل کذلک لم یکن العلم الجزئی جزئیا»

«کذلک»: به هر دو جمله «لانه یفرض موضوعا من الموضوعات» و «یبحث عما یعرض له...» مربوط می شود.

اگر علم جزئی اینچنین عمل نکنـد «یعنی موضوع خاصـی را از بین موضوعات جـدا نکند و در اطراف آن موضوع بحث نکند» علم جزئی، علم جزئی نمی شود چون موضوع خاص ندارد و علم کلی می شود.

«بل دخل کل علم فی کل علم»

هر علمی در هر علمی داخل می شود و تمایز از بین می رود پس تمایز علوم به همین موضوعاتشان است که بایـد موضوعی را جدا کند و در اطراف همین موضوع بحث کند «مراد از اطراف، اعراض ذاتیه است».

نکته: وقتی علم جزئی نداشته باشیم تداخل علوم می شود. تداخل علوم با علم جزئی نداشتن یکی است وقتی علم جزئی داریم که این علم ها از هم جـدا شونـد. لـذا این عبارت «بل دخل کل علم فی کل علم» مطلب جدایی نیست یعنی علم جزئی نداریم. نگویید مصـنف دو مطلب بیان می کند که یکی را با عبارت «لم یکن العلم الجزئی جزئیا» بیان می کند و یکی را با عبارت «بل دخل کل علم فی کل علم» بیان می کند.

ص: ۳۲۶

نکته: اگر موضوع، عـام قرار داده شود چنـد علم جزئی در تحت آن عام قرار می گیرنـد و علم جزئی نخواهیم داشت. یعنی چه موضوع، عام شود چه موضوع، منتفی شود علم جزئی نخواهیم داشت. در وقتی که موضوع را عام می کنید این علم های جزئی در تحت یک علم منـدرج می شونـد و اگر موضوع نیاورید همه علوم با هم مخلوط می شوند و یک علم بیشتر نداریم علی ای حال علم جزئی از بین می رود.

ترجمه: همه علم ها یک علم می شونـد و علم کلی می شود «موضوع همه، موجود می شود و به تمام حیثیات بحث می شود نه به حیثیت خاص».

«و صار النظر لیس فی موضوع مخصوص بل فی الوجود المطلق»

اینچنین می شود که تفکر و تامـل مـا در یـک موضوع مخصوص نیست یـا در موضوع عام تر است یا نمی توان موضوع معینی تعیین کرد و گفت بحث ما در آن است.

«بـل فی الوجود المطلق»: لازم می آیـد که در وجود مطلق بحث کرد آن هم به تمـام حیثیـات. و الا اگر از حیثیت وجود فقط بحث کرد کل علم در کل علم داخل نمی شود.

نکته: موجود را ملاحظه کنید. قبل از اینکه به عرض ذاتی آن برسید خود این موضوع، حیثیت وجود و حیثیت ماهیت دارد. که به حیثیت وجودش عوارضـی دارد که آن وقت، عرض ذاتی می شود و به حیثیت ماهیتش عوارضی دیگر دارد. نه اینکه عرض ذاتی، حیثیت بسازد. قبل از اینکه عرض ذاتی بیاید حیثیت هایی درست می شود که شاید خود آنها هم عرض ذاتی بشوند ولی بعداً با توجه به آن حیثیت، عرضی به وجود می آید.

ص: ۳۲۷

«فکان العلم الجزئی علما کلیا و لم تکن العلوم متباینه»

علم جزئی، کلی می شود و علوم، متباین نخواهند بود یعنی از هم جدا نخواهند شد و تمایز نخواهند داشت چون موضوعاتشان را از بین بردید. از اینجا روشن است که مصنف تصریح می کند که تمایز علوم به تمایز موضوعاتشان است می گوید اگر موضوع را مشترک کنی آن علم جزئی از بین می رود باید این موضوع را با آن موضوع متفاوت کرد تا این، علم جزئی پیدا کند و آن دیگری هم علم جزئی دیگر پیدا کند.

نکته: علم کلی علمی است که در یک موضع کلی بحث می کند ولی گاهی به یک حیثیت بحث می کند گاهی به تمام حیثیت بحث می کند. علمِ کلیِ رایج در یک موضوعِ کلی بحث می کند به یک حیثیت. اگر همه موضوعات را در یکدیگر مخلوط کردید یک موضوعِ کلی پیدا می کنید که علم کلی شما از این موضوع کلی به تمام حیثیات بحث می کند. در هر دو حال علم، کلی است یعنی موضوعش کلی است ولی در صورتی که بخواهید فلسفه درست کنید می گویید علم کلی از موضوع کلی به حیثیت خاصی بحث می کند و اگر بخواهید علم مخلوط درست کنید می گویید علم کلی که درباره موضوع کلی به تمام حیثیات بحث می کند.

به عبارت دیگر در فلسفه، علم کلی داریم که درباره موضوع کلی به حیثیت خاص بحث می کند اما در علم مخلوط، علم کلی داریم که درباره موضوعِ کلی به تمام حیثیات بحث می کند. توجه کنید در سطر ۱۵ گفت علم یا جزئی است یا کلی است و مرادش از کلی همان فلسفه بود که در یک موضوع کلی به حیثیت خاص بحث می کرد اما در اینجا که می گوید «دخل کل علم فی کل علم» که هر علمی در علم دیگر داخل می شود و یک علم کلی درست می شود منظورش این است که یک موضوع عام با تمام حیثیات لحاظ می شود که همه با هم مخلوطند.

ص: ۳۲۸

ترجمه: علم جزئی، علم کلی می شود «مراد از علم کلی یعنی علمی که مخلوط است» و علوم جزئیه از هم جدا نمی شوند «در حالی که باید علوم جزئیه از هم جدا شوند برای جدا شدنشان باید موضوع های جدا فرض کنید» و علوم تباین نمی شوند «یعنی موضوعشان مشترک می شود یا موضوعشان ما به الاشتراکِ کامل پیدا می کند ولی ما می بینیم علوم متباین اند یعنی تالی باطل است پس معلوم می شود که موضوعاتشان جزئی اند و با هم تفاوت دارند.

نکته: مراد از علم کلی که گفته می شود این است که با مقایسه این علوم جزئی، کلی است نه اینکه مراد از کلی این باشد که همه علوم در آن هست.

«مثال هذا ان علم الحساب جُعِل علما علی حده لانه جعل له موضوع علی حده و هو العدد»

علم حساب از علم هندسه یا سایر علوم، جدا شده است زیرا برایش موضوع علی حده قرار داده شده که آن، عدد است دقت شود که مصنف، تمام جدایی ها را به موضوع مربوط می کند روشن است که تمایز علوم را می خواهد به تمایز موضوعات بداند ولو به این مطلب تصریح نمی کند ولی این مطلب را می فهماند که تمایز علوم به تمایز موضوعاتش است.

«فینظر صاحبه فیما یعرض للعدد من جهه ما هو عدد»

«صاحبه»: یعنی صاحب الحساب که مراد دانشمندِ علم حساب است صاحب این حساب در عرض ذاتی نظر و فکر و تامل و بحث می کند در آن عوارضی که عارض عدد می شود از جهت عدد یعنی بلاواسطه اعم و بلاواسطه اخص که همان عرض ذاتی است.

ص: ۳۲۹

«فلو كان الحاسب ينظر فی العدد ایضا من جهه ما هو كم»

«ایضا» قید «ینظر» است یعنی همانطور كه در فرض قبل نظر در عدد كرد در این فرض هم نظر به عدد می كند ولی از حجت كمّ اما در فرض قبل نظر در عدد كرد از جهت اینكه عدد است.

مصنف از اینجا بحث عرض می كند و می گوید اگر شخصی كه علم حساب را می داند در حساب و مقدار بحث كند لازمه اش این است كه علم حساب و هندسه یكی شود.

حاسب اگر بخواهد در عدد بحث كند اما خود عدد و خصوصیت عدد در آن مطرح نباشد بلكه كمّ مطرح باشد «كمّ، شامل مقدار هم می شود همانطور كه شامل عدد می شود» در اینصورت لازم می آید كه این شخص كه حاسب است یعنی دانشمند علم حساب است هم درباره حساب بحث كند هم در مورد هندسه بحث كند در اینصورت لازم می آید كه علم حساب و هندسه یك علم شود چون موضوع، كمّ شد.

«او كان الناظر فی الهندسه ینظر فی المقدار من جهه ما هو كم»

در هندسه، موضوع مقدار است حال اگر مهندس، در هندسه بحث كند اما نه از جهت مقدار بلكه از جهت كمّ بحث كند موضوع، عام می شود.

«لكان الموضوع لهما الكم لا العدد و المقدار»

موضوع برای هر دو «یعنی هم برای مهندس و هم برای حاسب» كمّ می شود نه اینكه موضوع، عدد شود چنانچه برای حاسب بود و نه موضوع، مقدار شود چنانچه برای مهندس بود. در اینصورت این دو علم، یكی می شوند.

ص: ۳۳۰

نکته: سعی مصنف بر این است که دو تا شدنِ یک علم جزئی را نفی کند و مخلوط شدن علوم را هم نفی کند. هیچکدام را می خواهد اجازه ندهد.

«و ان کان ینظر فی العدد من جهه ما هو فی مقدار ما او ذو مقدار»

در نسخه کتاب آمده «فی مقدار ما» این لفظ «فی» نباید باشد در نسخه خطی وجود ندارد.

گفتیم اگر در حساب به جای عدد، کمّ را مطرح کند در اینصورت علمش با علم هندسه هر دو یک علم می شوند حال اگر کار دیگری کرد یعنی به جای عدد، مقدار گذاشت و کمّ را نیاورد که شامل مقدار شود. یعنی گفت به عدد نگاه می کنم «چون عدد، یک نوعِ مقدار است» به حیث اینکه مقدار است در اینصورت علم حساب تبدیل به علم هندسه می شود.

در حالت قبلی که به جای عدد، کمّ قرار می داد علم حساب، شامل هندسه هم می شد.

ترجمه: اگر به عدد نگاه می کند از این حیث که عدد یک نوعِ مقدار است و لو مقدار منفصل است. یا ذو مقدار است «چیزی که دارای مقدار است».

هندسه درباره مقدار بحث می کند. درباره ذو مقدار هم بحث می کند اما به اعتبار مقدارش بحث می کند نه به اعتبار جسمیتش.

«فیکون نظره فی عارض للمقدار من حیث هو مقدار»

ضمیر «نظره» به «حساب» بر می گردد.

نظرِ حساب در عارضِ مقدار از حیث مقدار است در اینصورت علم حسابش علم هندسه می شود.

ص: ۳۳۱

در صورتی که موضوعِ عرض یا خود عرض تعمیم داده شود آن علم از جزئی بودن در می آید/ در هر علمی باید از عوارض ذاتی آن علم بحث شود/ تمایز علوم به چه چیزی است/ بیان عرض ذاتی بودن/ فصل اول/مقاله دوم/ برهان شفا ۹۳/۰۹/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: در صورتی که موضوعِ عرض یا خود عرض تعمیم داده شود آن علم از جزئی بودن در می آید/ در هر علمی باید از عوارض ذاتی آن علم بحث شود/ تمایز علوم به چه چیزی است/ بیان عرض ذاتی بودن/ فصل اول/مقاله دوم/ برهان شفا.

«و اذا کان له ایضا حین ینظر فی المقدار من جهه ماهو عدد ان ینظر فیما یعرض للعدد من حیث هو عدد کان العلمان قد صارا علما واحدا»(۱)

بحث در ذاتی بود ذاتی را به دو قسم تقسیم کردیم که یکی عرض ذاتی شد سپس بحث را در عرض ذاتی ادامه دادیم و گفتیم در هر علمی باید از عوارض ذاتی موضوع بحث شود و بحث از عرض غریب، بحث تمامی نیست و جزء علم به حساب نمی آید. حال برای توضیح مطلب می گوییم اگر از عرض غریب موضوع بحث کردیم لازم می آید که علوم ما در یکدیگر تداخل کنند و ما علم جزئی خاصی نداشته باشیم. اگر بخواهیم بحث از اعراض را وسیع بدانیم و هم از اعراض ذاتی بحث کنیم و هم از عرض غریب بحث کنیم لازم می آید که علم جزئی نداشته باشیم بلکه این علم جزئی با علم جزئی دیگر خلط شود و یک علم کلّی تر درست شود. برای اینکه علم جزئی داشته باشیم باید مقید بود به اینکه از عرض ذاتی بحث کرد. بعد از اینکه این مطلب را بیان کردند وارد مثال شدند و چند مثال ذکر کردند:

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا،ج۹،ص۱۳۲،س۲۳،ط ذوی القربی.

مثال اول: مثال به علم حساب زد که موضوعش عدد است. گفتند شخص باید از عوارض ذاتی عدد بحث کند تا علمی که در آن بحث می کند علم حساب شود در هندسه هم باید از عرض ذاتی مقدار بحث کند تا علمش علم هندسه شود. سپس فرمودند اگر کسی موضوع را در حساب، عدد قرار ندهند و موضوع را در هندسه، مقدار قرار ندهد بلکه موضوع را عام بگیرد یعنی عبارت از کمّ بگیرد در این صورت، دو علم، یک علم می شوند یعنی علم حساب و علم هندسه یکی می شوند و علم جزئی به نام حساب و علم جزئی به نام هندسه نداریم. چون از عرض ذاتی عدد و مقدار بحث نمی شود بلکه از عرض ذاتی کمّ بحث می شود اگر چه ممکن است مباحث علم حساب و هندسه هر دو آورده شود ولی به عنوان عرض ذاتی کمّ آورده می شود نه به عنوان عرض ذاتی عدد یا مقدار، پس دو علم، یک علم می شود یعنی علم حساب و علم هندسه جامع بینهما می شود در اینصورت علم هندسه و علم حساب به طور جدا نداریم حال می خواهد این مطلب را دوباره تاکید کند البته مثال دیگری هم زد و گفت اگر عدد را به عنوان مقدار ببینید حساب تبدیل به هندسه می شود که به این مثال کاری نداریم. الان می خواهیم بیان کنیم موضوع حساب و هندسه را عوض کنید و یک موضوع عام قرار دهد. موضوع حساب، عدد بود و

موضوع هندسه مقدار بود نه عدد و نه مقدار را مطرح کنید بلکه امری که عام از هر دو می باشد که کمّ است را بیاورید. در این صورت علم حساب و هندسه از بین می رود و در یکدیگر ادغام می شدند و علم کلی تر می شدند. حال اگر کار دیگری هم شود همین وضع پیش می آید که اول بحث امروز است. و آن کار این است که شخصی که در مقدار بحث می کند مقدار را می تواند با عدد تبیین کند چون می توان مقدار را با عدد تبیین کرد. مثلا مساحت یک مربع را می توان با عدد تعیین کرد و گفت ۲۰ متر مربع است. عدد ۲۰، عدد است، بله یک وقت تبیین عددی می کنید که این اشکال ندارد اما یک وقت در مقدار بحث می کنید به حیث اینکه ۲۰ است در این صورت بر روی عدد ۲۰ بحث می شود در اینجا علم حساب و هندسه باز هم با یکدیگر ادغام می شوند. با اینکه موضوع که همان مقدار است عوض نشده است. ولی به مقدار علاوه بر مقدار بودن، حیثیت عددی هم داده شد. دراینصورت مباحثی که به عنوان عرض ذاتی مطرح می شود هم عرض ذاتی برای مقدار می شود هم عرض ذاتی می شود برای آن حیث عددی که به مقدار داده شد. باز هم دو علم با یکدیگر مخلوط می شوند و ادغام می گردند و یک علم می شوند برای اینکه این وضع پیش نیاید باید در هندسه از هندسه ی خالص بحث کرد و در حساب هم از حساب خالص بحث کرد. نباید در هندسه بحث عدد را مطرح کنید مگر به عنوان اینکه مطلب، توضیح داده شود چون عدد، مطلب را روشن تر می کند ولی حیث عددی نباید داخل در بحث باشد به عنوان جزء علم، بلکه به عنوان مثال و وضوح مطلب اشکال ندارد. در تحریر اقلیدس مقاله دهم، همه بحثها بحث مقداری است ولی کسانی که در کلاس حضور داشتند دیدند که ما تمام بحثها را عددی کردیم. یعنی تبیین عددی هم داشتیم. آن تبیین های عددی فقط همانطور که الان اشاره می کنیم تبیین بود یعنی می خواستیم این مطلب را با عدد هم بیان کنیم تا بهتر فهمیده شود و الا اصلا احتیاج به عدد نداشتیم و بحث ما به حیث عددی نبود بلکه به حیث مقداری بود زیرا خط و سطح مطرح می شد و توضیح داده می شد ولی چون مساله، مشکل بود گفتیم از عدد هم استفاده شود و مطالب را تبیین عددی کنیم و در بعضی از مقالات دیگر هم این کار را کردیم. با اینکه مرحوم خواجه خط کشیده بود و مسائل را بر روی خط پیاده کرده بود ولی ما آن خطوط را با عدد تبیین کردیم. در مقاله ۷ و ۸ و ۹ تقریبا عدد، زیاد به کار می آمد. این کار اشکالی نداشت و هندسه را تبدیل به حساب نکرد و آن را عام نکرد چون برای تبیین بود اما اگر این حیث را در علم، در نظر داشتیم یعنی با توجه به این حیث، قضایا و قواعدی را مطرح می کردیم در این صورت علم حساب و هندسه یکی می شد و مسائل حساب داخل هندسه می شد و علم هندسه، مجموعه ای از مسائل حساب و مسائل هندسه می شد و نتیجه این می شد که این دو علم یکی شوند پس وظیفه ما این است که در هر علمی از عرض ذاتی موضوع همان علم بحث شود و حیث های دیگر لحاظ نشوند و الا علم از جزئی بودن در می آید و ممکن است جزئی دیگری درست شود.

توضیح عبارت

«و اذا کان له ایضا حین ینظر فی المقدار من جهه ما هو عدد ان ینظر فیما یعرض للعدد من حیث هو عدد»

«له»: یعنی برای انسانی که عالم به حساب یا هندسه می شود.

انسانی که عالم به حساب یا هندسه می شود وقتی که نظر در مقدار می کند «یعنی علم هندسه می خواند و علم هندسه می نویسد» ولی از جهت اینکه مقدار را به عدد تبیین می کند «نه اینکه مقدار را خالصاً ملاحظه کند بلکه مقدار را ملاحظه می کند و با عدد هم آن را تبیین می کند مثلا می گوید این مربع، ۲۰ سانتیمتر مربع است که با ۲۰ تبیین می کند» در این هنگام حق داشته باشد که مسائل را هم که عارض عدد هستند در این علم بیاورد یعنی علمی که عبارت از هندسه است مشتمل بر مسائل حساب شود که در این صورت علم هندسه و حساب با هم می شوند»

«من جهه ما هو عدد» نظر در مقدار می کند و مقدار را با عدد تبیین می کند در آن هنگام اگر حق داشته باشد که در احکام عدد نظر کند به حیث اینکه عددند در این صورت مسائلی را که مربوط به عدد است و باید در حساب مطرح بشود در هندسه طرح می کند و از عدد فقط به عنوان یک مبیِّن استفاده نکرده بلکه احکام عدد و مسائل مربوط به عدد را هم اجرا کرده است در اینصورت لازمه اش این است که علمی که فقط باید قضایا و قواعد هندسی را مطرح کند الان قضایا و قواعد حسابی را هم بیان می کند.

ص: ۳۳۴

«کان العلمان قد صارا علما واحدا»

هر دو علم یعنی علم هندسه و علم حساب یک علم می شوند و آن علم جزئی از بین می رود و علمی که کلی تر است درست می شود.

نکته: بحث در فلسفه که از ماهیات باشد ماهیات به لحاظ وجودی که دارند مورد بحث قرار می گیرند چه وجود ذهنی چه وجود خارجی باشد پس چون به حیث وجود مورد بحث قرار می گیرند اشکال ندارد اما اگر از حیث ماهیت بحث شود مثلا گفته شود این ماهیت، ماهیت انسان است و ماهیت انسان این خصوصیت دارد که دارای کتابت و ضحک و ... است در این صورت، بحث فلسفی نمی شود. اما اگر ماهیت را به عنوان وجودش بحث کند مثلا ماهیت آیا موجود است یا موجود نیست؟ اگر موجود است با وجود چه رابطه ای دارد؟ اینها بحثهایی مربوط به وجود ماهیت است در این صورت از موضوع فلسفه خارج نشدید. حتی اگر از عدم هم بحث کنید ولی به لحاظ وجود بحث کنید باز هم از موضوع فلسفه خارج نشدید اما اگر در عدم از لحاظ وجود بحث نشود داخل در موضوع فلسفه نیست.

«و کذلک ان کان هذا ینظر فی المقدار من جهه ما یقارن مبدأ حرکه فیکون له ان ینظر فی الشیء من جهه له مبدأ حرکه نعلم بتمیز علم من علم»

مثال دوم: مصنف مثال دیگری می زند. شاید مطلب، مشکل بوده مثال دیگری می زند یا به خاطر اینکه ذهن ما را بیشتر قانع به این مطالب کند مثال های متعدد می زند. اگر مهندسی که درباره مقدار بحث می کند معروض مقدار را که جسم است ببیند و لحاظ کند و در این معروض هم بحث کند «مصنف تعبیر به جسم نمی کند بلکه تعبیر به مبدأ حرکت می کند که مبدأ حرکت همان جسم است یا طبیعتی است که در جسم است» یعنی مسائل مربوط به طبیعت را هم در علم هندسه بیاورد و تنها مسائل مقدار را ذکر نکند در این صورت لازم می آید که هندسه را با علم طبیعی خلط کرده باشد یعنی هندسه علم خاصی نیست و طبیعی علم خاصی نیست. این دو با هم ادغام می شوند و علم جدیدی را درست می کنند که کلی تر از هر کدام از آن دو است.

ص: ۳۳۵

«هذا»: مراد شخصی است که هندسه می خواند و یا هندسه می نویسد.

ضمیر «مایقارن» به «مقدار» بر می گردد. مراداز «مبدا حرکه» یا جسم یا طبیعت است.

«من جهه ما یقارن مبدا حرکه»: به این حیث در مقدار نظر کند که این حیث، مقارن با مبدأ حرکت است یعنی مقارن با طبیعت یا جسمی که آن طبیعت را دارد هست.

«فیکون له... »: لازمه اش این است که در شیئی که مقدار است بحث کند از این جهت که برای آن شیء، مبدئیت حرکت هم وجود دارد در این صورت علم هندسه از علم طبیعی جدا نمی شود و در نتیجه علم جزئی به نام علم طبیعی و علم جزئی دیگر به نام علم هندسه نداریم.

«او کان صاحب العدد ینظر فی العدد من جهه ما هو موجوده کان له ان ینظر فیما یعرض للموجود من حیث هو موجود فکان الحساب لا یفارق الفلسفه الاولی»

مثال سوم: اگر کسی که علم حساب می خواند یا علم حساب می نویسد موضوع علمش عدد است حال اگر عدد را از جهتِ «ما هو موجود» ملاحظه کند و احکام وجود عدد را در کتاب حسابش بیاورد در اینصورت علم حساب به علاوه فلسفه اُولی می شود و حسابِ خالص نیست. یعنی باز هم آن علم جزئی که عبارت از حساب است از دست می رود.

«صاحب العدد»: یعنی کسی که عالم به علم حساب است که در موضوعی که عبارت از عدد می باشد بحث می کند.

ص: ۳۳۶

«ینظر فی العدد...»: اگر صاحب عدد نظر در عدد کند از این جهت که عدد، موجود است «یعنی حیث وجود عدد را هم ملاحظه کند و احکام عدد را که می گوید احکام وجود را هم بگوید».

«کان له ان ینظر...» برای شخصِ محاسب این حق است که نظر کند در عوارض موجود از حیث اینکه موجود است و موجود من حیث هو موجود، موضوع فلسفه اُولی است. پس لازمه این کار است که از فلسفه اُولی هم بحث کند.

«فکان الحساب...»: حساب از فلسفه اُولی جدا نمی شود بلکه این دو با هم ادغام می شوند و علم جدیدی می شود.

پس اگر بخواهیم علم جزئی را محفوظ نگه داریم باید از عوارض ذاتیه همان موضوع بحث شود و در موضوع، تعمیمی قائل نشویم و عوارض ذاتی چیز دیگر را نیاوریم تا علم جزئی، متکوّن شود و محفوظ بماند.

نکته: در الهیات اعم از مطلق موجود بحث می شود ولی در الهیات خاص از وجود خاص بحث می شود. ولی همه بحث ها سبقه وجودی دارد اگر از سبقه ی وجودی در بیاید از فلسفه در آمده است.

نکته: علم النفس از مسائل علم طبیعی است طبق نظر مشا، و جزء علم الهی نیست یعنی در موضوع طبیعت است و موضوع طبیعت، جسم و متعلقات جسم است. نفس هم از متعلقات جسم است. بله مرحوم صدرا در نفس، بحث وجودی دارد و آن را جزء فلسفه الهی قرار می دهد اما مشاء جزء فلسفه طبیعی قرار می دهد.

ص: ۳۳۷

«فکذلک اذا کان موضوع صناعه ما جزئیه و لتکن الطب امراً»

جواب «اذا» در سطر ۱۰ می آید که می گوید «لکان الطب هو عین علم الطبیعی الکلی».

«فکذلک»: می خواهد بحث دیگری را شروع کند که در آن بحث، علم ما علم جزئی نمی شود. تا الان بحثش این بود که در موضوع تصرف شود موضوع علم را تعمیم بدهد و حیثیت جدیدی برای آن درست کند که این حیثیت در علم دیگر باید مطرح شود و ما در همین علم آن حیثیت را بیاوریم و مسائل و قواعدش را ذکر کنیم.

آن بحثی که مصنف الان واردش می شود این است که ما در عوارض ذاتی موضوع، تعمیمی ایجاد کنیم یعنی عارض ذاتی موضوع چیزی است که بدون واسطه عام یا بدون واسطه خاص بر موضوع حمل شود. حال اعراضی را که با واسطه عام بر این موضوع حمل می شوند یا با واسطه خاص بر این موضوع حمل می شوند را داخل در بحث کنیم مثلا ما در بدن انسان می خواهیم بحث کنیم که علم طب است. فقط عوارض ذاتی بدن انسان را نگوییم بلکه عوارضی را که به توسط امر اعم می آید یا به توسط امر اخص می آید را ضمیمه کنیم مثلا در علم طب از صحت بحث می شود که عارض ذاتی بدن انسان است حال در علم طب از سواد و بیاض هم بحث کنیم چون سواد و بیاض، ذاتی جسمی است که به نحو خاصی مرکب شده باشد. بدن ما جسمی است که به نحو خاصی مرکب شده است.

ص: ۳۳۸

عارض جسم مرکب را که لون است. برای انسان بیاوریم. این عارض به توسط آن جسم که عام است به انسان نسبت داده می شود و انسان این عارض را به توسط امر اعم می گیرد. در اینصورت عرض، عرض غریب می شود. یا گاهی از اوقات ممکن است در مورد حرکت انسان بحث شود در این صورت حرکت، عارض جسم است نه اینکه عارض جسم مرکب خاصی باشد. یعی به توسط جسم به انسان نسبت داده می شود پس عارضی است که به واسطه اعم می باشد لذا عارض غریب می شود. حال اگر ما این کار را بکنیم و در عارض تصرف کنیم نه در موضوع، موضوع همان انسان باشد و تعمیم داده نشود ولی عارض را تعمیم بدهیم که هم عوارض ذاتی بدن انسان آورده شود هم عوارضی که به توسط عام بر بدن انسان عارض می شود آورده شود مثلاـ از حرکت بحث شود یا به قول مصنف از لون بحث شود که اینها با انسان مرتبط اند و لو عارض ذاتی نیست ولی عارض غریب است مصنف می گوید در این صورت علم را توسعه دادید چون علمِ مورد نظر، علم طب بود و دوباره عرض ذاتی بدن انسان صحبت می کرد حال در مورد حرکت هم بحث شد یعنی علم طبیعی را هم داخل کرد. چون در حرکت و لون که مربوط به علم طبیعی است بحث شد. پس در واقع علم طب را عام کردیم و علم طبیعی شد حال که علم طبیعی شد تمام شاخه های طبیعی را می توان در آنجا آورد یعنی کشاورزی و دامپزشکی همه داخل این علم می شوند و یک علم جزئی به نام طب ندارید بلکه یک علم کلی تر پیدا می کنید. برای اینکه این مشکل پیش نیاید باید تحفظ بر عرض ذاتی موضوع کنید و عرضِ لامرٍ اعم را در بحث نیاورید مصنف تعبیر به «کذلک» کرد به خاطر اینکه از یک مطلب به مطلب دیگر می رود و لو نتیجه هر دو مطلب یکی است چون مطلب قبلی این بود که موضوعِ عرضی را تعمیم ندهید. مطلب فعلی این است که خود عرضی را تعمیم ندهید. اگر موضوع عرض تعمیم داده شود آن علم از علم جزئی بودن در می آید اگر خود عرض هم تعمیم داده شود آن علم از علم جزئی بودن در می آید و یک علم کلی درست می شود.

توجه کردید که مصنف در اینجا علم طب را به عنوان مثال بیان می کند موضوع علم طب بدن انسان است که جسم خاص می باشد نه مطلق جسم. بعداً که بحث را مطرح کرد می گوید ما در مورد صحت و مرض که عرض ذاتی بدن است بحث می کنیم اگر بخواهیم از سواد و بیاض در انسان یعنی از لون انسان بحث می شود یا از حرکت و سکون در انسان بحث شود نیاز به واسطه اعم دارد و واسطه ی اعم، عرض را عرض غریب می کند. چنین عرض غریبی نمی تواند مورد بحث در علم طب شود یعنی در علم جزئی نمی تواند بحث شود بله اگر علم طب را عام کردید که علم طبیعی شد می توان از اعراضی که نسبت به جسم، ذاتی اند ولی نسبت به انسان غریب اند در علم طبیعی بحث شود.

ترجمه: فرض کن موضوع صناعت، جزئی بود.

توضیح عبارت: ضمیر «لتکن» به «صناعه» بر می گردد. و «امراً» خبر «کان» است.

ترجمه: اگر موضوع صناعتی که جزئی است مثلا فرض کن امری باشد، فرض کن بدن انسان باشد.

نکته: علم طب از صنایع برهانی است و شعبه ای از طبیعیات است. طبیعیات، برهانی است علم طب هم برهانی است ولی برهانی است که از تجربه استفاده می کند اشکالی هم ندارد که مقدمات برهان، تجربی باشد یکی از ۶ مقدمه برهان، تجربه است. مثلا فرض کنید شخصی تب دارد و شیر گاو دادیم و خورد تب او قطع شد. این مثال را مرحوم سید محمد باقر صدر می زند. سپس شخص دیگری تب پیدا کرد و شیر به او دادیم خوب شد و هکذا نفر سومی و چهارمی. سپس کبرای کلی بدست می آید که شیر گاو اگر به این صورت باشد و خورده شود تب بر است. گفته می شود «هذا محموم» و «کل محموم یفیده اللبن»، «فهذا یفیده اللبن». این کبری، استقرا نیست بلکه تجربه است اگر تجربه باشد مفید یقین است و اُسِ منطقی برای همین نوشته شده که این تجربه است یا استقرا است. پس اگر توانستید علت را بدست آورید و لو اسم علت را ندانستید مثلا فقط می دانید عاملی در این شیر است که تب را می برد در این صورت کافی است که گفته شود عاملی در شیر است که تب را می برد و کبرای کلی تشکیل داده می شود. اگر استقرا به تجربه بر گشت «که گفتیم با کشف علت، استقرا به تجربه بر می گردد» کافی است. علم طب همین است و می گوید که تجربه کردم و این کبرای کلی را بدست آوردم لذا می توان در یک قیاس این کبرای کلی را بکار برد ونتیجه گرفت. پس در علم طب هم برهان وجود دارد.

ص: ۳۴۰

«ولیکن»: به معنای فرض کن می باشد.

«و طُلِب عارض غریب لیس للانسان من جهه ما هو انسان»

و در همین علم طب که یک صنعت جزئی است عارضی طلب شود که این عارض برای انسان، عارض غریب است و عرض ذاتی نیست. یعنی برای انسان حاصل نیست از جهت اینکه انسان، انسان است بلکه به جهت اینکه انسان، جسم است یا جسم مرکب است این عرض بدست آمده است که عرض را برای انسان به واسطه امر اعم ثابت می کند.

اگر چنین کاری شود در سطر ۹ بیان می کند «لکان الطب هو عین العلم الطبیعی الکلی» یعنی علم طب با علم طبیعی یکی می شود و علم جزئی به نام طب نخواهیم داشت همان علم کلی که طبیعی است می باشد.

ترجمه: و عارض غریبی طلب می شود که این عارض، عارض انسان نیست از این جهت که انسان است.

عبارت «لیس للانسان من جهه ما هو انسان» تعریف عرض غریب است آن که وراء انسان از حیث انسان است عرض ذاتی انسان است.

«مثلا کالسواد المطلق و الحرکه المطلقه»

قید «مطلق» را به خاطر این می آورد که چون مصنف می گوید همین سواد وبیاض را اگر به انسان اختصاص بدهید عرض غریب انسان نیست بلکه عرض ذاتی است و اگر در علم طب بحث شود اشکالی ندارد. مثلاـ فرض کنید که چه می شود که صورت انسانی سیاه می شود؟ این، بحث طبّی است زیرا عرض غریب انسان نیست بلکه عرض ذاتی انسان است چون سیاهی پوست انسان است نه مطلق سیاهی. بله اگر مطلق سیاهی باشد از طریق جسم وارد می شود و واسطه اعم می خورد و عرض ذاتی نیست. لذا مصنف، قید «مطلق» می آورد که حتما عرض، عرض غریب بشود. سوادِ مطلق عرض غریب برای انسان است و اگر در سواد مطلق یا در جسم مطلق بحث کنیم بحث طبیعی می شود نه بحث طبی.

ص: ۳۴۱

کلمه «المطلقه» در «الحرکه المطلقه» هم به همین معنا است که در «السواد المطلق» گفته شد یعنی باید قید زده نشود چون اگر قید زده شود و عرض را خاص کنید عرض ذاتی انسان می شود. مثلا ماشی را قید می زدیم و عرض ذاتی انسان می شد در حالی که قبلا به واسطه امر اعم یعنی حیوان عارض می شد و عرض غریب بود.

«فان السواد للانسان من جهه ما هو جسم مرکب ترکیبا ما»

شما گفتید عرض غریب آن است که «لیس للانسان من جهه ما هو انسان» باشد آیا سواد و حرکت هم اینگونه است که «لیس للانسان من جهه ماهو انسان» است؟ مصنف می فرماید بله چون سواد برای انسان به خاطر انسانیتش نیست بلکه از این جهت که انسان، جسمی است که به نحو خاصی ترکیب شده لذا لون پیدا کرده که لون خاصیتِ آن جسم مرکب به نحو خاص است نه اینکه خاصیت انسان باشد. اگر به انسان هم داده می شود به خاطر این است که انسان هم جسم مرکب است.

چرا می گوید رنگ از خاصیت جسم مرکب است آن هم « ترکیبا ما» می گوید؟ مصنف می گوید در اجسام عنصری که خالص اند رنگی نیست آب و هوا و خاک و آتش رنگ ندارند و شفاف می باشند. حال اعتراض نکنید این آبهایی که ما می بینیم رنگ دارد چون اینها آب خالص نیستند. یا زمینی که ما می بینیم رنگ دارد چون اینها زمین خالص نیستند. در خاک چیزهایی دیگری است. می گویند اگر به مرکز زمین بروی و خاکِ مرکز زمین را بردارید شفاف است. هیچ کسی نمی تواند به مرکز زمین برود لذا خیالشان راحت است و کسی نمیتواند آنها را رد کند. پس عناصر بسیطه هیچکدام رنگ ندارند لذا جسم باید مرکب باشد تا رنگ داشته باشد ولی به صرف ترکیب اکتفا نمی کند بلکه تعبیر به «ترکیبا ما» می کند یعنی یک نوع ترکیب خاصی باید داشته باشد و الا ممکن است بعضی جسم ها مرکب باشند و رنگ را ظاهر نکنند مثل بخار که مرکب از اجزاء آب و اجزاء هوا است. پس هر ترکیبی برای ظاهر کردن سنگ کافی نیست لذا رنگ از خصوصیات جسم نیست از خصوصیات جسم مرکب هم نیست از خصوصیات جسم مرکبی است که ترکیب خاص داشته باشد ولی در هر صورت این چنین جسمی اعم از انسان است. اگر بخواهید رنگ را به انسان نسبت بدهید باید به توسط این جسم نسبت بدهید و این بواسطه اعم می شود و اگر به واسطه اعم شد عرض را عرض غریب می کند و عرض ذاتی نیست.

ترجمه: سواد برای انسان از جهت این است که هم جسم است و هم مرکب است و هم ترکیب خاص دارد.

«والحرکه له من جهه ما هو جسم طبیعی»

حرکت را هم اگر بخواهید عرض برای انسان بگیرید عرض غریب است چون حرکت برای انسان هست ولی از این جهت که جسم طبیعی است و کاری به مرکب و غیر مرکب ندارد. این جسم، اعم از جسم قبلی است چون جسم قبلی که واسطه برای رنگ شد اخص بود از آن جسمی که واسطه برای ثبوت حرکت می شود.

«و کان له ان ینظر فیما یعرض للجسم المرکب من حیث هو جسم مرکب او من حیث هو جسم»

عبارت «کان له» عطف بر «طُلِب» می شود یعنی اگر موضوع اینچنینی داشتیم و عارض غریبش طلب شد و شخصی که با علم طب سر و کار دارد حق داشت که به این عرض بپردازد.

ترجمه: می باشد برای انسانی که طبیب است که نظر کند در آنچه عارض جسم مرکب می شود از این جهت که جسم مرکب است یا از این جهت که جسم است «آن که بر جسم مرکب حمل می شود از حیث جسم مرکب، رنگ بود و آن که بر جسم وارد می شد بدون اینکه جسم، مرکب باشد حرکت بود».

«لکان الطب هو عین العلم الطبیعی الکلی و لم یکن علما جزئیا»

اگر طبیبی عارض غریب را طلب کند حق بحث کردن از عارض غریب در طب را داشته باشد طب، علم جزئی نیست بلکه علم طبیعی می شود که یکی از علوم کلیه است. و علم طب، علم جزئی نمی شود. علاوه بر اینکه علم جزئی نمی شود هرج و مرج لازم می آید و هر علمی در علم دیگر داخل می شود وقتی علم طب، علم طبیعی شد تمام شاخه های طبیعی را می توان جزء طب قرار داد یکی از شاخه های طبیعی، بیطره «یعنی دامپزشکی» است و یکی فلاحت «یعنی کشاورزی» است و این دو جزء علم طب می شوند.

«فکان یکون ایضا بیطره و فلاحه»

لازمه اش این است که طب، بیطره و فلاحت هم باشد.

«اذ کان یکون کل واحد منهما العلم الطبیعی»

زیرا هر یک از بیطره و فلاحت جزء علم طبیعی است و بنا شد که طب هم جزء علم طبیعی شود پس همه اینها جزء طب می شوند و طب می تواند در همه اینها بحث کند در حالی که اینگونه نیست.

«و یتحیر فیه الفهم»

مصنف بیان می کند اگر هرج و مرج پیش بیاید فهم در علم طب متحیر می شود چون این مباحث چه ربطی به علم طب دارد.

این عبارت مطلب دیگری است و بیان می کند که اگر سواد را خاص کنید از حالت عرض غریب بودن بیرون می آید و عرض ذاتی می شود اما چگونه آن را خاص کنید؟ مصنف می گوید با اضافه و نسبت خاص نکن بلکه طوری خاص کن که با نسبت، خاص بشود که در جلسه بعد بیان می شود.

ادامه بحث اینکه اگر موضوعِ عرض یا خود عرض تعمیم داده شود آن علم از جزئی بودن در می آیـد / در هرعلمی باید از عوارض ذاتی آن علم بحث شود / تمایز علوم به چه چیزی است / بیان عرض ذاتی بودن/ فصل اول/مقاله دوم/ برهان شفا ۹۳/۰۹/۱۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه بحث اینکه اگر موضوعِ عرض یا خود عرض تعمیم داده شود آن علم از جزئی بودن در می آید / در هرعلمی باید از عوارض ذاتی آن علم بحث شود / تمایز علوم به چه چیزی است / بیان عرض ذاتی بودن/ فصل اول/مقاله دوم/ برهان شفا.

ص: ۳۴۴

«الا ان یجعل السواد سوادا مخصصا بالانسان لیس ان یجعله سوادا لانسان»(۱)

بحث در این بود که در براهین، محمولات باید ذاتی موضوعات باشند و اگر ذاتی مقوم نبودند عرض ذاتی باشد. سپس به مناسبت وارد موضوعات علوم شدیم و گفتیم در علوم هم باید محمولات، عارض ذاتی موضوع علم باشند. اگر ما عرض ذاتی بودن محمولات را رعایت کنیم اولا علم جزئی پیدا می شود و این چنین نیست که علوم فقط همان علوم کلیه باشند ثانیا این علوم جزئیه با هم خلط نمی شوند. سپس مثالهایی زده شد که در آن مثالها خلط علوم واقع می شد یا تبدیل شده علوم جزئی به علوم کلی حاصل می شد. آخرین مثالی که شروع کرده بودیم این بود که یک صفت جزئی مثل طب را در نظر می گیریم می بینیم موضوعش بدن انسان است ما موظف هستیم که در این علم از عوارض ذاتی این بدن بحث کنیم چون موضوع، عبارت

از بدن است پس باید از همین موضوع بحث شود. اگر در علم طب از عرض ذاتی جسم مرکب که سواد است بحث کنیم یا از عرض ذاتی جسم بحث کنیم که حرکت است در این دو صورت، بحث ما بحث از اعراض غریبه می شود اگرچه نسبت به جسم، حرکت عرض ذاتی است و لون نسبت به جسم مرکب، عرض ذاتی است ولی نسبت به انسان یا بدن انسان که موضوع علم طب است لون و حرکت، عرض غریب می شوند چون با واسطه اعم به انسان نسبت داده می شوند حال اگر بتوان در علم طب از اعراض غریبه بحث کرد می توان از حرکت و لون و امثال ذلک بحث کرد در این صورت علم طب، همان علم طبیعی می شود یعنی علم خاص، علم عام می شود و علم طب که جزئی بود جزئی باقی نمی ماند مگر اینکه آن عرضی را که برای انسان به واسطه اعم حاصل شده تخصیص داده شود که در این صورت آن عرض، مخصوص انسان و ذاتی انسان می شود بدون اینکه واسطه ی اعم بکار بگیرد. در این صورت می توان هم در برهان از آن عرض استفاده کرد هم در علم جزئی مثل علم طب از آن عرض استفاده کرد. این، مطلبی است که قبلاـ هم گفته شده بود که اگر عرضی عام بود و به توسط یک امر عام برای یک معروضی ثابت شده بود اگر چه این عرض برای معروضِ اولیه اش عرض ذاتی است ولی برای این معروضی که با واسطه معروض شده عرض غریب است مگر اینکه آن عرض عام را تخصیص بدهیم و با معروض خاص مطابقش کنیم در این صورت می توان گفت که عرض، عرض ذاتی می شود مثلاـ اگر ماشی را اختصاص به انسان بدهید عرض ذاتی برای انسان می شود با اینکه قبل از تخصیص، عرض ذاتی برای انسان نیست بلکه عرض ذاتی برای حیوان و عرض غریب برای انسان است. حال مصنف اشاره می کند که به چه نحوه تخصیص بدهیم. این مطلب، مطلب جدیدی است که قبلا بیان نکرده بود. قبلا گفته بود تخصیص بدهیم ولی نحوه تخصیص را نگفته بود.

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا،ج۹،ص۱۳۳،س۱۰،ط ذوی القربی.

مصنف می فرماید نحوه تخصیص نباید با اضافه باشد یعنی نسبت مشی به انسان داده نشود و گفته نشود «مشیِ انسان». چون نسبت مشی به انسان، مشی را خاص می کند ولی این کافی نیست.

این نوع خاص کردن، عرض را ذاتی نمی کند بر فرض هم اگر بخواهد ذاتی کند در برهان بکار نمی رود. ما باید به نحو دیگری خاص کنیم نه از طریق اضافه و نسبت. باید از طریقی خاص کرد تا بعدا اضافه ی خاص حاصل شود نه اینکه با اضافه کردن خاص شود. حال اگر به این صورت گفته شود «الانسان الماشی ماش بالضروره» یعنی برای انسان قید آورده شد به لفظ «ماشی». وقتی قید آورده شود صفت می شود و در صفت، نوعی نسبت است و نسبت می تواند از طریق اضافه یا از طریق صفت باشد. در این مثالی که زده شد از طریق صفت است.

نسبتی برای مشی برای انسان درست کرد و با این نسبت آن کلیتِ مشی را تبدیل به خصوصیت کرد و تبدیل به مشی انسان شد. سپس محمول که «ماشٍ بالضروره» است آورده می شود. این «ماشٍ» که می آید بر همان «الانسان الماشی» حمل می شود. و همان مشیِ انسان را بیان می کند لذا عرض ذاتی می شود. اما در مقدمات برهانی احتیاج به ضرورت است یعنی محمول باید برای موضوع به ضرورت ثابت باشد. در اینجا هم به ضرورت ثابت است ولی ضرورت، ضرورت بشرط المحمول است و ضرورت بشرط المحمول در برهان کافی نیست و الا ـ همه قضایا را می توان ضرورت بشرط المحمول درست کرد پس اگر بخواهید عرضی را که عام است از طریق نسبت دادن به موضوع خاص کنید «چه نسبت دادن به صورت اضافه باشد چه به صورت توصیف باشد «کافی نیست بلکه باید از طریق دیگری این عرض را خاص کرد».

ص: ۳۴۶

سپس همین عرض خاص را بر انسان و موضوع حمل کنید تا نسبت درست شود یعنی نسبت، بعد از حمل درست شود. یعنی ابتدا با آوردن «الماشی» انسان را خاص نکنید و الا ضرورت بشرط المحمول می شود که کافی نیست بلکه به صورت دیگری خاص کنید. مثلا بگویید «الانسان ماشٍ مستوی القامه» یعنی «ماشی» خاص شود سپس همین خاص به انسان نسبت داده شود که در اینصورت، ضرورت بشرط المحمول درست نمی کند. این، عرض ذاتی برای انسان می شود و بعد از اینکه این عرض ذاتی را حمل کردید تازه نسبت به انسان پیدا می شود. نسبت بعد از خاص کردن درست می شود یا اگر بخواهد صفت برای انسان قرار داده شود اشکال ندارد ولی با صفت قرار دادن آن را خاص نکردید. بلکه قبلا خاص کردید بعدا صفت قرار دادید.

در علوم هم اگر بخواهید بحث کنید باید از اینگونه ذاتی ها بحث کنید که اگر تخصیص خورده باشد تخصیصش با نسبت نباشد یعنی از طریق نسبت دادن به انسان نباشد و گفته نشود «مشی انسان» بلکه باید مشی طوری معنا شود که از داخل آن، «مشی انسان» در بیاید. یعنی نسبت، حاصل شود نه اینکه با نسبت خاص کنید بلکه اول خاص کنید بعدا نسبت حاصل شود. یعنی آن حالتی در عارض قرار دهید که آن حالت مخصوص انسان است و این عرض را مخصوص انسان می کند در این صورت این عرض، خاص می شود و وقتی خاص شد می توان آن را ذاتی انسان قرار داد و هم در علم از آن بحث کنید و هم در مقدمه برهان بیاورید.

ص: ۳۴۷

پس نحوه تخصیص دادن عرض عام و تبدیل کردنش به عرض ذاتی روشن شد.

توضیح عبارت

«الا ان یجعل السواد سوادا مخصصا بالانسان»

حق نداریم در علم طب از سواد بحث کنیم. حق نداریم در مقدمه برهانی سواد را محمول قرار بدهیم مگر اینکه سواد، سوادِ مخصَّصِ به انسان شود بعدا در علم طب از آن بحث شود و محمول در مقدمه برهانی قرار داده شود.

«لیس ان یجعله سوادا لانسان»

می توان عبارت را به صورت «سواد الانسان» و می توان به صورت «سواداً لانسان» خواند.

چگونه سواد را مخصَّصِ به انسان کنیم؟ نحوه تخصیص را بیان می کند و می گوید نه به این صورت که سواد را سوادِ انسان قرار بدهی که فقط با یک اضافه، مخصوص به انسان شود.

ترجمه: نحوه تخصیص به این صورت نیست که شخص قرار دهد این سواد مطلق را سواد انسان، و با این نسبتی که به انسان می دهد این سواد را خاص کند.

«بل سوادا هو بحال مع تلک الحال یکون للانسان»

«بل سوادا» یعنی «بل یجعله سوادا»

بلکه باید سواد را دارای حالتی بکند که با آن حالت برای انسان حاصل شود حال به هر نحوی که می تواند. مشی را بیان کردیم که باید مثلا مستوی القامه باشد. سواد را باید طوری بیان کند که مخصوص به انسان باشد نه اینکه اضافه به انسان کند. مثلا «نمی دانم صحیح است یا نه» بگوید سواد بشره ای که از زندگی کردن در فلان نقطه زمین بوجود می آید. این مربوط به انسان است. حیوان ممکن است در نقطه ای زندگی کند که انسان های سفید پوست زندگی می کند در عین حال سیاه باشد اما انسان اگر در این منطقه زندگی می کرد. سفید پوست بوده و اگر در فلان منطقه زندگی می کرده سیاه پوست بوده. یعنی سواد را طوری معنا کنیم که مربوط به منطقه شود مثلا سوادی که در قاره آفریقا است یعنی سواد خاص شده را بر انسان حمل کنید نه اینکه با حمل کردنش بر انسان، خاصش کنید.

ص: ۳۴۸

ترجمه: تخصیص دادن سواد به این نیست که شخصی این سواد را سواد انسان قرار دهد بلکه سواد را سوادی قرار دهد که دارای حالت و قیدی است که این سواد با این قید برای انسان است «یعنی ابتدا قید بزند بعدا آن را برای انسان کند»

نکته: شخصی که اصلا هیچ اعتمادی به قولش نیست و دروغ هایش بیشتر از راست هایش می باشد برای بنده قضیه ای نقل کرد و گفت در تهران به شخصی برخورد کردم که یک طرف صورتش سیاه بود و یک طرف سفید بود. «این بخش از حرفش دروغ نیست» در مجلسی از آن شخص سوال شد که چرا یک طرف صورتت سیاه است؟ گفت یک روز در یک بیابانی بودم که در اطراف یکی از شهرهای ایران بود که نمی خواهم اسم آن شهر را ببرم چون خود آن شخص که این حالت برایش به وجود آمده اهل همان شهر است. گفت من در بیابان می رفتم که شتری که رم کرده بود به من حمله کرد من وارد شکاف کوهی شدم تا از شتر در امان باشم وقتی وارد شدم در آن شکاف ماری وجود داشت حس کردم که بالاخره یکی از دو خطر را بپذیرم که یا داخل شکاف بروم و مار من را نیش بزند یا بیرون بمانم و شتر رم کرده من را بکشد. می دانید که شتر وقتی رم کرده باشد به سختی انتقام می گیرد و تا شخص را نکشد رها نمی کند. بالاخره وارد سوراخ شدم و مار به آرامی از کنار دیوار بیرون رفت و من را نیش نزد و شتر را نیش زد و کشت. بعدا من بیرون آمدم و مار داخل سوراخ رفت بعدا به دو مار گیر برخورد کردم آنها به من گفتند در این صحرا مار زیاد است تو آن را ندیدی. اشاره کردم که در آن سوراخ مار است اینها آن مار می گرفتند و داخل گونی گذاشتند و روی زمین کشیدند. سپس گونی پاره شد و از داخل این گونی یک مار بیرون آمد این دو نفر، مارگیر بودند چون مار بزرگی گرفته بودند ولی نمی توانستند آن را بلند کنند روی زمین می کشیدند و گونی پاره شد و مار بیرون آمد و حمله کرد این مارگیرها را کشت سپس به سراغ من آمد. من در حق این مار کار بدی کرده بودم حتما متوجه هم شده بود سپس به سمت من آمد ولی من را نیش نزد و آب دهان به صورت می انداخت و صورت من از آن وقت سیاه شد.

ص: ۳۴۹

در هر صورت این سیاهی که در صورت این شخص بود یک نوع مریضی به حساب می آید که اگر مخصوص به انسان شود می توان در علم طب از آن بحث کرد و گفت اگر ماری آب دهان بر بدن انسان انداخت چنین مرضی تولید می شود و مداوا کردنش به این صورت است.

«حتی لایکونَ تخصیصُ نسبه فقط»

به این صورت نباشد که فقط از طریق نسبت، تخصیصی حاصل شود

«بل تخصیص لامر خاص لذلک الخاص تخصصت النسبه»

این سواد را به خاطر امر خاصی تخصیص بدهد و دایره اش را خاص کند که به خاطر این سواد، خاص شده نسبت خاص به انسان پیدا کرده باشد یعنی اگر آن خصوصیت برای سواد پیش نمی آمد این سواد را نمی شد به انسان نسبت داد ولی چون آن خصوصیت پیش آمده این سواد را به انسان نسبت می دهیم.

«فبین ان الاعراض الغریبه لاینظر فیها فی علم من البرهانیات»

این عبارت، تفریع بر مطالب قبل است و تفریع بر مطلب اخیر نیست

حال که معلوم شد باید ما از اعراض ذاتی بحث کنیم چه در برهان چه در علوم، روشن شد که در علوم برهانی «که فلسفه و ریاضی و طبیعی و منطق هستند» حق نداریم از اعراض غریبه موضوع بحث کنیم.

ترجمه: روشن شد که در هیچ علمی از برهانیات، در اعراض غریبه نظر و تفکر و بحث نمی شود «فقط از اعراض ذاتی باید بحث شود. علتش این است که اگر بخواهیم از اعراض غریبه بحث کنیم هم علوم جزئیه با هم مخلوط می شوند هم ممکن است یک علم جزئی داخل در یک علم کلی شود و آن علم جزئی، محو شود.

ص: ۳۵۰

نکته: اگر عرض ذاتی نباشند نمی توانند علل باشند و در نتیجه نمی توانند برهان «لمّ» بسازند ولی برهان «انّ» می توانند بسازند. پس علت بودن مهم نیست آنچه که مهم است عرض ذاتی بودن است. بله اگر بخواهیم برهان «لمّ» بسازیم علت بودن هم مهم می شود. حد وسط هم باید عرض ذاتی باشد هم باید علت برای ثبوت اکبر برای اصغر باشد تا برهان «لمّ» درست شود ولی چون در کتابِ ما بحث در برهان «لمّ» به تنهایی نیست بلکه در مطلق برهان بحث می شود عرض ذاتی بودن معتبر می شود و علت بودن اعتبار نمی شود این مطلب را خود مصنف در صحفه بعد بیان می کند.

اعراض غریبه نباید در علم مورد بحث قرار بگیرند/ تمایز علوم به چه چیزی است؟/ بیان عرض ذاتی بودن/ فصل اول/مقاله دوم/ برهان شفا ۹۳/۰۹/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اعراض غریبه نباید در علم مورد بحث قرار بگیرند/ تمایز علوم به چه چیزی است؟/ بیان عرض ذاتی بودن/ فصل اول/مقاله دوم/ برهان شفا.

«و اذا اتفق ان انتج شیء من هذا فی علم ما _ و ان کان من مقدمات صادقه _ فانما یکون بیانا علی سبیل العرض»(۱)

بحث در این بود که اعراض غریبه را نباید در علم مورد بحث قرار داد. الان هم همان مطلب را ادامه می دهد گویا کسی سوال می کند که اگر اعراض غریبه بر موضوعی حمل شدند و قضیه صادقه ساختند آیا با این قضیه صادقه نمی توان برهان تشکیل داد؟ اگر صادق است چه مشکلی دارد که از آن قیاس درست شود؟

ص: ۳۵۱

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا،ج۹،ص۱۳۳،س۱۴،ط ذوی القربی.

مصنف می فرماید گاهی در بعض علوم، اینچنین عمل می شود که عرض غریب را محمول قرار می دهند و یک قضیه صادقه می سازند اما با وجود اینکه قضیه صادقه است برهان تشکیل نمی دهد و می توان گفت در این علم، بالعرض داخل است نه بالذات، یعنی نه برای خود این علم است بلکه برای علم دیگر است که به مناسبت در این علم آمده است لذا در این علم، بالعرض و المجاز آمده اما حقیقتاً برای جای دیگر است. پس اگر ما از عرض غریب قضیه ای ساختیم یعنی عرض غریبِ موضوع را محمول قرار دادیم قضیه ممکن است صادق باشد ولی از علم بیرون است و حقیقتا برای این علم نیست بله بالعرض و المجاز مربوط به این علم است. و برهان هم نیست اما الان بحث مصنف در این نیست که آیا این، برهان هست یا برهان نیست بلکه بحثش در این است که اینچنین برهانی کاربردش آیا در این علم هست یا نیست. در این علمی که الان بحث می کنیم اینچنین قیاسی که بنا شد برهان نباشد آیا می تواند از قیاس های همین علم باشد و مساله ای از مسائل همین علم را نتیجه بدهد؟ ممکن است گفته شود آری.

اما سوال اینجا ست که ورود این برهان در این علم چه نوع ورودی است آیا به حقیقت وارد است یا به مجاز وارد است؟ نمی

خواهیم بگوییم مساله ای از مسائل این علم را مطرح می کند یا نه؟ شاید مطرح کند و شاید مطرح نکند. که غالبا هم مطرح نمی کند. مساله ی علمِ وسیعتر را مطرح می کند چون قیاس از عرض عام تشکیل شده و عرض عام مربوط به موضوع آن علم نیست چون عرض غریب است و عرض غریب خاص به موضوع نیست. یا واسطه خاص ندارد یا خودش خاص نیست. در هر صورت عرض، غریب است و وقتی غریب شد نتیجه ای که می دهد مناسب این علم نیست بنابراین ورود این برهان در این علم، بالعرض است. این خلاصه بحث بود اما مصنف با تفصیل وارد می شود یکبار حد وسط را در صغری، عرض غریب برای اصغر می کند و به آن رسیدگی می کند. در مرتبه دوم، اکبر را در کبری، عرض غریب برای اوسط می کند باز هم بحث می کند. در هر دو حال ثابت می کند اینچنین قیاسی جای آن در این علم نیست اگر در این علم آمده، بالعرض آمده است.

ص: ۳۵۲

فرض اول: جایی که اوسط، عرض غریب برای اصغر است: «الانسان متحرک». متحرک، عرض انسان است ولی با واسطه عام به انسان نسبت داده می شود نه به وا سطه حیوان بلکه به واسطه جسم به انسان نسبت داده می شود. چون اگر گفته شود «متحرک بالاراده» در این صورت به توسط حیوان به انسان نسبت داده می شد اما الان می گوید «الانسان متحرک» که به واسطه جسم اسناد داده می شود و چون واسطه ی عام دخالت می کند عرض غریب می شود.

در کبری اکبر ذاتی وسط قرار داده می شود که در کبری خللی نیست در صغری، بحث است. گفته می شود «کل متحرک فله زمان و ماده» این مثال، ذاتی است زیرا هر متحرکی زمان و ماده دارد و تمام خصوصیات ذاتی در این عرض هست پس کبری مشکل ندارد صغری مشکل دارد نتیجه گرفته می شود «فالانسان له زمان و ماده».

در علمی که در مورد انسان بحث می کنند مثلا روانشناسی که نفس را مطرح می کند یا علم عرفان که انسان کامل را مطرح می کند یا طب که بدن انسان را مطرح می کند. در این موارد این نتیجه، خارج از علم است.

بحث از ماده و زمان ربطی به عرفان ندارد اگر چه ممکن است از آن استفاده کند ولی یک مساله عرفانی نیست. مساله علم و نفس هم نیست. مساله طب هم نیست. این مساله مساله طبیعی است و در علم طبیعی مطرح می شود که انسان دارای زمان و ماده است.

ص: ۳۵۳

پس این مساله، مناسب با این علم نیست بلکه مناسب با علم عام است برهان هم مناسب با این علم نیست بلکه مناسب با علم عام است ولی بالعرض در این علم آمده است.

پس توجه کردید آنجا که عرض غریب دخالت می کند آن قیاس اگر در علم فوق به کار می رفت برهان بود به آن مناسبتی که در آنجا برهان بود در اینجا هم اسمش را برهان می گذاریم ولی در این علم، حقیقی نیست بلکه بالمجاز است بالذات نیست بلکه بالواسطه است یعنی به واسطه آن علم در اینجا آمده است. اگر آن علمِ فوق وساطت نمی کرد در اینجا نمی آمد.

نکته: اگر تمام اعراضی که در این علم از آنجا بحث می شود اعراض غریبه موضوع باشد این علم نباید تشکیل شود چون مساله ای برای خودش باقی نبوده و همه مسائل از جای دیگر آمده است. اما آیا چنین علمی وجود دارد که تمام مسائلش را از جای دیگر بیاورد؟ آیا همه مسائل علم طبیعی در علم طب آمده است؟ اینطور نیست.

توضیح عبارت

«و اذا اتفق ان اُنتِج شیٌ من هذا فی علم ما ــ و ان کان من مقدمات صادقه ــ فانما یکون بیانا علی سبیل العرض»

اگر اتفاق افتاد که نتیجه گرفته شد شیئی از این اعراض غریبه در یک علمی «یعنی عرض غریبی را در یک علمی به توسط قیاسی نتیجه گرفتیم» و لو این شیء از مقدمات صادقه حاصل شده اما در این علم این قیاس، بیان است اما بر سبیل عرض بیان است نه بر سبیل ذات. «یعنی بیانی و قیاسی است که در جای دیگر باید مطرح می شد و در اینجا بالعرض آمده است».

ص: ۳۵۴

این بیـانی که در این علم آمـده و از آن نتیجه مطلوب گرفته شـد در این علم بر سبیل عرض داخل شـده و جای آن جای دیگر بوده است.

نکته: آنچه که گفت می شـود «طرداً للبـاب بحث می شود» از این قبیـل است یعنی بحث از آن، در جـای دیگری بوده ولی در اینجا بحث شده است حال یا حد وسط، غیر ذاتی برای اصغر بوده یا حد اکبرش غیر ذاتی برای اوسطش بوده.

نکته: چون کلمه قیـاس بکـار رفته مرادش از بیان، قیاس است و نتیجه، مبیّن است و بیان نیست. یعنی این قیاسـی که بیان اسـت ورودش در این علم بر سبیل عرض است.

«لان فی مثل هذا القیاس اما ان یکون الاوسط غریبا او الاکبر»

در مثل این قیاس، یا اوسط غریب برای اصغر است یا اکبر غریب برای اوسط است.

نکته: توجه کنیـد این مطلب که قبلاـ اشاره شـد در تمام این مباحث، مصـنف شـکل اول را مطرح و به شـکل ۲ و ۳و ۴ کاری نـدارد. شـکل اول را مطرح می کنـد که اوسط در آن، محمولِ بر اصـغر و اکـبر، محمولِ بر اوسـط می شود. لـذا در اینجـا که فرموده «اوسـط غریب است» مراد این است که اوسـط غریب برای اصـغر است یـا فرموده «اکـبر غریب است» مراد این است که اکبر غریب برای اوسط است.

«فان کان الاوسط امرا غریبا من هذا الموضوع فیکون مناسبا لموضوع آخر و للعلم الکلی»

ص: ۳۵۵

این عبارت، فرض اول را توضیح می دهد که اگر وسط، امر غریب از این موضوع باشد «مراد از ــ هذا الموضوع ــ حتما اصغر است» مناسب با این موضوع نیست ولی مناسب با موضوع دیگر است مثلاـ در مثالی که زدیم «الانسان متحرک» بود. لفظ «متحرک» که حد وسط است مناسب با حیوان نیست بلکه مناسب با موضوع دیگری است که جسم می باشد.

«للعلم الکلی»: یعنی این «متحرک» که در علم طب صفت بدن انسان قرار گرفته مناسب با علم کلی یعنی علم طبیعی است که در آنجا باید محمول بر جسم قرار بگیرد.

«فیکون البرهان بالذات من صناعه اخری»

برهان بالذات «یعنی اگر خودش را توجه کنید» از صناعت دیگری است یعنی مربوط به صناعت طبیعی است.

«و یکون من هذه الصناعه بطریق العرض»

«هذه الصناعه»: مثلا علم طب.

در علم طب از طریق عرض آمده است.

«بطریق العرض»: یعنی با واسطه ی علمِ بالا آمده است.

صفحه ۱۳۳ سطر ۱۷ قوله «فان کان»

تا اینجا فرضی را مطرح کرد که اوسط، عرض غریب برای اصغر باشد از اینجا وارد فرض دوم می شود.

فرض دوم: اکبر، عرض غریب برای اوسط باشد. «اوسط عرض ذاتی برای اصغر و مناسب با اصغر است اما اکبر مناسب اوسط نیست یعنی عرض ذاتی اوسط نیست بلکه عرض غریب اوسط است»:

بیان مثال: «الانسان حیوان» این عبارت، صغری است که محمولش نه عرض ذاتی بلکه ذاتیِ مقوّم است. پس این قضیه می تواند در برهان بکار برود. پس صغری، مشکلی ندارد. «و کل حیوان متحرک». نمی گوید «متحرک بالاراده» اگر «متحرک بالاراده» بگوید اکبر هم برای اوسط، ذاتی می شود. بلکه می گوید «متحرّک» تا اکبر برای اوسط به واسطه امر عام یعنی جسمیت بیاید. نتیجه گرفته می شود «فالانسان متحرک». این مطلب را اگر در علمِ مربوط به انسان یا حیوان آوردیم مناسب با هیچکدام از این دو علم نیست بلکه مناسب با علم طبیعی است حال اگر ما این کلیِ را تخصیص زدیم تا عرض ذاتی شود یعنی گفته شود «کل انسان حیوان» و «کل حیوان متحرک بالاراده» «فکل انسان متحرک بالاراده». این قیاس چون همه جای آن ذاتی است برهان می شود زیرا در صغری، محمول ذاتی مقوّم است در کبری هم عرض ذاتی است یا شاید حتی ذاتی مقوّم باشد زیرا «متحرک بالاراده» فصل به حساب می آید.

این، در علم طب مطرح است که «کل انسان متحرک بالاراده» و اگر دیدی که متحرک بالاراده نمی شود بدان که عضو او مریض شده و دچار رعشه شده است. یا اصلا متحرک نیست و فلج شده اما اگر تخصیص داده نشود و به این صورت گفته شود «کل انسان حیوان» سپس گفته شود «کل حیوان متحرک» در اینصورت نتیجه گرفته می شود که «الانسان متحرک». قضیه «الانسان متحرک» برای علم طب فایده ندارد. بلکه برای علم طبیعی فایده دارد پس این مساله، مساله طبیعی می شود.

توجه کردید که در اینجا صغری مشکل ندارد یا به تعبیر دیگر اوسط برای اصغر ذاتی بود کبری مشکل داشت و به تعبیر دیگر اکبر برای اوسط ذاتی نبود. دخول این هم در علم، بالعرض و المجاز است.

نکته: اگر مراد از «صحت»، مطلق صحت باشد جای آن در علم طب نیست اما اگر «صحتِ بدن مراد باشد جای آن در علم طب است و چون این علم، علم طب است لذا می فهمیم که مرادش از صحت، صحت بدن انسان است نه مطلق صحت.

نکته: بعضی می گویند تمایز علوم به غرض است ولی مصنف می گوید تمایز علوم به موضوع است که هر کدام برای کلام خود دلیل دارند ولی ما به این مطلب کاری نداریم که حق با کدام است ولی بالاخره هر کدام دلیل دارند.

نکته: مصنف در این مثال دومی که بیان شد نمی گوید این قیاس برای علم دیگر است و در این علم، بالعرض آمده است می توانست این را بگوید ولی نمی گوید حال یا به خاطر تفنن در عبارت است یا به جهت دیگر است.

ص: ۳۵۷

مصنف اینگونه می گوید که این کبرایی که در اینجا آوردید یک حد وسط در آن بوده که آن را ترک و حذف کردید. به اینصورت بوده شما می گویید «کل حیوان متحرک» که کبری بود و تعبیر به «متحرک بالاراده» نکردید. مصنف می فرماید در اینجا حد وسط حذف شده یعنی به این صورت بوده «کل حیوان جسم» و «کل جسم متحرک» «فکل حیوان متحرک». یعنی جسم که حد وسط بوده را انداختید. اگر حد وسط رامی آوردید محمول در کبری هم ذاتی برای موضوع می شد یعنی اکبر ذاتی برای اوسط می شد. اگر جسم آورده می شد یک قیاس دیگر علاوه بر قیاس قبلی تشکیل می شد ولی همه قیاس ها عرض ذاتی و برهان بودند اما این حد وسط را ترک کردید و از راهی که باید نتیجه می گرفتید نتیجه نگرفتید پس این کار باعث شد که نتیجه، از راه خودش گرفته نشود و قیاس همانطور که گفته شد بیان علی سبیل العرض باشد یعنی بیان حقیقی نباشد بلکه بیان مجازی باشد چون تحرک را به آنچه که باید نسبت می دادید نسبت ندادید. زیرا باید به جسم نسبت می دادید ولی ندادید. یعنی بدون واسطه جسم نسبت دادید. البته قیاس محرَّف زیاد داریم یعنی قیاسی که در آن تحریف واقع شده و از راه خودش رفته نشده و این مطلب پذیرفته شده است. اما اگر بخواهید این قیاس را به صورت منطقی بیاورید باید همه چیز آن را بیاورید اگر چیزی حذف شود قیاسِ محرَّف می شود. البته مصادیق «محرّف» غیر از اینجا است مثلا همین قیاس های معمولی که ما می بینیم اگر بخواهید به صورت منطقی در بیاورید قیاس صحیح می شود.

توضیح عبارت

«فان کان الاوسط مناسبا»

در نسخه کتاب فاء دارد ولی در نسخه خطی واو دارد.

مصنف با این عبارت، وارد قسم دوم می شود.

فرض دوم: اوسط، مناسب اصغر «یعنی ذاتی اصغر» باشد.

«لکن حمل الاکبر علیه لا یکون لانه هو»

حمل اکبر بر اوسط به خاطر این نیست که اوسط، اوسط است بلکه اوسط دیگری وجود دارد که آن افتاده است و اکبر را بر آن اوسط واقعا باید حمل کرد.

«بل الاکبر المحمول غریب منه و من جنسه»

اکبر که حمل بر اوسط شده از این اوسط، غریب است و از جنس اوسط هم غریب است یعنی طوری است که اگر تخصیص هم بدهید ذاتی اوسط نمی شود اما مثالی که بیان کردیم بعد از تخصیص، ذاتی اوسط می شد. لذا مثالی که بیان کردیم با مثال مصنف فرق می کند و ما برای توضیح، این مثال را آوردیم.

«و الا لکان الاکبر مناسبا»

این عبارت را داخل خط تیره گذاشته و بعد از مناسبا باید خط تیره بگذارد.

اگر محمول که اکبر است غریب نبود و مناسب بود دیگر نمی گفتیم غیر مناسب است.

«و لا یکون ایضا لاجل شیء داخل معه»

ضمیر «لا یکون» و «معه» به «اکبر» بر می گردد.

گفتیم اکبر با اوسط مناسبت ندارد. غریب از خود اوسط و از جنس اوسط است پس حتی با تخصیص هم نمی توان آن را ذاتی کرد سپس الان می گوید فصلِ اوسط هم نیست.

ص: ۳۵۹

ترجمه: اکبر، محمولِ بر اوسط نیست به خاطر شیئی که داخل است با اکبر «یعنی اکبر یکی از شیء هایی است که داخل در اوسط است و در اوسط، یک چیز دیگر هم هست که اوسط مرکب از دو جزء می شود که هر دو داخل در اوسط اند و یک چیزی با اکبر داخل در اوسط است یعنی آن هم یک جزء است، همانطور که اکبر، یک جزء است. آن وقت اکبر به توسط آن جزء می خواهد حمل شود. آن جزء مثلا فصل است اکبر هم جزء دیگر است در هر صورت اکبر، جزء اوسط نیست که با چیز دیگری داخل در اوسط باشد و ما آن جزء را که اکبر است بر اوسط حمل کنیم. جنس و فصل اوسط نیست».

«فیکون من حق الاوسط ان یکون بینه و بین الاکبر اوسط آخر قد تُرک»

این عبارت با همان مثالی که گفتیم روشن شد. آن مثالی که بنده «استاد» آوردم برای روشن شدن همین عبارت بود.

حق اوسط این بود که بین آن و بین اکبر، اوسط دیگری واسطه شود که آن اوسط دیگر انداخته شده، در همان مثال «کل حیوان متحرک» باید می گفتیم «کل حیوان جسم» و«کل جسم متحرک»، «فکل حیوان متحرک» ما حد وسط را که جسم است ترک کردیم.

«و اخذت النتیجه لا عن وجهها الذی تبین به حین لم یوخذ فی بیانها مقدمه بینه بنفسها»

از وجهی که قابلیت داشت نتیجه را بیان کند به کار نگرفتیم بلکه از وجه دیگر رفتیم. وجهی که قابلیت داشت این بود که حد وسط آورده شود ولی ما حد وسط را ترک کردیم پس از آن وجه و راهی که باید به نتیجه می رسیدیم نرسیدیم. اما به چه علت نرسیدیم، مصنف بیان می کند که چون آن مقدمه ای که در قیاس بیان شد نه بیّن بود و نه در علم دیگر مبیِّن بود که در این علم به عنوان اصل موضوع بکار رود از حرف مصنف بر می آید که اگر مقدمه ای که در قیاس اخذ می شود بیّن «یعنی بدیهی» باشد یا اگر بدیهی نیست در جای دیگر مبیِّن باشد و در اینجا به عنوان اصل موضوع انتخاب شود قیاس، بر وجه خودش است و نتیجه هم به همان وجهی است که باید گرفته شود در سه مورد قیاس بر وجهش است و نتیجه هم علی وجهها بدست می آید.

۱ _ مقدمات، بیّن و بدیهی باشند.

۲ _ مقدمات، نزد ما مبیَّن باشند. یعنی در جای دیگر ثابت شدند و ما اثبات آن را دیدیم.

۳ _ مقدمات، نزد ما مبیَّن باشند ولی اثباتش به ما نرسیده چون هنوز وقت آن نشده به آن علمی که این مطلب را بیان کرده برسیم بلکه الان به عنوان اصل موضوع پذیرفته می شود.

در هر سه مورد می توان قیاس را تشکیل داد.

حال اگر مقدمه به یکی از این سه مورد نبود اگر نتیجه گرفته شود، نتیجه علی وجهها گرفته نشده است و قیاس، قیاس حقیقی نسبت بلکه بالعرض است یعنی واسطه ای داردکه آن واسطه ترک شده مگر اینکه توجه به آن واسطه شود و به عنوان اصل موضوعی پذیرفته شود و الا ـ قیاس، قیاس بالعرض می شود یعنی در این مثال که بیان شد «کل حیوان جسم» و «کل جسم متحرک» «فکل حیوان متحرک». که جسمیت یکبار برای حیوان به وضوح ثابت می شود یکبار به وسیله اصل موضوع ثابت می شود. در هر دو حالت گویا «جسم» را در تقدیر گرفتید. اما اگر «جسم» را در تقدیر نگرفتید که نه بدیهی بود و نه اصل موضوع بود در این صورت حد وسط ترک شده و قیاس علی وجهه نیست.

اعراض غریبه نباید در علم مورد بحث قرار بگیرند ۲_ نظریه بعضی در اینکه چرا در براهین باید از عرض ذاتی استفاده کرد و از عرض غریب نباید استفاده کرد/ تمایز علوم به چه چیزی است؟/ بیان عرض ذاتی بودن/ فصل اول/مقاله دوم/ برهان شفا ۹۳/۰۹/۱۶

ص: ۳۶۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ۱_ اعراض غریبه نبایـد در علم مورد بحث قرار بگیرند ۲_ نظریه بعضـی در اینکه چرا در براهین بایـد از عرض ذاتی استفاده کرد و از عرض غریب نباید استفاده کرد/ تمایز علوم به چه چیزی است؟/ بیان عرض ذاتی بودن/ فصل اول/مقاله دوم/ برهان شفا.

«و اخذت النتیجه لا عن وجهها الذی تبین به حین لم یوخذ فی بیانها مقدمه بینه بنفسها»(۱)

بحث در این بود که در برهان بایـد ذاتی یا عرض ذاتی را محمول قرار داد به این مناسبت وارد این بحث شـد که در علوم هم بایـد عرض ذاتی موضوع مـورد بحث قرار بگیرد و از عرض غریب نبایـد اسـتفاده شود. اگر از عرض غریب اسـتفاده شود این مساله، مساله ای می شود که بالعرض داخل در علم است و برهان هم برهانی است که بالعرض در این علم اقامه می شود.

در ادامه بیان شد در جایی که عرض غریب در برهان راه پیدا می کند دو فرض دارد:

فرض اول: حد وسط، عرض غریب برای اصغر است.

فرض دوم: اکبر، عرض غریب برای اوسط است.

یعنی خلل یا در صغری است یا در کبری است. اگر حد وسط، عرض غریب برای اصغر باشد خلل در صغری است و اگر اکبر، عرض غریب برای اوسط باشد خلل در کبری است و اشاره کردیم که مصـنف تمام بحث را در شکل اول اجرا می کند که در شکل اول، حد وسط محمول در صغری است و موضوع در کبری است.

ص: ۳۶۲

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا،ج۹،ص۱۳۳،س۲۰،ط ذوی القربی.

حکم فرض اول: اگر حد وسط عرض غریب برای اصـغر باشد این برهان مربوط به علم کلّی تر می شود نه به آن علمی که این برهـان در آن اقـامه شـده چون عرض غریب به توسط امر کلی می خواهـد عارض بر اصـغر شود و چون امر کلی در علم بالاتر مورد بحث قرار می گیرد پس این برهان مربوط به علم بالاتر می شود و اگر بخواهد در این علم جزئی که تحت آن علم بالاتر است طرح شود باید بالعرض طرح شود. این مطلبی بود که در فرض اول بیان شد.

حکم فرض دوم: اگر اکبر عرض غریب برای اوسط باشد مثل «الانسان حیوان» که حد وسط ذاتی برای اصـغر است که مشـکل در صـغری نیسـت. سپس گفـت «کـل حیـوان متحرک» که مراد «متحرکِ» عـام است «نه متحرک بالاـراده» زیرا اگر «متحرک بالاراده» مراد باشـد اکبر برای اوسط ذاتی می شد. که با واسطه جسم بر حیوان حمل می شود. یعنی حیوان چون جسم است و جسم، متحرک است پس حیوان متحرک است. در این مثال واسـطه عـامی که عبارت از جسم بود در این قیاس وجود داشـت که ذکر نشد.

پس این کبری که در اینجا موجود است نمی تواند در علمی که درباره حیوان بحث می کند مناسب باشد بلکه مناسبِ علم بالاتر است یعنی علمی که درباره جسم بحث می کند که بالعرض در این علم دخالت کرده است.

تا اینجا در جلسه قبل بیان شده بود الان ادامه مطلب بیان می شود. گفتیم حد وسطی در اینجا ترک شده که جسم بوده ولی آیا حد وسط خودش ترک شده یا مقدمه ای حذف شده است.

ص: ۳۶۳

آیا فقط لفظ «جسم» برداشته شده و آورده نشده یا مقدمه ای که موجود بوده آورده نشده است؟ مسلما مقدمه آورده نشده همانطور که اشاره شد. ما باید می گفتیم «کل حیوان جسم» و «کل جسم متحرک» سپس نتیجه می گرفتیم «فکل حیوان متحرک». این نتیجه را کبری در قیاس قرار دادیم اما آن دو مقدمه ای که این نتیجه را به ما داد حذف کردیم پس در واقع حد وسط حذف نشد بلکه مقدمه و قضیه حذف شد. این مقدمه ای که حذف شده یا مقدمه بیّن بوده که حذف شده یا مقدمه ای بوده که در جای دیگر بیان می شده و در اینجا به عنوان اصل موضوع پذیرفته شده است. پس آنچه که در اینجا حذف شده یا مقدمه ی بینه است یا اصل موضوع است.

مصنف بیان می کند «ما حد وسط را حذف کردیم» که با عبارت «اواسط آخر قد ترک» بیان کرده سپس که وارد بحث می شود می گوید این نتیجه از راه صحیح گرفته نشده چون از مقدمه بیند بدست نیامده و از اصل موضوع هم بدست نیامده، کسی ممکن است به مصنف بگوید: تو گفتی حد وسط را ترک کردی پس باید بگویی نتیجه را از این حد وسطی که باید می گرفتیم نگرفتیم چرا می گویید از مقدمه بیند نگرفتیم. چرا می گویید از اصل موضوع نگرفتیم؟

با این توضیحی که بیان کردیم معلوم شد که چرا مصنف از حد وسط وارد مقدمه شد. چون مصنف در واقع حد وسط را حذف نکرده بلکه مقدمه حذف شده است. مقدمه ای که می توانست حد وسط را به ما بشناسد. مقدمه ای که برداشته شده بر دو قسم است یا بیّن است و احتیاج به استدلال ندارد یا احتیاج به استدلال دارد وقتی هم که احتیاج به استدلال داشته باشد چون در این علم ما مورد بحث قرار نمی گیرد «چون مقدمه ی عام بود زیرا مربوط به جسم بود و مربوط به حیوان نبود و ما بحث در حیوان می کردیم» در علم دیگر مورد بحث قرار می گیرد و در علم دیگر اثبات می شود ولی در این علمِ ما به عنوان اصل موضوع است. پس یا بیّن است یا به عنوان اصل موضوع قبول می شود و فرض سوم ندارد که مبیَّن باشد زیرا مقدمه ی مبیّن در جای خودش، مبیّن است ولی در اینجا آن مقدمه چون کلی است مبین نشده است.

ص: ۳۶۴

در علمی که بحث می کنیم علمِ جزئی است و جای اثبات این کلی نیست پس مقدمه ای نداریم که در این علم مبیّن باشد.

نتیجه ای که مصنف می گیرد این است: حال که از عرض غریب استفاده شد و اکبر، عرض غریب برای اوسط است یعنی در واقع آن مقدمه که باید آورده می شد ولی آورده نشد نتیجه، از آن راهی که باید بدست می آمد به دست نیامده است. زیرا نتیجه باید از مقدمه ای که بیّن است یا اصل موضوع است بدست آید و آن مقدمه حذف شد. بالتبع آن یقینی که به این نتیجه باید داشته باشیم نیست. اگر این نتیجه از مقدمه بیّن گرفته می شد یقین مطلق پیدا می شد اگر این نتیجه از اصل موضوع گرفته می شد یقین مناسب با اصل موضوع پیدا می شد.

توضیح عبارت

«فیکون من حق الاوسط ان یکون بینه و بین الاکبر اوسط آخر قد ترک»

در جایی که حدّ اکبر، عرض غریب برای اوسط است و ما آن واسطه را که عام است نیاوردیم یعنی بین اوسط و اکبر، اوسطِ دیگری باشد که ترک شده مثلا بین حیوان که حد وسط است و متحرک که اکبر است یک حد وسط دیگری که عام بوده و عبارت از جسم بوده وجود داشته که ترک شده.

«و اُخِذت النتیجه لا عن وجهها الذی تُبَیِّن به حین لم یوخذ فی بیانها مقدمه بینه بنفسها»

ضمیر «وجهها» به «نتیجه» برمی گردد.

نتیجه گرفته شد ولی نه از آن راهی که باید گرفته می شد. نتیجه باید از راهی که در آن راه، جسم ذکر می شد گرفته می شد ولی از آن راه، نتیجه گرفته نشد.

ص: ۳۶۵

«الـذی تـبین به»: آن وجهی که این نتیجه به توسـط آن وجه بیـان می شود «یعنی نتیجه را از آن وجهی که بایـد گرفته می شـد گرفته نشد».

«حین لم یوخذ»: چرا از آن وجهی که باید گرفته می شد گرفته نشد؟ چون در بیان این نتیجه، آن مقدمه ای که باید گرفته می شـد گرفته نشـد. بیان کردیم که چرا مصـنف از آن حـد وسـطی که ترک شده منتقل به مقدمه شده زیرا خود آن حد وسط از طریق مقدمه گرفته می شود به بیان که گفته شد. پس وقتی می گوید حد وسط را نگرفتم یعنی مقدمه را نیاوردم.

«و لا مقدمه یجری امرها علی انها مبدا لعلم و اصل موضوع»

و نه مقدمه ای که امرش جاری بر این است که مبدأ برای علم دیگری باشد و اصل موضوع برای علم ما باشد.

از هیچکدام از این دو مقدمه استفاده نشد در حالی که باید از یکی از این دو مقدمه استفاده می شد.

«فلا یحصل من ذلک یقین مطلق و لا یقین لازم عن اصل موضوع»

از این قیـاس که نتیجه اش علی وجههـا گرفته نشـده است حاصـل نمی شود از این قیاس، یقین مطلق که در صورت اسـتفاده از مقدمه بینه مطلقه می توانست استفاده شود. و یقین، مناسب با اصل موضوع هم نیست چون از مقدمه ای که اصل موضوع باشد استفاده برده نشد.

اگر بخواهید یکی از این دو حاصل شود باید از مقدمه ای که حاصل است اسـتفاده برد و آن حد وسطی که ترک شده آورده شود در این صورت، نتیجه عن وجهها گرفته می شود و یقین حاصل می شود.

«فلا یکون البیان بیانا حقیقیا بل بالعرض»

بیانی که در این علم که در مثال ما مربوط به شناخت حیوان است بیان حقیقی نبوده، بلکه بیان بالعرض و المجاز بوده است یعنی بیانی نبوده که مربوط به این علم باشد بلکه بیانی بوده که مربوط به علم بالا-تر بوده و ما بالعرض داخل در این علم کردیم. مصنف نمی گوید «ما بالعرض داخل در این علم کردیم» بلکه می گوید «خود بیان، بیان بالعرض است نه اینکه ادخالش در این علم، بالعرض است».

نکته: مصنف در سطر ۱۴ فرمود «انما یکون بیانا علی سبیل العرض» اما در اینجا فرمود «فلا یکون البیان بیانا حقیقیا» یعنی خود بیان را می گوید بیان بالعرض است قهرا داخل کردن در این علم هم دخول بالعرض می شود یعنی مصنف قبل از اینکه دخول بالعرض باشد خود بیان را بالعرض می کند چون روشن است که بیان به معنای بیانِ نتیجه است. این قیاسی که تشکیل داده شده حقیقتا بیانِ نتیجه نکرد بلکه بالعرض یعنی بالواسطه، بیان نتیجه بود که آن واسطه هم آورده نشده است.

نکته: «بالعرض» دو معنا دارد:

۱ــ بالواسطه

۲ــ بالمجاز

یعنی نسبت دادن تحرک به حیوان، نسبتی مجازی است و نسبت دادن تحرک به جسم نسبتی حقیقی است. به جای اینکه تحرک به جسم نسبت داده شود و از طریق جسم به حیوان نسبت داده شود مستقیما به حیوان نسبت داده شده که این اسناد، اسناد مجازی و غیر ماهوله است پس هم مجاز و هم واسطه صحیح است یعنی بالعرض، هم به معنای بالمجاز می تواند باشد هم به معنای بالواسطه باشد.

ص: ۳۶۷

صفحه ۱۳۴ سطر اول قوله «و قد ظن»

تا اینجا مطلبی که بیان شد این بود که در براهین باید از عرض ذاتی استفاده کرد حال می خواهد بیان کند که چرا باید از عرض ذاتی استفاده کرد. چرا استفاده از عرض غریب در برهان ممنوع است و چرا استفاده از عرض ذاتی در برهان لازم است. بحث اینکه چرا استفاده از عرض غریب در برهان ممنوع است را با عبارت «بل یجب ان یعلم» در صفحه ۱۳۴ سطر ۱۳ بیان می کند اما بعضی گمان کردند «قد ظن بعضهم» که علت، چیز دیگری است. این عبارت «قد ظن» نظر دیگران درباره سبب توجه نکردن به عرض غریب را بیان می کند و در «بل یجب ان یعلم» نظر خودش را می گوید.

نکته: وقتی که مصنف از صفحه ۱۳۲ سطر ۹ قوله «و اعلم ...» شروع کرد به ظاهر درباره صنایع برهانیه بحث می کرد اما الان درباره خود برهان بحث می شود. این، به ظاهر تفاوت دارد ولی در باطن یکی است چون در صنایع برهانیه اگر اجازه داده می شد که در برهان، عرض غریب بکار برود در صنایع برهانیه هم عرض غریب بکار برده می شد مشکل این است که در برهانی که در صنایع کاربرد دارد اجازه ندادند که عرض غریب بکار برود به همین جهت در علوم و صنایع برهانیه اجازه نمی دهند از عرض غریب استفاده شود پس در واقع علت، این است که برهان، خالی از عرض غریب باشد لذا بحث قبلی با بحث بعدی یکی می شود و لو آن بحث قبلی درباره صناعات است و این بحث درباره برهان است ولی در واقع هر دو یکی هستند. چون در صنایع که اجازه نمی دادند از عرض غریب استفاده شود به خاطر این بود که در برهان اجازه داده نمی شد که از عرض غریب استفاده شود.

اگر عرضی، عرض ذاتی باشد و به عبارت دیگر اگر حد وسط، عرض ذاتی باشد و چون اصغر، ذاتش اینچنین است این واسطه را داشته باشد و همچنین اکبر به لحاظ ذاتش این واسطه را داشته باشد در این صورت هر گاه که این واسطه حاصل شد. علت می شود که اکبر حاصل شود و این علت باعث می شد که اکبر به اصغر مرتبط شود. پس حد وسط علت ثبوت اکبر برای اصغر می شود. در همه قیاس ها حد وسط، علت ثبوت اکبر برای اصغر است اثباتا و علماً. یعنی اگر بخواهیم علم به ثبوت اکبر برای اصغر پیدا کنیم این حد وسط باید آورده شود. پس وساطت، در مقام اثبات و مقام علم در همه قیاس ها شانِ حد وسط است که ثبوت اکبر برای اصغر را معلوم کند و این علم را برای ما ایجاد کند اما در خارج از علم ما لازم نیست حد وسط همیشه علت ثبوت اکبر برای اصغر باشد بلکه گاهی می تواند معلول باشد و گاهی می تواند علت باشد و گاهی هم می تواند نه معلول و نه علت باشد بلکه مناسبتی داشته باشد که به توسط آن مناسبت بتواند اکبر را به اصغر مرتبط کند. با هر دو مناسب باشد ولی بدون اینکه حالت علیت برای آن وجود داشته باشد.

در صورتی که حد وسط معمولی باشد «یعنی نه علت و نه معلول باشد» قیاسی که تشکیل می شود برهان نیست اگر حد وسط علت برای ثبوت اکبر برای اصغر خارجاً بود برهان، لمّ می شود و اگر معلول برای ثبوت اکبر برای اصغر خارجاً بود برهان، انّ می شود. پس سه گونه حد وسط وجود دارد اما به لحاظ علم فقط یک صورت حد وسط است که همیشه باید علت برای ثبوت اکبر برای اصغر باشد اما به لحاظ عین سه صورت می شود که بیان شد.

ص: ۳۶۹

همانطور که توجه کردید در برهان لازم نیست حد وسط، علت باشد «یعنی علت برای ثبوت اکبر برای اصغر خارجا نه علما» بلکه می تواند علت باشد و می تواند معلول باشد. بله در برهان لمّ لازم است که حد وسط علت باشد نه در مطلق برهان. زیرا در مطلق برهان می تواند علت باشد و می تواند معلول باشد چون مطلق برهان شامل برهان انّ هم می شود و در «انّ» حد وسط معلول است بعضی گفتند سبب اینکه در برهان، ذاتی بودن عرض اخذ می شود یا حد وسط را ذاتی قرار می دهد این است که علت برای ثبوت اکبر برای اصغر باشد. اگر عرض، ذاتی نباشد نمی تواند علت باشد پس برهان تشکیل نمی دهد.

مصنف این مطلب را قبول نمی کند و می گوید این حرفی که زدید در برهان لمّ درست است که حد وسط باید علت باشد اما در مطلق برهان صحیح نیست. در مطلق برهان حد وسط می تواند سبب یعنی علت باشد و می تواند معلول باشد. اگر برهان را منحصر در «لمّ» کنید می توانید چنین بیانی داشته باشید که شرط کردیم عرض، ذاتی باشد تا علت باشد زیرا اگر علت نباشد برهانِ «لمّ» نداریم. اینها حرف صحیحی است ولی بحث ما که در برهان لمّ فقط نیست بلکه در کتاب برهان بحث می شود که هم شامل برهان «لمّ» و هم برهان «انّ» می شود پس باید طوری این شرط «شرط این است که عرض باید عرض ذاتی باشد نه غریب» را توضیح دهید و بگوید سبب اعتبار این شرط چیست؟ که هم با برهان انّ سازگار باشد هم با برهان لمّ سازگار باشد.

ص: ۳۷۰

در اینجا اشکالی بر مصنف می شود.

اشکال: مصنف در اوایل این فصل، عرض ذاتی را شرط کرده بود و گفته بود علت شرط کردن عرض ذاتی این بود که عرض ذاتی، علت است یعنی علت ثبوت اکبر برای اصغر است. اما در اینجا نفی می کند یعنی بین کلمات مصنف، تهافت است. این را چگونه جواب می دهید در یکی از این نسخه های خطی که به بنده دادند این حاشیه نوشته شده است

«المستفاد من کلام الشیخ هاهنا انّه لیس السبب فی اشتراط الذاتیه فی مقدمات البرهان اعتبار العلیه فی مقدمات البرهان»

یعنی آنچه در اینجا استفاده می شود این است که ما اگر ذاتیتِ عرض را شرط کردیم جهتش این نیست که بخواهیم علیت را در مقدمات برهان درست کنیم تا برهان، برهان لمّ شود.

«و المستفاد من اول الفصل خلاف ذلک»

یعنی آنچه از اول فصل استفاده می شود خلاف این است.

«و لکن التوجیه بانّ نظره اولا علی اعتماد ذلک فی خصوص برهان اللمی و هاهنا علی مطلق البرهان»

در اول فصل که اعتبار عرض ذاتی را به این جهت می دانست تا حد وسط، علت شود نظرش به برهان لمّ بود لذا مثل همین بعض گفت عرض را ذاتی می گیریم تا بتواند علت برای ثبوت اکبر برای اصغر باشد. اما اینجا چون نظر به مطلق برهان دارد می گوید حد وسط را عرض ذاتی می گیریم به بیانی که خواهیم گفت نه به بیانی که این بعض گفته است. بیان این بعض، باطل نیست بلکه ناقص است. و فقط شامل برهان لمّ می شود اما بیانش صحیح است در برهان نه در مطلق برهان.

ص: ۳۷۱

پس نظر مصنف هم دو نظر بوده است اگر همان نظر قبلی را حفظ می کرده در اینجا اشکال نمی کرد آن نظر قبلی را در اینجا رها کرده و در اینجا توجه به مطلق برهان کرده و بر این بعض اشکال می کند.

نکته: مراد از «مبادی برهان» حد وسط است نه اصغر و اکبر چون اصغر و اکبر نمی توانند علت باشند زیرا علت ثبوت اصغر برای اکبر، خود اصغر و اکبر نیست فقط حد وسط است لذا چه تعبیر به مقدمه و چه تعبیر به حد وسط کند یکی است.

توضیح عبارت

«و قد ظن بعضهم ان السبب فی الا یستعمل فی البراهین وسط من عرض غریب»

ترجمه: بعضی گمان کردند سبب در اینکه استعمال نشود در براهین، حد وسطی که از سنخ عرض غریب است «و لو که حد وسط لازم باشد ولی عرض غریب است و عرض ذاتی نیست. این را گفتند جایز نیست در برهان بکار رود. مثلا سواد برای غراب لازم است اما لازمی است که از طریق اعم می آید. غراب نه به خاطر اینکه غراب است اسود می باشد بلکه چون جسم مرکب است اسود می باشد _ این مطلب را خود مصنف قبلا گفت _ و چون واسطه اعم دارد عرض ذاتی نیست بلکه عرض غریب است و لو عرض لازم هم هست. پس شرط شد که وسط باید عرض غریب نباشد اگرچه لازم هم باشد. لازم بودن کافی نیست بلکه باید ذاتی هم باشد.

«انه لایکون عله ذاتیه للطرف الاکبر»

سبب اینکه در براهین، وسطی که از سنخ عرض غریب باشد استعمال نمی کنیم یا استعمال نمی شود این است که چنین وسطی علت برای طرف اکبر نیست.

«علة ذاتیه»: یعنی علتی که ذات اکبر را تـامین کنـد. یعنی علت برای خود اکـبر نیست. بایـد علت برای خود اکبر باشـد همـان اکبری که می خواهـد برای اصـغر ثـابت شود. قبلا گفتیم که لازم نیست علت برای خود اکبر باشـد بلکه علت برای ثبوت اکبر برای اصغر باشد.

ترجمـه: سـبب اینکه عرض غریب اسـتعمال نمی کنیم این است که عرض غریب «یـا حـد وسـطی که عرض غریب باشـد» نمی توانـد علت برای طرف اکبر باشد «و وقتی نتوانست علت باشد» برهان، برهان لمّ نخواهد بود «در حالی که ما می خواهیم برهان لمّ تشکیل بدهیم».

«طرف الاـکبر»: مراد این است که بر اکـبر و اصـغر گـاهی طرف اطلاـق می شود در آن وقت هم که لفـظ «طرف» اطلاـق نمی کنیم لفـظ «طرف» در تقـدیر است و به صورت خلاـصه تعبیر به اکبر و اصـغر می کنیم در حالی که واقعا طرف اصـغر و طرف اکبر است. چون باید اصـغر و اکبر در طرف باشند تا حد وسط در وسط باشد. هر وسطی دو طرف دارد که یک طرفش اکبر و یک طرفش اصغر است. مثل اینکه تعبیر به حد اکبر و حد اصغر می شود.

لفظ «طرف اکبر» و «طرف اصغر»، موصوف و صفت است و اضافه نیست اگر اضافه باشد اضافه بیاینه است.

«و لیس الامر علی ذلک»

ص: ۳۷۳

مصنف می گوید امر اینچنین نیست که این بعض گفته است. یعنی سبب نفی عرض غریب در برهان، این نیست که این بعض گفته است. سبب، چیز دیگری است که بعدا باید گفت.

«فان هذا النظر»

از اینجا توضیح ردّ این گروه است.

نکته: این بعض وقتی نظرش را اعلام می کند نظرش در واقع تبیین مساله است ولی مساله را طوری تبیین می کند که دلیل، اخص از مدعا شود. مدعا این است که همه براهین مشروطند به اینکه حد وسط آنها عرض ذاتی باشد. این گروه فقط در برهان لمّ این مدعا را طرح می کند یعنی طوری بیان می کند که گویا در مطلق براهین عرض ذاتی بودن شرط نکردیم فقط در برهان لمّ شرط کردیم.

ادامه بحث نظریه بعضی در اینکه چرا در براهین باید از عرض ذاتی استفاده کرد و از عرض غریب استفاده نکرد./ تمایز علوم به چه چیزی است/ بیان عرض ذاتی بودن/ فصل اول/مقاله دوم/ برهان شفا ۹۳/۰۹/۱۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه بحث نظریه بعضی در اینکه چرا در براهین باید از عرض ذاتی استفاده کرد و از عرض غریب استفاده نکرد./ تمایز علوم به چه چیزی است/ بیان عرض ذاتی بودن/ فصل اول/مقاله دوم/ برهان شفا.

«فان هذا النظر الذی نحن فیه لیس کله فی برهان لم»(۱)

ثابت کردیم که در برهان، ذاتی بودن عرض لازم است و ممکن نیست محمول، عرض غریب باشد حال می خواهیم بیان کنیم سبب اعتبار کردن عرض ذاتی چیست؟ چرا در باب برهان، عرض ذاتی اعتبار می شود و عرض غریب کافی نیست.

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا،ج۹،ص۱۳۴،س۳،ط ذوی القربی.

مصنف در ابتدای این فصل بیان کرد که عرض باید ذاتی باشد زیرا اگر غریب باشد علت ثبوت اکبر برای اصغر نیست یعنی علت نتیجه نیست. مصنف نقل می کند که بعضی گفتند عرض در برهان باید ذاتی باشد زیرا اگر عرض غریب باشد نمی تواند علت برای ثبوت اکبر برای اصغر باشد یعنی نمی تواند علت نتیجه شود پس حرف این بعض با حرف مصنف در صدر فصل یکی است. ولی مصنف قول این بعض را رد می کند. این سوال پیش می آید که با رد کردن این بعض حرف خود مصنف در اول بحث رد می شود. این مطلب در جلسه قبل مطرح شد و جواب داده شد. گفته شد مصنف در آنجا نظر به برهان «لمّ» داشت اما در اینجا که کلام بعض را رد می کند نظر به مطلق برهان دارد. در برهان «لمّ» اگر عرض، ذاتی نباشد علت ثبوت اکبر برای اصغر نمی شود و برهان «لمّ» تشکیل نمی شود حال می خواهیم بگوییم در مطلق برهان اگر عرض، ذاتی

نباشـد چه مشـکلی پیش می آیـد. اگر بخـواهیم بگـوییم در مطلـق برهـان عرض، ذاتی است بایـد دلیلی آورده شود که هم در برهان «لمّ» جاری می شود هم در برهان «انّ» جاری می شود و آن دلیل چنانچه بعـداً می گوییم این است که اگر عرض، ذاتی نباشـد دلیل، چه برهان «انّ» باشد چه برهان «لمّ» باشد با علم، نامناسب می شود یعنی با علمی که این دلیل در آن علم اقامه می شود نامناسب می شود و لازم می آیـد که این دلیل در آن علم بالعرض راه پیـدا کرده باشد به بیانی که در ادامه بیان می شود، «در هر علمی بایـد از برهان مناسب با همان علم اسـتفاده کرد اگر از برهان دیگر بخواهیـد اسـتفاده کنیـد باید به صورت اصـل موضوع باشد».

خلاصه کلام بعض: عرض در باب برهان باید ذاتی باشد زیرا اگر عرض غریب باشد نمی تواند اکبر را برای اصغر یقینی کند در حالی که در برهان احتیاج است به اینکه حد وسط بتواند اکبر را برای اصغر یقینی کند و ما را نسبت به نتیجه، صاحب یقین کند.

نظر مصنف:

اشکال اول: این حرف در برهان «لمّ» خوب است زیرا در برهان «لمّ» باید به نتیجه یقین پیدا کرد از باب یقین پیدا کردن به علت. پس باید حد وسط، علت باشد یعنی عرض ذاتی برای اصغر باشد تا علت برای ثبوت اکبر شود. ولی بحث ما در برهان «لمّ» فقط نیست در این کتاب، مطلق برهان مطرح می شود چه برهان «لمّ» باشد چه برهان «انّ» باشد و در هر دو عرض ذاتی اعتبار می شود. این دلیلی که این بعض برای اعتبار عرض ذاتی آورد فقط توجیه می کند که چرا در برهان «لمّ» عرض ذاتی می آید اما توجیه نمی کند آن عرض ذاتی که در برهان «انّ» لازم است. پس بیان این بعض اخص از مدعا است چون مدعا این است: عرض ذاتی در هر دو نوع برهان، لازم است. این بعض با ذکر سببی که برای آوردن عرض ذاتی داشتید ثابت کردید که آوردن عرض ذاتی برای برهان «لمّ» جایز است.

مصنف می گوید اینطور نیست که اگر ما برهان «لمّ» نداشتیم حکم کنیم این دلیل، که برهان «لمّ» نیست حتما یک قیاس دیگری غیر از برهان است بلکه ما می توانیم حکم کنیم که برهان است ولی «لمّ» نیست بلکه «انّ» است سپس با نفی برهان «لمّ»، برهان به طور مطلق نفی نمی شود. با نفی برهان «لمّ» قیاس خطابی یا شعری ثابت نمی شود یعنی اگر در یک قیاس گفتیم که برهان «لمّ» نیست نباید نتیجه گرفته شود که پس خطابه یا شعر یا سفسطه است بلکه می توان نتیجه گرفت که برهان «انّ» است.

ص: ۳۷۶

توضیح عبارت

«فان هذا النظر الذی نحن فیه لیس کله فی برهان لم حتی اذا لم یکن للشیء برهان لم ینظر فیه فی هذا الکتاب»

این نظری که ما الان درباره اش بحث می کنیم «یعنی همین که در این کتاب مطرح است» همه نظر ما به برهان «لمّ» نیست به طوری که اگر برهان «لمّ» برای اثبات یک مطلب نیامد نتوان در آن کتاب، در آن قیاس نظر کرد «در این کتاب، نظر هم به برهان لمّ و هم به برهان انّ است. اینطور نیست که اگر شیئی، برهان لمّ نداشت درباره قیاس که برای آن آورده می شود نظر نشود و گفته شود جای این قیاس، کتاب خطابه است».

«و صار حینئذ قیاسا خارجا عن القیاسات التی فی هذا الکتاب فصار ذلک جدلیا او مغالطیا او غیر ذلک»

«حینئذ»: در این هنگام این قیاسی که برهان «لمّ» نشده.

«صار» عطف بر «لم ینظر» است لذا «حتی» بر آن داخل می شود.

اینطور نیست که اگر برهانی، برهان «لمّ» نشد یا قیاسی، برهان «لمّ» نشد حتما از این کتاب «یعنی قیاسات برهانی» خارج بشود و اینچنین قیاس که برهان «لم» نشد جدلی یا مغالطی یا غیر آن بشود.

«غیر ذلک»: مراد خطابه است. آیا می توان به شعر حمل کرد یا خیر؟

در شعر اصلا تصدیق نیست و چون تصدیق نیست و در اینجا قیاسی آمده که تصدیق در آن وجود داشته. به نتیجه، تصدیق شد ولی تصدیق «لمّی» نبود لذا «او غیر ذلک» را شاید نتوان ناظر به شعر گرفت فقط باید ناظر به خطابه گرفت که تصدیق در آن هست ولی یقین در آن نیست.

ص: ۳۷۷

«فانه لیس یصیر القیاس بان ینتج شیئا صدقا من مقدمات صادقه ماخوذه من حیث هی صادقه جدلیا و لا مغالطیا»

«جدلیا» خبر برای «لیس یصیر» است. «لیس یصیر» را یک کلمه حساب کنید که به معنای «لا یصیر» است. و «جدلیا» خبر برای «یصیر» است نه «لیس».

«بان ینتج»: به شرط اینکه نتیجه بدهد.

در قیاسی که برهانی است شرط می کنیم که از مقدمات صادقه انتخاب شود و نتیجه صادقه افاده کند و این نتیجه از حیث اینکه صادق است مورد اعتماد باشد. این شرائط برای برهان است و لو برهان «انّ» باشد و «لمّ» نباشد. مصنف می گوید قیاسی که با این شرط حاصل می شود که باید برهان باشد جدلی نیست.

ترجمه: این قیاس، جدلی و مغالطی نمی شود به شرط اینکه نتیجه دهد شیء صادق را از مقدمات صادقی که آن مقدمات، به حیث صادق بودنشان اخذ شدند. «اینچنین قیاسی، برهان است که مقدماتش صادق باشد و نتیجه صادق افاده کرده باشد از حیث اینکه این نتیجه صادق است نه از حیث اینکه نتیجه، مشهور است یا مقبول است».

نمی توان گفت قیاسی که نتیجه اش صادق است و از مقدمات صادق گرفته شده، جدلی است به صرف اینکه حد وسطش علت ثبوت نتیجه نیست بلکه باید گفت برهانی است ولی برهان «لمّ» نیست بلکه برهان «انّ» است.

«و لا شیئا حقه ان یبان فی فن آخر من الفنون الخارجه عن البرهان»

ص: ۳۷۸

و نیست قیاسی که حقش این است که بیان شود در فن دیگری از فنونی که خارج از برهان هستند. یعنی قیاس، چنان از برهان بودن افتاده است که باید در باب دیگری بحثش مطرح شود نه در باب برهان.

«و لا اقسام الصنائع القیاسیه اکثر من هذه الخمسه»

اشکال: این قیاس از برهان بودن در آمده چون از عرض ذاتی استفاده نکرده است ولی داخل در بابهای دیگر هم نشده که جدل و مغالطه و ... باشد.

جواب: مصنف جواب می دهد که قسم دیگری غیر از این ۵ تا وجود ندارد. اگر برهان نیست باید یکی از این ۴ تا باشد.

ترجمه: اینچنین نیست که اقسام قیاسهایی که ما می سازیم بیش از این ۵ تا باشد تا شما بگویید اگر برهان برداشته شد لازم نیست یکی از این چهار تا باشد بلکه یکی دیگر است که غیر از این ۴ تا است.

«بل هذا الکتاب یشتمل علی بیان البرهان المطلق الواقع علی ما یعطی الیقین بالإن فقط»

بلکه این کتاب مشتمل بر بیان برهان مطلق است. مراد از برهان مطلق چیست؟ گاهی لفظ «برهان» گفته می شود و مطلق گذاشته می شود. گفته نمی شود «برهان مطلق». بلکه فقط لفظ «برهان» گفته می شود و مصنف در جای خودش گفته که لفظ «برهان» به طور مطلق منصرف به برهان «لمّ» می شود. اگر برهان، «انّ» باشد باید مقید به «انّ» بودن شود. اگر مقید نشد «لمّ» می شود. مراد از برهان مطلق در اینجا این نیست چون مراد از مطلق، مطلق اصطلاحی نیست بلکه لغوی است یعنی برهانی که دو قسم «انّ» و «لمّ» را شامل می شود.

ص: ۳۷۹

ترجمه: بلکه این کتاب، مشتمل بر بیان برهان مطلق است که برهان مطلق، واقع می شود و اطلاق می شود بر برهانی که به ما یقین افاده می کند ولی از طریق «انّ» فقط.

و همچنین اطلاق می شود بر برهانی که یقین را علاوه بر اینکه با «انّ» عطا می کند با «لمّ» هم عطا می کند که برهان «لمّ»، برهان «انّ» هم هست چون یکبار بیان کردیم که در برهان «لمّ» هم به وجود معلول و هم به ماهیت معلول پی می برید اما در برهان «انّ» فقط به وجود علت پی می برید نه به ماهیتش. پس برهان «لمّ» عام می شود یعنی هم «انّ» را ثابت می کند که وجود باشد هم لمّ را ثابت می کند.

«فیکون العارض الغریب الذی لیس بعله لا یجعل القیاس خارجا عن البحث الذی فی کتاب البرهان»

حال که اینطور است معلوم می شود آن عارض غریبی که علت ثبوت اکبر برای اصغر نشده آن قیاس را خارج از بحثی که باید در این کتاب مطرح شود قرار نمی دهد یعنی قیاس را از برهان بیرون نمی برد بلکه قیاس هنوز باید در کتاب برهان مطرح شود. پس عارضِ غریبی که علت ثبوت اکبر برای اصغر نشده قیاس را خارج از بحثی که باید در کتاب برهان طرح شود قرار نمی دهد بلکه قیاس ممکن است قیاس «انّ» ی باشد و در باب برهان مطرح شود.

«و لا یوجب الا یکون یقین»

ص: ۳۸۰

عرض غریب بکـار بردن باعث نمی شود که یقین حاصل نشود بلکه اگر عرض غریب بکار بردیـد بنا بر سـببی که این شـخص ذکر کرد باعث می شود که یقینِ «لمّی» حاصل نشود ولی یقینِ «انّی» حاصل شود.

اشـکال دوم: برای چه چیزی تحصـیل علم می شود. بعضـی می گویند هدف ما این است که عالم بشویم زیرا خود علم، هدف است و لازم نیست که این علم را طریق برای غیر قرار داد. مصـنف این مطلب را قبول نـدارد و می فرمایـد ما تحصـیل علم می کنیم تا به خداوند ـ تبارک ـ نزدیک شویم پس هدف ما از تحصـیل علوم، خداوند ـ تبارک ـ است حال اگر ما به خدایی قائل نشـدیم هـدفی را که در تحصـیل علم بایـد داشـته باشـیم نداریم. لازمه اش این است که علمی که می خوانیم ضایع باشـد چون چیزی که هدف ندارد ضایع است.

اما چگونه لازم می آید با این بیانی که این گروه گفته، خداوند ـ تبارک ـ را نشناسـیم. بیان این شخص این است که اگر هر چیزی را بخواهی بشناسـی باید از طریق سببش وارد شوید. خداوند ـ تبارک ـ سبب ندارد چگونه از طریق سببش وارد شوید و بشناسـید. لازمه حرف این شـخص این است که خداونـد ـ تبـارک ـ هرگز نشـناخته نشـود و اگر خداونـد ـ تبـارک ـ را نشناسـیم علم را برای چه چیزی می خوانیم؟ بنـابراین نمی توان این حرف را قبول کرد که در برهان ما بایـد سـبب را بیاوریم و اگر سـبب را نیاوردیم علمی پیدا نمی کنیم. اگر این را بپذیریم در مورد خداوند ـ تبارک ـ هم همینطور است که چون سبب ندارد شناخته نمی شود. پس هدفی که برای تحصیل علوم است از بین می رود و تحصیل علم، زائد می شود.

نکته: منظور این است که با این بیان، برهان را منحصر به «لمّ» کردید پس هر جا بخواهید شیء را بشناسید و ثابت کنید باید از طریق برهان «لمّ» بشناسید. در مورد خداوند ـ تبارک ـ برهان «لمّ» جاری نمی شود و شما برهان را منحصر در «لمّ» کردید پس برهانی بر وجود خداوند ـ تبارک ـ نیست قهراً وجود خداوند ـ تبارک ـ به یقین ثابت نمی شود و وقتی وجود خداوند ـ تبارک ـ ثابت نشد هدف تحصیلی برای علوم ثابت نمی شود.

نکته: هر چه برای خداوند ـ تبارک ـ بخواهد اثبات شود بدون برهان «لمّ» باید اثبات شود چون سبب ندارد. زیرا نه تنها برای ذات خداوند ـ تبارک ـ سبب وجود ندارد برای اینکه بخواهی اسم خداوند ـ تبارک ـ را برای خودش ثابت کنید سبب وجود ندارد. پس برهان «لمّ» در همه جا منتفی است و شما می گویید اگر برهان «لمّ» نداشته باشیم برهان نداریم و لازمه اش این است که در مورد خداوند ـ تبارک ـ هیچ برهانی نداشته باشیم نه برای وجودش و نه برای اسمائش.

ملاحظه کنید که یک قانون داریم «ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها» یعنی اگر بخواهی یقین پیدا کنی باید ذوات الاسباب را از اسبابش بشناسی. به عبارت دیگر معنای کلام این است که هر گاه از طریق سبب رفتی نتیجه ی یقینی خواهی گرفت و یقین پیدا خواهی کرد. این، یک قضیه کلی است. حال این قانون را به نحو کلی، عکس کنید و بگویید «هرگاه یقین پیدا کردید معلوم می شود که از طریق سبب رفتید.» عکس به صورت کلی باطل است. قضیه کلیه گاهی به توهم می اندازد که عکسش هم کلی است اصطلاحا گفته می شود «ایهام عکس» یعنی به وهم انداخته که عکسش هم کلی است. این گوینده گویا مبتلی به ایهام العکس شده و گفته «هر جا که یقین آمد معلوم می شود که از طریق سبب رفتیم. حال ما بر این گوینده اعتراض می کنیم که ما در مورد خداوند ـ تبارک ـ یقین داریم و از طریق سبب هم نرفتیم. پس نگو که باید از طریق سبب رفت بلکه اینچنین بگو که ذوات الاسباب را اگر خواستی به یقین بشناسی باید از طریق اسباب بروی و خداوند ـ تبارک ـ ذوات الاسباب نیست. می توان در مورد خداوند ـ تبارک ـ یقین پیدا کرد بدون اینکه از طریق اسباب رفت علتش این است که او ذوات الاسباب نیست. پس این قانون می گوید در مورد ذوات الاسباب اگر خواستی یقین پیدا کنی باید از طریق سبب بروی نه مطلقا اگر خواستی یقین پیدا کنی باید از طریق سبب بروی. پس این شخص گرفتار ایهام عکس شده است.

ص: ۳۸۲

توضیح عبارت

«و کفی سقوطا یقول من یقول ان ما لا یعرف له عله لا یکون به یقین انه یوجب الا یکون له یقین بالباری جل ذکره اذ لا سبب لوجوده»

باء در «بقول» باء زائده است که بعد از لفظ «کفی» می آید مانند (وَکَفَی بِاللّهِ شَهِیدا) (۱)

«انه یوجب» فاعل «کفی» است.

ترجمه: در سقوط قول کسی که می گوید «چیزی که علت ندارد به آن یقین پیدا نمی شود» کافی است که به خداوند ــ تبارک ــ هم یقین نداشته باشد «چون گفت یقین از طریق سبب تحصیل می شود و هر جا که سبب نبود یقین نیست. در مورد خداوند ــ تبارک ــ سبب نیست پس باید یقین نباشد».

«فیعترف بانه ضائع السعی فی طلب العلم»

این شخص اعتراف می کند به اینکه خودش، در طلب علم سعیش زائل شده چون هدفی را که برای علم بوده موجود نمی بیند. هدفِ علم، خداوند ــ تبارک ــ است و این شخص، خداوند ــ تبارک ــ را موجود نمی بیند.

«اذ هو فاقد للشی الذی یطلب له العلم و هو الیقین بالباری تعالی جده»

ضمیر «هو» به شخصی بر می گردد که چنین حرفی می زند.

این شخص، هدفی را که به خاطر آن هدف، علم تحصیل می شود را انکار می کند و فاقد می شود.

«و هو الیقین...»: آن شیئی که هدف است یقین به باری تعالی در یک نسخه خطی به همین صورت آمد. در یک نسخه خطی « تعالی» آمده و «جده» نیامده در نسخه خطی سوم به صورت «تعالی مجده» آمده است.

۱- (۲) نساء/سوره۴، آیه۷۹.

«مجد» به معنای بزرگواری است و «جد» هم به معنای عظمت است.

«بل یجب»

مصنف بیان کرد سببی که برای اعتبار عرض ذاتی گفته شد کامل نیست پس باید سبب دیگری را ذکر کرد که با این عبارت شروع به ذکر سبب دیگر می کند.

نظر مصنف در اینکه چرا در براهین باید از عرض ذاتی استفاده کرد و از عرض غریب استفاده نکرد/ تمایز علوم به چه چیزی است/ بیان عرض ذاتی بودن/ فصل اول/مقاله دوم/ برهان شفا ۹۳/۰۹/۱۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: نظر مصنف در اینکه چرا در براهین باید از عرض ذاتی استفاده کرد و از عرض غریب استفاده نکرد/ تمایز علوم به چه چیزی است/ بیان عرض ذاتی بودن/ فصل اول/مقاله دوم/ برهان شفا.

«بل یجب ان یعلم ان العله فی تزییف هذا العارض ما هو مفهوم کلام المعلم الاول لمن فهمه»(۱)

بحث در این بود که سبب اعتبار کردن عرض ذاتی در برهان چیست؟ چرا ما در برهان عرض ذاتی را اعتبار می کنیم و به عرض غریب اکتفا نمی کنیم.

نظر بعض: سبب اعتبار عرض ذاتی این است که حد وسط باید علت برای ثبوت اکبر برای اصغر باشد و حد وسطی می تواند علت باشد که عرض ذاتی باشد پس ما عرض ذاتی را اعتبار می کنیم تا علت بودنِ حد وسط که در برهان لازم است حاصل شود.

نظر مصنف: این کلام مردود است چون اگر برهان فقط برهان «لمّ» بود که در آن لازم بود حد وسط، علت برای ثبوت اکبر برای اصغر شود ما می توانستیم بگوییم عرض ذاتی را اعتبار کردیم به این جهت که برهان لمّ را تشکیل دهد زیرا که برهان «لمّ» به جز این نمی شود. اما بحث ما در مطلق برهان است و در مطلق برهان لازم نیست که حد وسط، علت برای ثبوت اکبر برای اصغر باشد تا این علت بودن ما را ناچار کند که در برهان عرض ذاتی بکار برود. یعنی این سبب در همه برهان ها عام نیست در حالی که مدعای ما عام بود. ما در همه برهان ها عرض ذاتی بودن را شرط کردیم ولی سببی که شما اقامه کردید فقط در برهان «لمّ» جاری می شود لذا سبب شما، اخص از مدعای ما بود. ما در تمام برهان ها می خواستیم ببینیم چرا عرض ذاتی بکار می رود اما شما عرض ذاتی را سبب کردید و گفتید در برهان «لمّ» باید از علت استفاده کرد پس باید از عرض ذاتی استفاده کرد.

ص: ۳۸۴

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا،ج۹،ص۱۳۴،س۱۳،ط ذوی القربی.

حال مصنف با عبارت «بل یجب» اضراب از قول بعض می کند.

نظر مصنف در اعتبار عرض ذاتی برای برهان: اگر در یک قیاس، حد وسط را عرض غریب بگیرید «عرض غریب عبارت از عرضی است که به و اسطه ی عام بر معروض وارد می شود و آن عرضی که به واسطه ی عام بر معروض وارد می شود خودش هم نسبت به معروض، عام است مثلاـ ماشی به توسط حیوان بر انسان وارد می شود. خود ماشی هم مثل حیوان است یعنی همانطور که حیوان نسبت به انسان عام است ماشی هم عام است پس اگر عرض، عرض غریب بود حتما اعم می شود» حد وسط، عام می شود «یعنی اعم از اصغر می شود». در این صورت اکبر یکی از دو حالت را پیدا می کند یا مساوی با چنین حد وسطی است یا اعم است و اخص نمی تواند باشد. حد وسط در کبری، موضوع قرار می گیرد و در صغری، محمول قرار می گیرد. اکبر نمی تواند اخص از اوسط باشد چون در هیچ قضیه حملیه ای نمی توان محمول را اخص از موضوع قرار داد زیرا محمول یا باید مساوی باشد یا باید اعم باشد. و در کبری، اکبر محمول است و اوسط، موضوع است اگر اوسط اعم از اصغر است اکبر یا مساوی با اوسط است که اعم از اصغر می شود یا اعم از اوسط است که اعم از اعم از اصغر می شود یعنی عمومیتش بیشتر می شود «یعنی اکبر به دو درجه اعم از اصغر می شود» در اینصورت اشکالی که پیش می آید این است که محمولی «مراد از محمول اکبر است» که در این مساله بر موضوع «یعنی اصغر» حمل شد اعم از موضوع علم می شود. چون اصغر یا خودش موضوع علم است یا فردی از موضوع علم است. حال اگر اکبر را اعم از آن قرار دهید محمول قضیه از موضوع علم خارج می شود چون محمول، اعم است. و مساله، جزء مساله ی این علم نمی شود بلکه مساله علمی می شود که موضوعش اعم می شود.

ص: ۳۸۵

پس اگر برهـان از عرض ذاتی تشـکیل نشود لازمه اش این محـذور است یعنی لازمه اش این است که آن مساله ای که با این قیاس برهـانی می خواهـد اثبـات شـود مسـاله ای باشـد که مربوط به علم بالاتر شود و مسـاله ی این علم نشود چون علم، علم برهـانی است بایـد در هر مساله ای از مسائلش از برهان اسـتفاده کرد و اگر در برهان از عرض غریب اسـتفاده شود برهان، اعم می شـود از آنچه که بایـد در این علم بیایـد قهراً نـتیجه ای که می دهـد اعم می شود و مسـاله، عـام می شود و جـایش در علم بالاتر است. برای اینکه این اتفاق نیفتد شرط می شود که در برهان حتما از عرض ذاتی استفاده شود.

نکتـه: برای «وجـود»، عرض غریـب نیست زیرا «موجـود» اگر موضـوع قرار بگیرد بایـد عرض غریب برای آن بیاوریـد و عرض غریب بایـد با واسـطه اعم باشـد یعنی بایـد اعم از موجود را واسـطه قرار بدهید تا عرض آن اعم بر موجود وارد شود. و اعم از موجود وجود نـدارد پس عرض غریب برای موجود نیست. اگر بگویید «عدم» را داریم می گوییم عدم، عرض موجود نیست و مقابل موجود است و نمی توان گفت اعم است.

اگر بگوییـد ماهیت، عرض بعض موجودات که موجود ممکن می باشد هست. پس چیزی اعم از وجود نیست که واسـطه برای عرضی باشد و آن عرض را عرض غریب گرفت.

توضیح عبارت

«بل یجب ان یعلم ان العله فی تزییف هذا العارض ما هو مفهوم کلام المعلم الاول لمن فهمه»

ص: ۳۸۶

بلکه واجب است که دانسته شود علت «یعنی سبب» در تضعیف این عارض «یعنی عارض غریب» در باب برهان و اجازه ندادن این عارض، چیزی است که از کلام معلم اول فهمیده می شود.

«لمن فهمه»: معلوم می شود که کلام معلم اول مبهم بوده ایشان اطمینان نـدارد که هر کسی بتوانـد مطلب را از کلام معلم اول استخراج کند. اگر کسی بفهمد، سبب همین است که ما می گوییم.

«و هو ان هذا العارض اذا جعل وسطا کان الاکبر اما مساویا له»

«هو»: به «ما هو المفهوم من کلام المعلم الاول» بر می گردد.

آن چه از کلام معلم اول فهمیده می شود این است که این عارض «یعنی عارض غریب» اگر حد وسط قرار داده شود حد وسطی می شود که اعم از اصغر است اکبر هم مساوی با اوسط بود که قهراً اکبر هم مثل اوسط اعم از اصغر می شود.

«و اما اعم منه»

و یا اکبر اعم از این وسط می شود. اگر اعم از وسط باشد با توجه به اینکه وسط هم اعم از اصغر است پس اکبر به دو مرتبه اعم از اصغر می شود. در هر دو صورت، اکبر از علم خارج می شود یعنی محمول این مساله از علم خارج می شود و بایـد در علم بالاـتر مطرح شود. چون اگر از عرض غریب استفاده شود برهان، برهان این علم نیست و چون برهان، محمول را برای موضوع اثبات می کند یعنی اکبر را برای اصغر اثبات می کند پس مساله ای هم که از اثبات محمول برای موضوع درست می شود مساله این علم نیست.

«و کیف کان الاکبر کان امرا غریبا من موضوع الصناعه خارجا عن موضوع الصناعه»

اکبر هر طور که می خواهد باشد «یعنی چه مساوی با وسط باشد چه اعم از وسط باشد» این اکبر امری است که نسبت به موضوع صناعت، بیگانه است یعنی از موضوع این علم خارج است و آن محمولی که از موضوع این علم خارج باشد نمی تواند مساله این علم را درست کند زیرا مساله هر علمی از موضوع و محمول درست می شود و اگر محمول، خارج از علم باشد آن مساله هم خارج از علم می شود.

نکته:

اشکال: موضوع مساله، دو قسم است:

۱ _ گاهی همان موضوع علم است.

۲ _ گاهی مصداقی از موضوع علم است.

موضوع مساله همان اصغر است. در وقتی که می خواهد استدلال شود اکبر که محمول است برای اصغر که موضوع است اثبات می شود حال اگر این موضوع که موضوع مساله است همان موضوع علم بود وقتی اوسط «که عرض غریب است» اعم از موضوع مساله «یعنی اصغر» شد عرض غریب هم برای موضوع علم می شود یعنی اعم از موضوع علم می شود و همین مشکلی که گفته شد لازم می آید در اینصورت اکبر هم یا مساوی با اوسط است که اعم از موضوع مساله که همان موضوع علم است می شود یا اکبر، اعم از اوسط است که باز هم اعم از موضوع مساله که همان موضوع علم است می شود. در این صورت که موضوع مساله همان موضوع علم است وقتی که حد وسط، عرض غریب باشد همانطور که حد وسط، اعم می شود اکبر هم یا اعم می شود یا اعمِ از اعم می شود و اشکال باقی است اما در صورتی که موضوع مساله، مصداقی از موضوع علم باشد مثلا گفته نشود «الموجود اما مشکک و اما متواطی» گفته نشود «الموجود اما واجب و اما ممکن». اگر مساله، «الموجود اما واجب و اما ممکن» باشد موضوع مساله، «الموجود» است و موضوع علم هم، «الموجود» است بلکه مساله این باشد «الموجود الممکن اما جوهر و اما عرض» که موضوع مساله عین موضوع علم نیست بلکه مصداق از موضوع علم است. در اینجا اگر عرض غریب بکار بیاید و بر این موضوع عرض غریب به عنوان حد وسط حمل شود آن عرض غریب از این موضوع مساله اعم می شود.

ص: ۳۸۸

سپس اگر اکبر مساوی با اوسط باشد باز اکبر از موضوع مساله اعم می شود و از موضوع علم اعم نمی شود. اما اگر اکبر، اعم از اوسط باشد به دو مرتبه از موضوع مساله اعم می شود و قهراً از موضوع علم اعم می شود چون به دو مرتبه از موضوع مساله اعم شده از موضوع علم به یک مرتبه اعم می شود ولی بالاخره نسبت به موضوع علم اعم است فقط کلام مصنف در یک جا نقض می شود که باید آن را جواب داد و آن جایی است که موضوع مساله اخص از موضوع علم باشد اولا و اکبر مساوی با حد وسط باشد ثانیا. در جایی که اکبر مساوی با حد وسط است حد وسط از موضوع مساله اعم است و از موضوع علم اعم نیست. اکبری هم که مساوی با حد وسط است از موضوع مساله اعم است و از موضوع علم اعم نیست و مساله از علم بیرون نمی رود در این فرض، اشکال مصنف وارد نمی شود. اما در دو فرض کلام مصنف هست:

۱ ـ جایی که موضوع مساله، موضوع علم باشد.

۲ ـ جایی که اکبر اعم از اوسطی که عرض غریب است باشد.

آیا می توان این اشکالی که بر مصنف وارد است را جواب داد یا خیر؟

جواب: توجه کنید همین اندازه که در بعضی موارد برای ما محذور درست شود کافی است اگر عرض غریب تشکیل داده شود در بعضی موارد محذور درست می کند. لذا همین کافی است که عرض غریب را منع کنید الان در ما نحن فیه عرض غریب در دو مورد مشکل ایجاد کرد. یعنی باعث شد که مساله از علم خارج شود همین دو مورد کافی است که ما را از استفاده عرض غریب منع کند و احتیاج به جواب دیگر نیست چون مصنف می گوید عرض غریب اگر بکار رود به این محذور می افتید. حال اگر یکبار به این محذور بیفتیم کافی است که این عرض غریب منع شود. در حالی که نه تنها یکبار بلکه در بسیاری از موارد به این محذور می افتیم چون مسائلی که موضوعشان موضوع علم است همه آنها باید خارج شوند. و مسائلی که محمولشان اعم از اوسط است همه آنها باید خارج شوند. فقط آنچه که باقی می ماند مسائلی است که موضوعشان اخص از علم است و محمولشان مساوی با اوسط است. پس جلوی برهانی که از عرض غریب تشکیل می شود گرفته می شود تا این آسیب وارد نشود.

توقع نداشته باشید که برهانِ مرکب از عرض غریب در همه جا خسارت وارد کند تا منع کنید. اگر یک جا خسارت وارد کند منع می شود.

نکته: قانون منطقی، قانون کلی است. اگر گفته شود که در بعضی موارد که محذور وجود دارد از آوردن عرض غریب اِبا کنید ولی در بعضی موارد که محذور وجود ندارد عرض غریب بیاورید. در این صورت هرج و مرج در قانون منطقی ایجاد می شود. لذا در باب قیاسِ استثنائی گفتند دو قیاس به طور کلی عقیم است به خاطر اینکه در بعضی موارد جواب مثبت نمی دهد. ما هم در اینجا می گوییم اگر عرض غریب وارد شود در بعضی جاها ضرر وارد می کند لذا آن را عقیم می کنیم که عرض غریب وارد نشود.

نکته: در همه جا می توان قید زد و یک مورد خاص را قبول کرد و مورد دیگری را قبول نکرد مثلا گفته شود عرض غریبی که موضوع علمش باید اینگونه باشد و محمولش به این صورت باشد چنین عرض غریبی خسارت وارد نمی کند لذا می توان از آن استفاده کرد. اگر کسی به این صورت بگوید در جوابش گفته می شود که اولاً قانون منطقی را کلّی نکردید و از عرض غریب به طور کامل پرهیز نکردید و عرض ذاتی را به طور کامل، لازم نکردید بلکه به طور ناقص این کار را کردید ثانیا تشخیص این سخت است زیرا باید راههای متعددی طی شود تا تشخیص داده شود گاهی از اوقات هم نمی توان تشخیص داد.

نکته: اگر این مساله از عرض غریب استفاده شود در این علم از آن بحث نمی شود نه اینکه به طور کلی در هیچ علمی بحث نشود بلکه فقط در این علم مطرح نمی شود اما در علم بالاتر مطرح می شود. یعنی به ورود این مساله در این علم خلل وارد می شود و باید در علم دیگر وارد کرد.

نکته: گاهی عرض غریبی که بر موضوع مساله وارد شده است عرض غریبی است که بعد از تخصیص می توان عرض ذاتی برای همین موضوع مساله کرد. در این صورت این عرض غریبِ مساله، عرض ذاتی علم است و با تخصیص می توان عرض ذاتی مساله هم قرار بگیرد. ولی اگر عرض غریبی بود که نتوانستید با تخصیص آن را عرض ذاتی کنید این عرض غریب همانطور که عرض غریب برای موضوع مساله است عرض غریب برای موضوع علم است چون نمی توان با تخصیص آن را کاری کرد.

آنچه که عرض ذاتی موضوع علم است اگر تخصیصش بدهید عرض ذاتی موضوع مساله می شود به شرط اینکه موضوع علم اعم باشد و موضوع مساله اخص باشد. ولی آن که با تخصیص هم، عرض ذاتی موضوع مساله نمی شود عرض ذاتی موضوع علم نیست بلکه نسبت به موضوع علم هنوز عرض غریب است پس مساله، مساله علم نیست که بخواهید در این علم مطرحش کنید باید در مساله علمِ بالاتر مطرح شود. پس اشکال بر مصنف وارد نیست.

«و ذلک ان ما ساوی شیئا یقع خارج موضوع الصناعه فهو واقع خارجا»

ص: ۳۹۱

«ذلک»: اینکه گفته می شود اکبر در هر دو صورت خارج از موضوع صناعت می شود.

«ما ساوی» اسم «ان» است. «یقع خارج» خبر نیست بلکه صفت «شیئا» است. «فهو واقع خارجا» خبر است. مراد از «ما» در «ما ساوی» اکبر است.

ترجمه: اکبری که مساوی باشد با شیئی «یعنی اوسطی» که آن شیء، خارج از موضوع صناعت است پس این اکبر « که مساوی با اوسط است» هم خارج از موضوع صناعت است «یعنی اگر اوسط خارج از موضوع صناعت است مساوی اوسط هم که اکبر است خارج از موضوع صناعت است تا چه رسد به اکبری که اعم از آن شیء است».

«فضلا عما هو اعم منه»

ضمیر «منه» به «شیئا» بر می گردد که مراد اوسط است.

اگر اکبر مساوی با اوسط بود و اوسط، خارج از موضوع علم بود اکبرِ مساوی با اوسط هم خارج از موضوع علم می شود تا چه برسد به اینکه اکبر اعم از اوسط باشد که آن، به دو مرتبه خارج از موضوع علم خواهد شد.

«فاذا کان کذلک لم یکن الاکبر من الاعراض الذاتیه بوجه من الوجوه»

«اذا کان کذلک»: اگر اکبر مساوی با اوسط بود و اوسط هم عرض غریب بود «یعنی اعم از موضوع بود» یا اکبر اعم از اوسط بود.

ترجمه: حال که چنین شد به هیچ وجهی از وجوه، اکبر از اعراض ذاتیه نخواهد بود «بلکه عرض غریب برای موضوع مساله می شود».

صفحه ۱۳۴ سطر ۱۸ قوله «فان کان»

مصنف موردی را در اینجا مطرح می کند که در آن مورد، برهان نمی آید و یقین هم به وجود نمی آید اما قیاس می آید و ظن هم تولید می شود. در آن مورد باز از عرض غریب استفاده می شود. آن مورد این است که قیاسی تشکیل می دهیم که اکبرش، عرض ذاتی برای اصغر باشد و اوسطش عرض غریب برای اصغر باشد و این اوسط علاوه بر عرض غریب بودن اعم هم باشد. البته اعم بودن با عرض غریب بودن کنار هم هستند ولی بنده «استاد» جدا می کنم به خاطر اینکه همه قیود توضیح داده شود. پس توجه کنید قیاسی تشکیل می شود و صغری آورده می شود. در صغری، اوسط اعم از اصغر و عرض غریب برای اصغر است.

حال به سراغ کبری می رود و می گوید در کبری، اکبر برای اوسط بیان نشده که چه حالتی دارد. در نتیجه، اکبر برای اصغر عرض ذاتی است نه ذاتی، چند مثال می زنیم که بعضی از آنها صحیح نیست و بعضی صحیح است.

مثال اول: «کل انسان کاتب» و «کل کاتب حیوان» «فکل انسان حیوان» این مثال دو مشکل دارد:

۱ _ کاتب عرض غریب برای انسان نیست ما گفتیم اوسط برای اصغر باید عرض غریب باشد و اینجا اوسط که کاتب است عرض غریب برای انسان نیست، اعم هم نیست «چون دو شرط شده بود الف _ عرض غریب باشد ب _ اعم باشد»

۲ _ گفتیم اکبر باید عرض ذاتی برای اصغر باشد حیوان که اکبر است برای انسان که اصغر است ذاتی هست ولی عرض ذاتی نیست.

ص: ۳۹۳

پس این مثال، خاطر این دو مشکل فایده ندارد و غلط است.

مثال دوم: صغری: «کل مثلث متساوی الساقین فزوایاه مساوٍ لقائمتین» عبارت «مثلث متساوی الساقین» اصغر است و «زوایاه مساوٍ لقائمتین» اوسط است.

کبری: «و کل ما زوایاه مساوٍ لقائمتین فهو مثلث»

نتیجه: متساوی الساقین مثلث است.

در این مثال حد وسط عرض غریب برای اصغر «متساوی الساقین» است چون اعم است. تساوی زوایای آن با دو قائمه برای همه مثلث ها است و برای مثلث متساوی الساقین نیست پس به توسط اعم که مثلث است برای متساوی الساقین ثابت می شود لذا عرض، عرض غریب می شود.

اوسط، عرض غریب برای اصغر است اما بنا شد اکبر عرض ذاتی برای اصغر باشد در اینجا به این صورت گفته شد «متساوی الساقین مثلث» که مثلث، عرض ذاتی برای متساوی الساقین نیست. اگر چه ذاتی است چون مثلث جنس برای مثلث متساوی الساقین است و لذا ذاتی می شود.

مثال سوم: «الانسان یعرض له حمره الوجه» یعنی انسان می تواند صورتش سرخ شود. «و کل ما یعرض له حمره الوجه فهو خَجِل»، «فالانسان خجل» ملاحظه کنید اوسط، سرخی صورت است و انسان اصغر است. این سرخی صورت اعم است یعنی انسان چرا رنگ سرخی می پذیرد؟ چون جسمِ مرکب است قبلا بیان شد که واسطه لون، جسم نیست بلکه جسم مرکب است چنانچه واسطه حرکت، جسم بود نه جسم مرکب. چون انسان جسم مرکب است پس لونی که در اینجا سرخی است می پذیرد بنابراین پذیرش لون به توسط امر عام انجام می شود که جسم مرکب بودن است. این عرض، عرض مع الواسطه است و واسطه اش هم عام است پس نسبت به انسان، عرض غریب می شود پس اوسط نسبت به اصغر عرض غریب شد. در نتیجه لفظ «انسان» اصغر می شود و لفظ «خجالت کشیدن» اکبر می شود. خجالت کشیدن، ذاتی انسان نیست بلکه عرض ذاتی انسان است. در اینجا اوسط هم عرض غریب برای اصغر و اعم از اصغر شد هم اکبر، عرض ذاتی برای اصغر شد.

ص: ۳۹۴

حال اگر گفته شود اکبر، عرض ذاتی برای اوسط باشد و اوسط، عرض غریب برای اصغر است عبارت مصنف این مطلب را هم می رساند. مثال آن مثل مثال قبلی است مثلاـ گفته شود «کل انسان یعرض له حمره الوجه» که حمره الوجه عرض غریب برای انسان است و «حمره الوجه علامت خجالت است»، «پس انسان خجالت می کشد».

مصنف اینگونه قیاس را می گوید در واقع علامت است یعنی از علام به ذی العلامه پی می برید. علتی در کار نیست. از علامت که عبارت از سرخی صورت است به ذی العلامه که خجالت است پی می برید و این برای شما فقط تولید ظن می کند نه تولید یقین. اگر دیدید صورت این شخص سرخ شده گمان می کنید که خجالت کشیده شاید خجالت نکشیده بلکه دویده و گرمش شده و صورتش سرخ شده است لذا نمی توان یقین کرد که سرخی صورت به خاطر خجالت است. هر علامتی دلالتش بر ذو العلامه به صورت ظنی است نه قطعی. در این مثال چون از عرض غریب استفاده شد به یقین نمی رساند زیرا عام بود و لو اکبر، عرض ذاتی برای اصغر «یا به قول برای اوسط» شد.

توضیح عبارت

«فان کان الاکبر عرضا ذاتیا و کان الاوسط عرضا غریبا اعم منه دل کما تدل العلامات التی هی اعم وجودا»

ضمیر «دل» به «اوسط» بر می گردد ضمیر «منه» به «اصغر» بر می گردد.

اگر اکبر عرض ذاتی برای اصغر باشد «و به قول شما برای اوسط باشد» و اوسط عرض غریب برای اصغر باشد و اعم از اصغر باشد. اوسط که اعم از اکبر است دلالت می کند بر اکبر «اوسط، علامت است و اکبر، ذی العلامه است یعنی سرخی صورت دلالت بر خجالت می کند» همانطور علاماتی که اعم از ذوالعلامه هستند دلالت بر علامت می کنند «و دلالتشان ظنی است نه یقینی».

ص: ۳۹۵

«و علی ما قیل فی الفن المتقدم»

این عبارت مربوط به «کما تـدل» است یعنی «دل علی ما قیل...». مراد از «الفن المتقدم»، قیاس است. در فن متقدم که قیاس بود گفتیم قیـاس دلالت بر ثبوت اکبر بر اصـغر می کنـد و قطع و یقین را نیاوردیم و نگفتیم یقینی باشـد بلکه به صورت مطلق بیان شـد که شامـل خطـابه هم بشود. در برهـان است که گفته می شود دلالت بایـد دلالت یقینی باشـد الان هم مصـنف می فرماید دلالت می کند همانطور که علامات دلالت می کنند و به همان نحوی که در فن متقدم گفته شد که دلالت می کند.

«و یکون مثل هذا البیان بیانا ان وقع حقا فانما یقع حقا علی سبیل العرض»

چنین قیاسـی اگر واقع شود حق «یعنی افاده یقین کند چون چنین قیاسی ذاتش افاده یقین نمی کند اما اگر افاده یقین کند» افاده یقین بر سبیل عرض کرده است یعنی قطع و یقین از جای دیگر آمده و از این قیاس نیامده است. یعنی دلیل دیگری برای ثبوت اکبر برای اصغر داشتید که به خاطر آن دلیلی که در ذهن شما ارتکازاً حاصل بود یقین پیدا کردید نه اینکه این قیاس برای شما یقین درست کرد.

ترجمه: می باشـد مثل این بیان، بیانی که اگر بیان حق باشد و تولید یقین کند حق بودن و مفید بودنش بر سبیل عرض است «و برای خود این قیاس نیست و از جای دیگر است. شـما آنچه که از جای دیگر است را به این قیاس نسـبت دادیـد و این نسـبت، نسبت الی غیر ما هوله است و مجازی است».

بیان معنای «کلی» در باب برهان/ فصل سوم/مقاله دوم/ برهان شفا. ۹۳/۰۹/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان معنای «کلی» در باب برهان/ فصل سوم/مقاله دوم/ برهان شفا.

«الفصل الثالث فی کون المقدمات البرهانیه کلیه و فی معنی الاولی و تتمیم القول فی الذاتی»(۱)

در فصل سوم سه عنوان آمده که باید هر سه توضیح داده شود. اما قبل از ورود در بحث، مطلبی که مربوط به جلسه گذشته است اشاره می کنیم.

مطلب مربوط به جلسه گذشته: در مثالی که برای عبارت مصنف آورده شود نتوانستیم مثال صحیحی ارائه بدهیم، سه مثال آورده شد که مثال سوم کمی نزدیکتر به حق بود ولی نتوانستیم به خوبی تنظیم کنیم.

بنده مراجعه به اساس الاقتباس در بحث قیاسِ علامت مراجعه کردم چون در آخر بحث قیاس، اقسام قیاس را می شمارد یکی از اقسام، قیاس علامت است که در صفحه ۳۳۸ آمده است و سه مثال برای قیاس علامت مثال زده که یکی برای شکل اول و یکی برای شکل دوم و یکی برای شکل سوم زده است. بنده مثال شکل اول را می آورم و برای بحث ما مفید است.

مرحوم خواجه قیاسِ علامت را یکی از اقسام قیاس ضمیر می داند قیاس ضمیر، قیاسی است که کبری در آن مطوی «پیچیده» است لذا در این مثالی که می زند کبری را نمی آورد. مثالی که مرحوم خواجه می فرماید این است: «این زن شیر دارد پس بزاده است» عبارت «این زن شیر دارد» صغری است و عبارت «پس بزاده است» نتیجه است. کبری حذف شده قیاس به این صورت است. «این زن، شیر دارد» و «هر زنی که شیر دارد زائیده است» «پس این زن زائیده است» صغری، مرکب از اصغر «این زن» و اوسط «شیر دارد» است. کبری این است که هر کسی یا هر زنی که شیر دارد زائیده است که «زائیده»، اکبر است. در این مثال اوسط، عرض ذاتی برای اصغر نیست بلکه عرض غریب و عام است «شیر دارد» عرض ذاتی برای زن نیست و عامل شیر داشتن هم زن بودن نیست یعنی این طور نیست که این عرض برای زن به خاطر زن بودن عارض شود چون عرض ذاتی اینگونه است که برای موضوع به خاطر ذات موضوع ثابت است اما در اینجا به خاطر ذات موضوع نیست. اینجا به خاطر امر عامی است، سپس اکبر عرض ذاتی برای اصغر است یعنی در نتیجه، زائیدن عرض ذاتی برای زن است یعنی گفته می شود که چون زن است زائیدن دارد. این قیاس، قیاس علامت است و چون از علامت به ذوالعلامه پی برده شد یعنی از علامت که شیر داشتن است به ذوالعلامه که زائیدن است پی بردیم و می تواند مثال برای مطالبی باشد که در جلسه قبل گذشت باشد زیرا زائیدن عرض ذاتی زن است و شیر داشتن عرض ذاتی زن نیست چون شیر ممکن است در وقت دیگر حاصل شود و برای غیر زن هم ممکن است حاصل شود یا برای زن در غیر زایمان هم ممکن است حاصل شود. البته مثال سومی که در جلسه قبل بیان شد از همین قبیل بود. گفته شد این انسان، رنگ چهره اش سرخ است و هر انسانی که رنگ چهره اش سرخ باشد خجالت کشیده است پس این انسان خجالت کشیده است.

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا،ج۹،ص۱۳۵،س۱،ط ذوی القربی.

بحث امروز: فصل سوم از مقاله دوم مشتمل بر سه مطلب است:

مطلب اول: مقدمات برهان باید کلی باشند. این مطلب قبلا هم بیان شده بود ولی الان مفصل تر بیان می شود و توضیح داده می شود که کلی در باب برهان به چه معنی است.

مطلب دوم: «اوّلی» به چه معنا است. گاهی گفته می شود این عرض، ذاتی اوّلی است. و گاهی هم گفته می شود ذاتی است و قید «اوّلی» آورده نمی شود. این «اوّلی» به چه معنا است که در بعضی جاها آورده می شود و در بعضی جاها آورده نمی شود.

مطلب سوم: بحثهایی که در فصول قبل درباره ذاتی شد بعضی از قسمت های آن باقی مانده که در این فصل تکمیل می شود.

در ابتدا وارد توضیح معنای کلی در باب برهان می شود و دو اصطلاح در باب برهان توضیح می دهد که به نظر می رسد هر دو اصطلاح یکی هستند ولی در واقع فرق دارند:

۱ _ «المقول علی الکل»

۲ _ «کلی».

وقتی می خواهد اصطلاح «المقول علی الکل» را توضیح بدهد «المقول علی الکل» را در باب های دیگر توضیح می دهد بعداً فرقش را با «المقول علی الکل» در برهان بیان می کند بعداً که «المقول علی الکل» در برهان روشن شد فرق بین «المقول علی الکل» در برهان با «کلی در برهان» را می گوید. در ضمن بیان «کلی»، کلمه «اولی» را می آورد و به مناسبت، وارد بحث در «اولی» می شود و عنوان دوم و مطلب دوم فصل را توضیح می دهد.

توضیح «المقول علی الکل»: لفظ «المقول علی الکل» هم در باب برهان گفته می شود هم در باب قیاسات دیگر گفته می شود. به کلی در بـاب قضایـا گفته می شـود «المقـول علی الکـل». قضـیه موجبه کلیه، قضـیه ای است که محمولش، مقول علی الکل است. مقول علی الکـل به معنای این است که کلّ افراد موضوع، این محمول را دارا هسـتند پس مقول علی الکل یعنی محمول به کـل افراد موضوع شود. امـا وقتی «المقول علی الکـل» در بـاب برهان گفته می شود منظور این است که محمول حمل شـده ولی حمل شده بر کل افراد موضوع اما در کل ازمنه ای که این موضوع، این عنوان را دارد.

پس «مقول علی الکـل» در همه جـا «مقول علی کـلّ الاـفراد» است اما در باب برهان به معنای «مقول علی کل افراد و فی کتاب ازمـان» است مراد از «فی کـل ازمـان» این نیست که در کـل ازمان از ازل تا ابـد باشـد بلکه در کلِ ازمانی که این موضوع، این شرط و این وصف و عنوان را دارد مثلاـ تا وقتی کاتب است متحرک الاصابع است وقتی کاتب نیست متحرک الاصابع نیسـت تمام افراد کاتب، متحرک الاصابع انـد و در تمام زمانی که این شـرط کتابت و وصف عنوان کتابت را دارنـد متحرک الاصابع هستند.

پس در «المقول علی الکل» دو امر اعتبار می شود:

۱ _ تمام افراد موضوع

۲ _ تمام ازمنه ای که این افرادموضوع، آن شرط و وصف عنوانی را دارند.

ص: ۳۹۹

امـا در کلی سه امر وجود دارد. وقـتی گفته می شود این قضـیه کلی است یعنی اولاً ـ محمولش بر تمـام افراد موضوع حمـل می شـود و ثانیـا در تمـام ازمنه ای که وصـف عنـوانی موجـود است این محمول، حمـل می شود «تـا اینجـا همـان دو چیزی که در المقـول علی الکـل بـود در کلی هم موجود بود» و ثالثـا حمـل این محمول بر آن موضوع، اوّلی و بلاواسـطه است یعنی اینطور نیست که این محمول بر چیز دیگر حمل شده باشد و بعداً به توسط آن چیز بر این موضوعی که داریم حمل شود بلکه مستقیماً بر همین موضوع حمل شـده است مثلا اگر ماشـی را بر انسان حمل کنیـد حمل اولی نیست چون این ماشـی ابتدا باید بر حیوان حمل شود بعـداً به توسط حیوان بر انسان حمل شود و شـما بی واسـطه حمل بر انسان کردیـد و این حمل، حمل اولی نیست اما اگر ضاحک را بر انسان حمل کنید حمل اولی است چون این محمول بر ذات همین موضوع حمل می شود بدون اینکه واسطه ای باشـد بنـابراین کلی باب برهان سه شـرط دارد که بیان شـد پس فرق بین «المقول علی الکل» در باب برهان با «المقول علی الکـل» در باقی ابواب گفته شـد اولاً و فرق بین کلی در باب برهان با «المقول علی الکل» در باب برهان هم گفته شـد ثانیا. این فرقی که در ثانیا گفته شد چون مشـتمل بر کلمه «اوّلی» شد به ما اجازه داد که وارد بحث در اوّلی بشویم و بگوییم اوّلی به چه معنا است که مصنف وارد این بحث می شود.

ص: ۴۰۰

نکته: حملی اوّلی است که بدون واسطه اعم و بدون واسطه اخص باشد چون قبلا گفتیم اگر واسطه اخص داشته باشیم محمول از ذاتی بودن در می آید و عرض ذاتی نیست و در محمول باب برهان، ذاتیت هم شرط می شود پس حتما باید واسطه نه اعم و نه اخص باشد. اما اگر واسطه مساوی باشد اشکال ندارد. توضیح اینها بعداً در صفحه ۱۳۶ سطر ۱۴ که می فرماید «و لیس من شرط الاول...» می آید.

نکته: مصنف عادتش این است که اگر همه مطالب در مورد بحثی تمام نشده باشد ممکن است در یک فصل جدید، مطالب آن را بیاورد و گاهی هم ممکن است در فصل جدید نیاورد و تعبیر به «نقول من راس» می کند. که به معنای این نیست که مطالب قبلی را دوباره تکرار می کنیم بلکه به معنای این است که مطالب باقیمانده را می گوییم ولی بحث، بحثِ دوباره است یعنی بحثی است که در مورد ذاتی است ولی مطالبِ باقیمانده را می گوید.

مصنف در اینجا همان چیزی که در تفسیر «کلی» گفته بود در تفسیر «المقول علی الکل» می آورد سپس در «کلی» چیزی اضافه می کند که در قبل بیان نکرده بود. از آنچه که در این فصل می گوید کشف می شود که در آنجا «کلی» را توضیح نمی داده بلکه «المقول علی الکل» را توضیح می داده است اما اینجا «کلی» را توضیح می دهد.

نکته: عادت و روش مصنف این نیست که مطالب را در یک جا جمع کند و بیان کند بلکه عادت ایشان پخش کردن بود و روش پخش کردن بهتر است زیرا ذهن را تا زوایای مطلب می برد. چون وقتی تمام شقوقِ مفروضه رسیدگی می شود مطلب خیلی بهتر روشن می شود تا به نحو اجمال بخواهید به مطلبی رسیدگی کنید و به شقوقش پرداخته نشود. این هنر را مصنف دارد و مرحوم صدرا می فرماید این هنر را ابن سینا دارد که در یک مساله ای که وارد می شود تمام شقوق مفروضه را مطرح می کند چه شقوقی که قائل دارد چه قائل ندارد سپس همه را رسیدگی می کند.

ص: ۴۰۱

این روش، روش خوبی است خود بنده وقتی ادبیات می خواندم مرحوم ادیب نیشابوری مطلبی فرمود و بنده نتوانستم آن مطلب را بنویسم حال یا حواسم پرت شد یا نفهمیدم که چه می گوید؟ بعد از کلاس از ایشان پرسیدم گفت خودت پیدا کن. بعضی چیزها را که می دانست ما نمی توانستیم پیدا کنیم جواب می داد اما آن چیزهایی را که می دانست ما می توانیم پیدا کنیم جواب نمی داد. این روش، روش خوبی بود. ایشان در کلاس گفت در یک جای قرآن ۸ میم وجود دارد اما اینقدر فصیح است که وقتی می خوانید نمی فهمید. بنده خودم بارها قرآن خوانده بودم و اینجا را نفهمیده بودم. بعدا بنده قرآن را یک دور خواندم و پیدا نکردم. بار دوم خواندم در سوره هود آیه ۴۸ است که می فرماید (وَ عَلَى أُمَمٍ مِّمَّن مَعَكَ).

بعضی می گویند اشکالاتی که به ذهنمان می رسد نمی پرسیم، خودمان فکر می کنیم تا جواب آن را بدست آوردیم. این کار خوبی است ولی به شرطی که واقعا حل کنند اما گاهی از اوقات ممکن است به جهل مرکب حل شود بله اگر به جهل مرکب حل نشود کار خوبی است و انسان را خود کفا بار می آورد و می توان در جاهای دیگر اگر به اشکالی بر خورد کرد آن را حل کند.

پس غرض اینها این بود که همه مطالب را در یک جا نگویند باید کل کتاب را مسلط باشید و خودتان جمع بندی کنید و این، ذهن را فعال می کند لذا همه آنها اهل دقت بودند اما امروزه دقت خیلی کم شده چون روشها عوض شده و ما فکر کردیم روشهای قدیم خوب نبود و روش بهتر می آوریم و متوجه ضرر آن نشدیم.

ص: ۴۰۲

توضیح عبارت

«الفصل الثالث فی کون المقدمات البرهانیه کلیه و فی معنی الاولی و تتمیم القول فی الذاتی»

نکته: در دو نسخه خطی «الفصل الثالث» نیامده است. خیلی از کتابهای مصنف فصل بندی نشده مثل کتاب النجاه، ولی مصححین یا کاتبینِ سابق برای آن فصل گذاشتند و جدا کردند خود عبارت مصنف نشان می دهد که فصل جدید نیست چون عبارتِ شروعِ فصل را به عبارت آخر فصل قبلی می چسباند و کلمه «فصل» فاصله نشده است.

«و قد کان المقول علی الکل فی کتاب القیاس مقولا علی کل واحد و ان لم یکن فی کل زمان»

ضمیر «لم یکن» به «مقول بودن» بر می گردد.

مصنف بحث را با کلمه «قد» شروع کرده یعنی عبارت «المقول علی الکل» در کتاب قیاس به معنای «مقولا علی کل واحد» است و لو در کل زمان نباشد اما گاهی هم اینگونه نیست و محمول، هم بر کل افراد حمل می شود و هم در کل ازمان است. پس در کتاب قیاس، عبارت «المقول علی الکل» دو اطلاق دارد. واجب نیست که حتما در کل ازمان باشد بر خلاف برهان که واجب است در کل ازمان باشد. پس بین آن که در کتاب قیاس آمده و آنچه در کتاب برهان آمده فرق است در کتاب قیاس، کل افرادی را همیشه دارد اما کل ازمان را گاهی دارد و گاهی ندارد اما در کتاب برهان همانطور که کل افرادی لازم است بیاید کل ازمان هم لازم است بیاید.

ص: ۴۰۳

تـا اینجـا توضـیحی که داده شـد بنـابراین بود که «قـد» در «قـد کـان» برای تقلیـل باشـد. امـا توضـیح دیگری که بـا تقلیل بودن سازگاری داشته باشد به این صورت است که کتاب قیاس مشتمل بر ۵ نوع قیاس است که یکی از آنها برهان است. در برهان، بایـد کل ازمان باشد اما در ۴ تـای دیگر لازم نیست در کل ازمان باشـد پس باز هم به معنای تقلیل شـد چون گاهی در کتاب قیاس در کل ازمان می آید «در صورتی که قیاس بر برهان تطبیق داده شود» و گاهی هم نمی آید «در صورتی که قیاس بر غیر برهان تطبیق داده شود».

امـا اگر «قـد» برای «تحقیق» باشـد به این معنـا می شود که مصـنف می خواهـد بیان کنـد که در کتاب قیاس اینچنین بود اما در کتاب برهان، اینچنین هست. یعنی در کتاب قیاس مقول علی کل واحـد بود و لو در کل زمان نباشد اما در کتاب برهان، مقول علی کل واحد است به شرطی که در کل زمان باشد.

امـا کـدام یک از این سه معنا بهتر است؟ معنای سوم از همه بهتر است چون عبارت « ان لم یکن فی کل زمان » را آورده که « ان وصلیه» دارد و تمام آنچه گفته شد در « ان » وجود دارد.یعنی در کتاب قیاس، مقول علی الکل، به معنای مقول بر کلّ واحد بود چه در کل زمان باشد چه نباشد. پس « قد» را تحقیق می گیریم و آن مطالبی که بیان شد از « ان » وصلیه استفاده می شود.

ص: ۴۰۴

« و كان المقول علی الكل فی كتاب البرهان مقولا علی كل واحد و فی كل زمان یكون فیه الموضوع بالشرط المذكور»

مضف لفظ « كان » كه فعل ماضی است می آورد چون قبلا این بحث را كرده بود.ضمیر « فیه »به « كل زمان » بر می گردد.

ولی « مقول علی الكل» در كتاب برهان، مقول بر هر شخص و در هر زمان، كه موضوع در كل زمان به همان شرطی كه در ذات موضوع ذكر شده می باشد« مراد از شرط مذكور، شرطی كه در فصل دیگر ذكر شده باشد نیست بلكه مراد شرطی است كه در خود موضوع ذكر می شود » وقتی گفته می شود «الانسان » یعنی « بشرط الانسانیه» و وقتی گفته می شود «الكاتب» یعنی « بشرط الكاتبیه » یعنی همان وصفِ عنوانی موضوع، شرطِ موضوع است كه در خود موضوع ذكر می شود.

« یكون فیه الموضوع بالشرط المذكور » : در تمام زمانهایی كه موضوع با آن شرط مذكور است این محمول بر آن حمل می شود.

«ثم قد یختلف فی كتاب البرهان المفهوم من المقول علی الكل و من الكلی»

تا اینجا فرق بین « مقول علی الكل » كه در باب قیاس گفته شده بود و « مقول علی الكل » كه در باب برهان گفته شده بود بیان كرد. حال می خواهد فرق «مقول علی الكل » كه در باب برهان گفته می شود و « كلی» كه در باب برهان گفته می شود را بیان كند یعنی هم «مقول علی الكل » و هم « كلی » هر دو مربوط به باب برهان اند نه اینكه مربوط به باب قیاس باشند.

ترجمه: آنچه که از « المقول علی الکـل » بـا آنچه که از «کلی » فهمیـده می شود اختلاف دارد و هر دو در کتاب برهان است. مصـنف توضـیح نمی دهـد که از « المقول علی الکل» چه چیز فهمیده می شود چون در خط قبل بیان کرد لذا فقط معنای کلی را با عبارت «فان الکلی ...» بیان می کند که کلی در باب برهان به چه معنا است.

« فان الکلی فی کتاب البرهان هو المقول علی کل واحد فی کل زمان و اولا »

کلی در باب برهان مقول است بر کل واحد اولاً و برکل زمان ثانیا و بر اولاً ثالثا، یعنی مقول بر کل واحد از افراد موضوع است و در همه زمانهـا این محمول بر افراد موضوع حمـل می شود و این حمل اولاً و به نحو بلاواسـطه است « مراد از اولا، در مقابل شایع نیست.»

لفظ « اولا » مفعول مطلق نوعی یا وصفی یا نیابتی است و به جای « قولا » نشسته است.

« فیکون کلیا باجتماع شرائط ثلاثه»

ضمیر « یکون » به «کلی »بر می گردد.

پس کلی،کلیِ باب برهان می شود با اجتماع سه شرط.

مضف فرمود « باجتمـاع شـرائط ثلاثه » تا تاکیـد کنـد و کسـی غافل نشود چون گاهی از اوقات سه چیز به یکـدیگر عطف می شوند و شخص به این سه توجه نمی کند یا فکر می کند یکی تفسیر دیگری است و نمی فهمد که سه شرط است لذا مضف با این عبارت، تاکید می کند که سه شرط لازم است و یکی را تفسیر دیگری قرار نده و غافل از هیچکدام نشوی.

ص: ۴۰۶

«و کل واحد من نوعی الذاتی »

مضف از اینجا شروع به بیان توضیح « اولی » می کند.

« ذاتی » دو قسم بود:

۱ــ ذاتیِ مقوم

۲ ــ عرض ذاتی.

هر کدام از این دو به اولی و غیر اولی تقسیم می شوند هم ذاتیِ مقوم می تواند اولی و بلاـ واسطه باشد مثل جنس قریب و فصل غریب، هم عرض ذاتی می تواند اولی و بلاواسطه باشد. همچنین هم ذاتیِ مقوم می تواند غیر اولی باشد هم عرض ذاتی می تواند غیر اولی باشد. در کتاب اشارت، ضحک را عرض ذاتی می گیرد ولی غیر اولی قرار می دهد چون واسطه دارد و واسطه اش تعجب می باشد که مساوی است در اینجا مصنف می فرماید واسطه مساوی مانع ندارد که در صفحه ۱۳۶ سطر ۱۴ می آید.باید بررسی کرد بنا بر نظر مصنف آن عرض ذاتی که اولی نیست چه می باشد؟ باید بین کلام مصنف در اینجا با کلام خواجه در اشارات جمع شود.

بیان معنای اولی/ فصل سوم/مقاله دوم/ برهان شفا. ۹۳/۰۹/۲۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بیان معنای اولی/ فصل سوم/مقاله دوم/ برهان شفا.

«و کل واحد من نوعی الذاتی قد یقال اولا و قد یقال غیر اول»(۱)

بحث ما در فصل سوم از مقاله دوم بود که در این فصل خواستیم به تعریف اولی بپردازیم ابتدا فرق بین «مقول عل الکل» که در باب قیاس گفته می شود و «مقول علی الکل» که در باب برهان گفته شد بیان شد و به بیان فرق بین «المقول علی الکل» که در برهان گفته می شود یا کلی که درباب برهان گفته می شود پرداختیم. گفتیم در «المقول علی الکل» دو قید وجود دارد و در «کلی» سه قید وجود دارد. در«المقول علی الکل» یعنی محمولی که بر کل افراد موضوع حمل می شود و در کل زمانها این حمل انجام می شود اما در تعریف کلی گفتیم علاوه بر این دو قید، قید سومی هم وجود دارد که محمول باید بر موضوع به نحو اولی حمل شود یعنی بدون اینکه امر اعمی واسطه شود.

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا،ج۹،ص۱۳۵،س۷،ط ذوی القربی.

بعد از اینکه لفظ «کلی» معنا شد چون قید اولویت در معنای کلی آمد خواستیم اولی را هم توضیح بدهیم که بحث امروز

است.

ذاتی به دو قسم تقسیم شد:

۱-ذاتیِ مقوم

۲- عرض ذاتی

ذاتی مقوم، یا جنس است یا فصل است و عرض ذاتی هم در گذشته بیان شده که به عرضی گفته می شود که موضوع در تعریفش اخذ بشود.

حال هر کدام از این دو قسم ذاتی را می خواهد به اولی و غیر اولی تقسیم کند پس مجموعاً ۴ قسم ذاتی پیدا می شود:

۱-ذاتی مقوم که اولی باشد مثل جنس قریب و فصل قریب

۲- ذاتی مقوم که اولی نباشد مثل جنس بعید و فصل بعید مثلا جسم برای انسان، ذاتی است ولی اولی نیست اما حیوان برای انسان هم ذاتی است هم اولی است.

۳- عرض ذاتی که اولی باشد. مثل اینکه گفته شود تساوی لقائمتین مساوی مثلث است.

۴ – عرض ذاتی که اولی نباشد مثل اینکه گفته شود تساوی لقائمتین عارض متساوی الساقین است. این، اولی نیست چون متساوی الساقین یکی از اقسام مثلث است آن محمول را ابتداءً بر جنس مثلث حمل می کنیم و می گوییم همه مثلث ها اینچنین اند که زوایای آنها برابر دو قائمه است بعداً به توسط این عام، بر فردی از مثلث که متساوی الساقین است این محمول حمل می شود.

نکته: مصنف در فصل دوم تاکید داشت که عرض ذاتی برای خود معروض باشد و همان جا هم گفت که اگر برای جنس معروض باشد کافی است به شرطی که جنس را مقید کنید که اولی بشود. پس عرض ذاتی می تواند اولی نباشد ولی باید آن را مقید کرد که اولی بشود. در بحثهایی که از خارج از کتاب می کردیم توضیح دادیم که گاهی عرض ذاتی، عرضِ جنسِ شیء است نه عرض خود شیء، ولی چون می توانیم این عرض ذاتی را تخصّص و تخصیص بزنیم به توسط تخصیص، خاص به معروض کنیم باز نسبت به این معروض، عرض ذاتی می نامیم و لو بعد از تخصیص، عرض ذاتی می شود ولی ما هیمن الان به آن عرض ذاتی می گوییم در آنجا عرض ذاتیِ غیر اولی بود ولی بعداً عرض ذاتی اولی می شد. پس ما عرض ذاتی اولی را در برهان لازم داریم خود ایشان هم می گوید که عرض ذاتی اولی را در برهان لازم داریم اگر عرض ذاتی، اولی نباشد آن را اولی می کنیم تا در برهان بکار ببریم. در فصل گذشته مصنف عرض ذاتی را که در برهان بکار می رفت لازم داشت. اما الان عرض ذاتی را به طور مطلق می گوید و لو این عرض ذاتیِ مطلق اگر خواست در برهان بکار برود باید قید و تخصیص بخورد تا قابلیت برهان پیدا کند.

مصنف در صفحه ۱۳۱ سطر ۱۲ می فرماید «انما سمیت هذه اعراضا ذاتیه لانها خاصه بذات الشیء او جنس ذات الشیء» و در صفحه ۱۳۲ سطر ۹ فرمود «و اعلم ان الاعراض الغریبه لا تجعل مطلوبات فی مسائل الصنائع البرهانیه و ذلک لانها ان اخذت من حیث تتخصص بموضوع الصناعه زال بذلک غرابتها » یعنی عرض غریب بودنش برطرف می شود و مختص به موضوع صناعت می شود و عرض ذاتی موضوع صناعت می شود. و در سطر ۱۲ می فرماید «و ان اخذت مطلقه فلیس وجودها لموضوع الصناعه» که در هر صورت ایشان عرض ذاتی را عام گرفت و در اینجا هم خلاف آن حرف نمی زند.

مصنف در عین اینکه می فرماید « لکل واحد من نوعی الذاتی قد یقال اولا و قد یقال غیر اول» در وقتی که مثال می زند برای آنکه غیر اول است عرضِ لازم اطلاق می کند و عرض ذاتی اطلاق نمی کند. که این عرض ذاتی بعد از تخصیص عرض ذاتی می شود.

ظاهر این عبارات را اگر جمع کنید می بینید عرض ذاتی را می توان به این عرضی که به واسطه عام، حمل می شود گفت. اما ایشان باز هم تخصیص می زند و عرض ذاتی می گوید. در کلام مرحوم خواجه در اشارات عرض ذاتی دو قسم می شود، به اولی و غیر اولی تقسیم می شود که همان چیزی است که در عبارت مصنف آمده است لذا می توان اینها را قرینه قرار داد که مصنف در فصل قبل، ذاتی را عام می گرفت ولی وقتی می خواست برای برهان بکار ببرد می گفت آن را تخصیص بزنید یا وقتی که می خواست عرضِ غریبِ موضوع علم را عرض ذاتی کند می گفت تخصیص بزنید والا عرض ذاتی را اطلاق می کرد بر عرضی که با واسطه ی عام اطلاق شود به شرطی که آن واسطه، جنس باشد نه عام دیگر.

ص: ۴۰۹

مرحوم خواجه، عرض ذاتی اول را بلا واسطه قرار می داد و غیر اولی را با واسطه ی مساوی قرار می داد. اما طبق کتاب برهان شفا هر دو اولی می شدند و خود مصنف در صفحه ۱۳۶ سطر ۱۴ بیان می کند و ما در آنجا حرف مرحوم خواجه را می آوریم و بررسی می کنیم.

نکته: آیا می توان گفت تقسیم به اولی و غیر اولی برای ذاتی مقوم است و عرض ذاتی این تقسیم را ندارد ولی چون مصنف، عرض ذاتی را کنار ذاتی مقوم نشانده است آن تقسیمی که برای ذاتی مقوم بوده برای عرض ذاتی هم گفته است در حالی که صریح عبارت مصنف این است که «کل واحد من نوعی الذاتی» این دو قسم را دارد.

نکته: البته اگر بتوان به قرائن بعدی توجه نکرد ذاتی در «کل واحد من نوعی الذاتی» را عبارت از ذاتی مقوم بگیر و دو نوعش را هم عبارت از جنس و فصل بگیرید.

توضیح عبارت

«و کل واحد من نوع الذاتی قد یقال اولا و قد یقال غیر اول»

هر یک از دو نوع ذاتی گاهی اولی است و گاهی غیر اولی است.

«فاذا کان الشیء محمولاـ علی کلیه الموضوع مثل الجنس و الفصل و العرض اللازم فانما یکون اولیا له اذا کان لا یحمل اولا علی شیء اعم منه حتی یحمل بتوسط ذلک الشی علیه»

«مثل الجنس...» مثال برای محمول است یعنی برای آن شیئی که محمول انسان است نه برای موضوع.

ص: ۴۱۰

ضمیر «له» و «منه» و «علیه» به «موضوع» بر می گردد.

اگر شیئی محمول بر کلیت موضوع باشد «یعنی محمول بر کل افراد موضوع در کل ازمان باشد» مثل جنس و فصل و عرض لازم «که محمول می شوند یعنی حمل بر کلیت موضوع می شوند» وقتی اوّلی نسبت به موضوع حساب می آیند که چنین نباشند که حمل شوند اولا بر شی ء اعم از موضوع تا به توسط آن شی ء بر خود موضوع حمل شوند. «اگر اینگونه باشند اولی نخواهند بود».

«فانّا اذا قلنا کل انسان جسم فان الجسم لیس اولیا للانسان»

مصنف با این عبارت مثال به ذاتیِ مقوم می زند و در اواخر همین صفحه مثال به عرض ذاتی هم می زند.

وقتی می گوییم «کل انسان جسم» لفظ «جسم» را بر «انسان» حمل می کنیم و مقوّم انسان قرار می دهیم اما به توسط عام بر انسان حمل می شود یعنی به توسط حیوانی که اعم از انسان است بر انسان حمل می شود به این جهت ذاتیِ اولی نیست بلکه ذاتیِ مقومِ غیر اولی است.

ترجمه:وقتی می گوییم «کل انسان جسم» لفظ «جسم» اولی برای انسان نیست «اگر چه ذاتی برای انسان است».

نکته: مصنف مثال برای ذاتیِ غیر اولی می زند زیرا مثال برای ذاتی اولی روشن است و احتیاج به گفتن ندارد.

«لان الجسم یُحمَل علی الحیوان فیکون حمله علی الحیوان قبل حمله علی الانسان»

جسم، اولی برای انسان نیست چون جسم حمل بر حیوان می شود و بعداً به توسط حیوان حمل بر انسان می شود پس حمل جسم بر حیوان قبل از حمل جسم بر انسان است چون قبل از حمل جسم بر انسان است می تواند واسطه شود یعنی اولا جسم بر حیوان حمل می شود بعداً به توسط حیوان بر انسان حمل می شود. پس حملش بر حیوان، اوّلی است و بر انسان، اوّلی نیست.

ص: ۴۱۱

«فلا یتوقف حمله علی الحیوان ان یکون محمولا علی الانسان و لا یحمل علی الانسان الا و قد حُمِل علی الحیوان»

حمل جسم بر حیوان متوقف بر این نیست که محمول بر انسان باشد.

مصنف از اینجا می خواهد به یک قاعده اشاره کند و این قاعده را با مثال تبیین می کند بعد از اینکه با مثال تبیین کرد خود قاعده را به صورت کلی تبیین می کند.

اکثراً مصنف ابتدا قاعده کلی را می گوید بعداً مثال می زند. کم است که بر عکس عمل می کند و اینجا از همین موارد کم است. مصنف ابتدا می گوید حمل جسم بر حیوان توقف ندارد بر این که قبلا این جسم بر انسان حمل شده باشد. ولی حمل جسم بر انسان توقف دارد بر اینکه قبلا- این جسم بر حیوان حمل شده باشد. پس قانون این است که اگر شیئی بر شیء دوم حمل شد اولاً اوّلی برای آن می شود و اگر با واسطه، حمل شد اوّلی نمی شود. حال همین قانون را ایشان به صورت کلی بیان می کند و می گوید «والشیء الذی...» شاید بتوان گفت «فلایتوقف...» صغری است و «الشیء الذی...»کبری است.

«و الشیء الذی یکون لشیء و لم یکن لاخر لا یکون للاخر الا و قد کان له فهو للشی اولا و قبل کونه للآخر»

در نسخه ای «و لا یکون» است که واو دارد و لذا اگر واو باشد عطف است و اگر واو ندارد با حذفِ عاطف حذف شده است. «و الشیء الذی» مبتدی است و «فهو للشی» خبر آن است.

ص: ۴۱۲

مراد از «و الشیء» را از کنایه از «جسم» قرار دهید.

مراد از «لشیء» را از کنایه از «حیوان» قرار دهید. ضمیر در «لایکون» به «الشیء» بر می گردد که مبتدی بود. ضمیر «کان» به «الشیء» که مبتدی بود بر می گردد و ضمیر «له» به «لشیء» بر می گردد . ضمیر «هو» به «الشیء» بر می گردد که مبتدی بود.

ترجمه: شیئی «یعنی جسمی» که برای شیئی «یعنی حیوان» حاصل است در حالی که هنوز برای دیگری «یعنی انسان» حاصل نیست و ثابت نشده ولی نمی باشد این شیء «یعنی جسم» برای دیگری «یعنی انسان» مگر اینکه همین شی ء «یعنی جسم» قبلا برای آن شیء «یعنی حیوان» بوده باشد. «پس این جسم برای حیوان است در حالی که هنوز برای انسان نیست و برای انسان است در حالی که قبلا- برای حیوان بوده است». چنین شیئی «یعنی جسم» برای شی ء «یعنی حیوان» اولاً حاصل است و قبل از اینکه برای دیگری «یعنی انسان» حاصل باشد حاصل است. «پس جسم برای حیوان اوّلی می شود و همین جسم برای انسان، غیر اوّلی می شود.

«و اذا تعقبت اصناف ما یقال اولا و قبلُ، وجدتَها تدخل فی هذه الخاصیه»

مصنف خاصیتی برای اوّلی بودن ذکر کرد که آن خاصیت این بود که آنچه که اول قرار داده می شود، یافت می شود قبل از اینکه دوم، یافت شود ولی دوم یافت نمی شود مگر اینکه آن اول، قبلا- یافت شود. در همه جا اینگونه می باشد مثل علت و معلول که اول، علت است و بعداً معلول است چون علت می تواند موجود باشد در حالی که هنوز «مراد از _ هنوز _ هنوزِ زمانی نیست بلکه رتبی است» معلول یافت نشده ولی معلول نمی تواند یافت شود مگر اینکه علت، قبلا یافت شده باشد. در تقدمِ بالشرف و بالمکان و بالزمان هم همینطور است مثلا فرض کنید یکشنبه قبل از دوشنبه است یعنی یکشنبه، یافت می شود در حالی که هنوز دوشنبه نیامده است ولی دوشنبه نمی تواند بیاید مگر اینکه یکشنبه قبلا آمده باشد. تقدمِ مکان هم اینطور است مثلًا امام جماعت در جلو ایستاده باشد. این شیئی که در مکانِ مقدم است می تواند باشد در حالی که آن موخر، نباشد ولی آن موخر نمی تواند باشد مگر اینکه مقدم باشد.

ص: ۴۱۳

در تمـام تقـدم و اوّل ها این قانون وجود دارد که «قبل» می آیـد در حالی که «بعـد» هنوز نیامـده و «بعـد» نمی آیـد مگر اینکه «قبل» آمده باشد.

پس اوّلی در غیر برهان همین معنا را می دهـد که در برهان می دهـد. «ذاتی» در برهان معنای خاصـی داشت. «کلی» در برهان هم معنای خاص داشت. اما «اولی» در برهان معنای خاص نـدارد بلکه در همه جا معنایش همین است. کلی در برهان را گفتیم یـک قیـد اضـافی بر کلی در غیر برهـان دارد.کلی در غیر برهـان عبارت بود از محمولی که بر کل افراد موضوع حمل می شـد ولی در باب برهان کلی عبارت بود از محمولی که بر کل افراد موضوع در کل ازمان حمل می شد.

در ذاتی گفتیم همه جـا به معنای مقوم است اما در باب برهان، ذاتی هم شامل مقوم و هم شامل عرض ذاتی می شود پس کلی و ذاتی در باب برهان و غیر باب برهان فرق می کرد اما اولی در باب برهان با غیر باب برهان فرق نمی کند.

مراد از «هذه الخاصیه» همان است که در سطر ۱۲ با عبارت «و الشیء الذی یکون...» بیان کرد.

ترجمه: اگر تعقیب و تحقیق و دنبـال کنی اصـنافِ آن چیزهـایی که به آنهـا اوّل یا قبل گفته می شود «چه در برهان چه در غیر برهـان» داخـل در این خاصـیت «که مـا برای اول ذکر کردیم» می شود «همه جـا لفظ اول همین معنا را دارد چون همه جا لفظ اول، این خاصیت را دارد».

ص: ۴۱۴

«کان بالطبع او بالعلیه او بالمکان او بالزمان او بالشرف او غیر ذلک»

«کان» به معنای «سواء کان» است.

اختصاص به باب برهان ندارد. در جایی که علتِ بالطبع داشته باشیم علتِ بالطبع مقدم بر معلول است. در باب علیت، علت تامه مقدم بر معلول است در باب تقدم بالمکان و بالشرف و غیر آن، اولیّت همین خصوصیتی را دارد که ما گفتیم پس اولیّت، قیدی نیست که در باب برهان معنای جدید و مجزایی داشته باشد. ما اولیت را در باب برهان اعتبار می کنیم ولی تفسیر آن، همان معنایی است که در تمام اوّلی ها داریم.

تا اینجا مصنف مثال برای ذاتیِ مقوّمی زد که اوّلی نباشد در ضمن، ذاتیِ مقومی که اوّلی هم باشد معلوم شد. حیوان را برای انسان اوّلی گرفت و جسم را برای انسان اوّلی نگرفت در حالی که هر دو ذاتیِ مقوم برای انسان بودند. پس دو ذاتی مقوم پیدا شد که یکی اوّلی بود و یکی اوّلی نبود. مثال بعدی که مصنف می زند دو عرض ذاتی است که یکی اوّلی است و یکی غیر اوّلی است البته یک عرض ذاتی است که در دو موضوع آن را اجرا می کند. اما در مثال قبلی، محمول را عوض می کند و موضوع، عبارت از انسان بود اما در اینجا محمول عبارت از «تساوی لقائمتین» است و موضوع یکبار مطلق مثلث است و این محمول برای موضوع، عرض ذاتی اوّلی می شود یکبار موضوع، متساوی الساقین است که این محمول برای موضوع، غیر اوّلی می شود زیرا به واسطه جنسِ مثلث، این محمول بر موضوعِ حمل می شود.

ص: ۴۱۵

۱ _ مثال برای موردی که عرض ذاتی هم اولی است و هم غیر اولی است۲ _ بیان انواع تقسیمات برای / بیان معنای اولی/ فصل سوم/مقاله دوم/ برهان شفا. ۹۳/۰۹/۲۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ۱ _ مثال برای موردی که عرض ذاتی هم اولی است و هم غیر اولی است۲ _ بیان انواع تقسیمات برای / بیان معنای اولی/ فصل سوم/مقاله دوم/ برهان شفا.

«فتبین ان کل محمول علی اعم من الموضوع فهو محمول علی الاعم اولا و علی الموضوع ثانیا»(۱)

بحث در تفسیر «اولی» بود که با تفسیر «اولی»، لفظ «غیر اولی» هم روشن می شد. مثالی زده شد که در آن مثال، ذاتی مقوم می توانست اولی باشد و می توانست غیر اولی باشد. مثال این بود «کل انسان جسم» که در ضمن این مثال عبارت «کل انسان حیوان» هم آورده شد. موضوع را «انسان» قرار دادیم و یکبار «حیوان» بر این موضوع حمل شد و یکبار «جسم» بر این موضوع حمل شد. در وقتی که «حیوان» بر این موضوع حمل شد حیوان به طور مستقیم بر انسان حمل شد ولی وقتی خواستیم جسم را بر انسان که موضوع است حمل کنیم دیدیم که ابتدا باید بر اعمِ از موضوع حمل شود یعنی جسم بر اعم از انسان که حیوان است باید حمل شود تا به توسط این اعم بر موضوع حمل شود. گفته شد جسم برای انسان، ذاتیِ غیر اولی است چون واسطه دارد اما برای آن عام که واسطه اش هست یعنی حیوان، ذاتی اولی است الان می خواهد همین مطلب را بیان کند.

ص: ۴۱۶

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا،ج۹،ص۱۳۵،س۱۶،ط ذوی القربی.

اگر محمولی بر موضوعی «مثل جسم بر انسان» حمل شد ولی به واسطه امری که اعم از موضوع است «یعنی مثلاـ به واسطه حیوان حمل شود» در چنین حالتی این محمول، محمول بر اعم است اولا و محمول بر آن موضوع هست ثانیاً، چون محمول بر اعم است برای آن اعم، اوّلی می شود و چون محمول بر آن موضوع است ثانیا، نسبت به موضوع غیر اولی می شود این، نتیجه بحث گذشته بود اما الان می خواهد مثال برای عرض لازم بزند که این عرض لازم برای بعضی چیزها اوّلی است و برای بعضی موضوع ها غیر اولی است.

بیان مثال برای عرض: «تساوی زوایا لقائمتین» عرض برای مثلث است که همه مثلث ها این عرض را دارند اما گاهی نوعی از مثلث، موضوع قرار داده می شود و این عرض عام بر آن نوع حمل می شود و گفته می شود «مثلث متساوی الساقین زوایایش برابر با دو قائمه است. محمول «که تساوی زوایا با دو قائمه است» به توسط مثلث بر متساوی الساقین حمل می شود یعنی به توسط عام، بر موضوع حمل می شود. این محمول «که عرض است» نسبت به آن عام، عرض اوّلی می شود و نسبت به آن موضوع «که مثلث متساوی الساقین است» عرض می شود اما عرض غیر اوّلی می شود.

توضیح عبارت

«فتبين ان کل محمول علی اعم من الموضوع فهو محمول علی الاعم اولا و علی الموضوع ثانیا»

بـا تـوجه به مثـالی که در جلسه قبـل بیـان شـد بیـان می کنـد که هر چیزی که محمـول بر اعم از موضوع باشـد «مثـل جسم که محمول بر حیوان است که حیوان اعم از موضوع یعنی انسان است» این محمول، محمول است بر خود اعم اولاً و محمول اسـت بر موضوع ثانیا. «یعنی نسـبت به آن اعم، اوّلی می شود و نسـبت به خود موضوع که با واسطه اعم بر آن موضوع حمل می شود غیر اولی می شود».

ص: ۴۱۷

«و علی هذا القیاس اذا قلنا کل متساوی الساقین فزوایاه الثلاث مساویه لقائمتین»

«و علی هـذا القیـاس»: این مثالی که زده شـد و در آن اوّلی و غیر اوّلی درست شـد اختصاص به ذاتی نـدارد بر همین منوال در عرض هم دو قسم محمول وجود دارد که یکی، محمول اوّلی است و یکی محمول غیر اوّلی است.

ترجمه: نظیر مثال قبل «و به قیاسِ مثال قبل است» این مثال که الان بیان می شود.

«کل متساوی الساقین» موضوع است و «فزوایاه الثلاث مساویه لقائمتین» محمول است که عارض می باشد و ذاتی نیست. اما این محمـول بر مطلق مثلث حمـل می شود و بر متسـاوی السـاقین که یکی از انواع مثلث است به توسـطِ مطلقِ مثلث حمـل می شود پس واسـطه ی عـام دارد. این محمـول برای خود آن واسـطه، اوّلی می شود ولی برای موضوع که متسـاوی السـاقین است اوّلی نمی شود.

«فان ذلک مما یوجد لغیر متساوی الساقین من المثلثات»

«ذلک»: این محمول و این عارضی که عبارت از تساوی لقائمتین است.

ترجمه: این محمول و این عارضـی که عبارت از تساوی لقائمتین است برای مثلث هایی که متساوی الساقین نیسـتند نیز حاصـل است.

«فهو اذن للمثلث اولا و لمتساوی الساقین ثانیا»

این محمول «که همان تساوی زوایا لقائمتین است» برای مثلث است اولاً و برای متساوی الساقین است ثانیا.

«و هذا الصنف الاول ربما کان المحمول اولا فیه اعم من الموضوع کالجسم للحیوان فی المثال الاول و الحیوان للانسان»

ص: ۴۱۸

در بعضی نسخ «و هذا الاول» آمده که بهتر است.

بیان تقسیم اوّل برای اوّلی: آن محمولی که برای موضوع اوّلی است لازم نیست که با موضوع مساوی باشد. می تواند مساوی باشد و می تواند اعم باشد مثلا «الانسان متعجب» یا «الانسان ضاحک» محمول در آن اوّلی است و مساوی با موضوع است اما «الانسان حیوان» محمول در آن اوّلی است ولی مساوی با موضوع نیست بلکه اعم از موضوع است.

پس در قسم اول «یا در محمول اوّلی» شرط نمی شود که محمول با موضوع مساوی باشد فقط شرط می شود که واسطه عام نداشته باشد. اما واسطه خاص هم نداشته باشد ولی واسطه خاص را در صفحه بعد بیان می کند که نباید باشد. چون بحث الان درباره واسطه عام است لذا واسطه عام را مطرح می کند و الا فرقی بین واسطه عام و واسطه خاص نیست هر کدام از دو واسطه که باشند محمول، اولی نمی شود.

مصنف بیان می کند که ممکن است خود محمول، عام باشد و در عین حال اوّلی باشد اما اگر این و اسطه عام باشد محمول، اوّلی نیست.

پس یک تقسیم برای اوّلی وجود دارد که تقسیم به مساوی و عامّ می شود یک تقسیم دیگری هم برای اوّلی وجود دارد که بعداً بیان می شود.

ترجمه: این صنف اوّل «یعنی محمولی که اوّلی باشد» چه بسا محمولی که در این صنف، اوّلی است اعم از موضوع است مثل جسم نسبت به حیوان «که اوّلی و اعم است» در مثال اول و حیوان برای انسان «اوّلی است با اینکه اعم از انسان است» در مثال دوم.

ص: ۴۱۹

«و ربما کان مساویا مثل مساواه الزوایا لقائمتین للمثلث»

«ربما» عطف بر «ربما» در سطر اول است.

ترجمه: چه بسا محمول مساوی با موضوع است مثل تساوی زوایای دو قائمه که با مثلث مساوی است.

«و هذا ربما کان داخلا فی الماهیه کما فی المثال الاول و ربما کان عرضا ذاتیا کما فی المثال الثانی»

بیان تقسیم دوم برای اولی: محمول اوّلی گاهی داخل در ماهیت موضوع است چون ذاتی موضوع است مثل جسم برای حیوان یا حیوان برای انسان. گاهی هم داخل در ماهیت موضوع نیست بلکه عارض است مثل تساوی زوایا با دو قائمه که ذاتی مثلث نیست و داخل در ماهیت مثلث نیست بلکه عارض بر مثلث است.

«هذا»: به محمول اوّلی بر می گردد.

ترجمه: این محمول اوّلی گاهی داخل در ماهیت موضوع است همانطور که در مثال اول «جسم داخل در ماهیت حیوان است و حیوان داخل در ماهیت انسان است و گاهی محمول اوّلی عرض ذاتی است همانطور که در مثال دوم «یعنی مثال مثلث و تساوی زوایای آن با دو قائمه» است.

نکته: مصنف قبلا تعبیر به «عرض لازم» کرده بود چون قید «اولیت» را نداشت اما الان که قید «اولیت» را دارد می گوید «ربما کان عرضا ذاتیا» این مطلب مسلم است که آن محمولی که اوّلی باشد و تعریف ذاتی بر آن صدق کند هم اوّلی است هم ذاتی است. اما ذاتی است به خاطر اینکه تعریف ذاتی بر آن صدق می کند یعنی بر ذات موضوع حمل می شود اما عرضِ لازم اعم از ذاتی است که می تواند ذاتی باشد و می تواند ذاتی نباشد.

ص: ۴۲۰

صفحه ۱۳۶ سطر ۴ قوله «و یجوز»

مصنف از اینجا مطلب دیگری بیان می کند و آن این است که عارض ذاتی گاهی عارض بر واسطه می شود ولی واسطه، عارض ذاتی برای موضوع نیست بلکه مقوّم برای موضوع است.

پس موضوع و واسطه عام و محمول داریم که محمول بر موضوع با واسطه ای که عام است حمل شده. این محمول برای آن واسطه، عرض ذاتی است نه اینکه ذاتیِ مقوّم باشد ولی آن واسطه برای موضوع، ذاتیِ مقوم است.

مثال: مثلث متساوی الساقین، زوایای سه گانه اش برابر با دو قائمه است. گفته شد که این محمول برای این موضوع با واسطه حمل می شود نه بی واسطه. آن واسطه، جنس مثلث است یعنی تساوی زوایا با دو قائمه عرض ذاتی برای مطلق مثلث است و این مثلث واسطه می شود که این محمول را به مثلث متساوی الساقین هم برساند. این مثلث که واسطه است برای مثلث متساوی الساقین جنس است و مثلث متساوی الساقین نوع برای آن است و جنس، ذاتی مقوم است پس آن محمول برای واسطه، عرض ذاتی شد نه ذاتی مقوم. ولی واسطه برای موضوع، ذاتی مقوم شد.

توضیح عبارت

«و یجوز ان یکون الموضوع الذی یعرض له العارض اولا مقوّما لماهیه الموضوع الذی یعرض له ذلک ثانیا»

ضمیر «له» به «موضوع» بر می گردد و مشار الیه «ذلک»، «محمول» است. مراد از «العارض»، محمول است. «اولا» قید «یعرض» است و «مقوما» خبر «یکون» است.

ص: ۴۲۱

بنـده «اسـتاد» به این صورت بیان کردم: تساوی با دو قائمه حمل بر مثلث می شود و مثلث، موضوع می شود دوباره مثلث حمل بر مثلث متسـاوی السـاقین می شود و مثلث متساوی الساقین موضوع می شود یعنی محمول حمل بر موضوع شـد و این موضوع، محمول بر یک موضوعی قبل تر از خودش شد.

امـا مصـنف به این صورت بیـان می کنـد: محمول که تسـاوی با دو قائمه است حمل بر یک موضوع می شود به حمل اوّلی، و حمـل بر یـک موضوع می شود به حمـل غیر اوّلی. حمـل می شود بر موضوعی که عبارت از مثلث است به حمل اوّلی و حمل می شود بر موضوعی که عبـارت از متسـاوی السـاقین است به حمـل غیر اولی. یعنی یـک محمول وجود دارد که تسـاوی با دو قائمه است که هم حمل می شود بر موضوعی که عبارت از مثلث است و هم حمل می شود بر موضوعی که عبارت از متساوی الساقین است. نسـبت به موضوعِ اول، اوّلی و عرض ذاتی است اما نسـبت به موضوعِ دوم، اوّلی و عرض ذاتی نیست. اما واسـطه نسبت به موضوع دوم ذاتی است.

ترجمه: جایز است آن موضوعی که این عارض بر آن موضوع، اولاً عارض می شود آن موضوع، مقوّمِ ماهیتِ موضوعی باشـد که این عارض برای آن موضوع، ثانیا عارض می شود.

عبارت را اگر با مثال بخواهید معنا کنید به این صورت می شود:

مثلث که تسـاوی بـا دو قـائمه بر آن اولاًـ عـارض می شود جـایز است که مقوم باشـد برای مـاهیتِ متسـاوی السـاقین که به این متساوی الساقین، آن تساوی زاویتین عارض می شود ثانیا.

ص: ۴۲۲

«مثل المثلث فان کون الزوایا هکذا یعرض له اولا»

«هکذا»: یعنی مساوی با دو قائمه باشد. ضمیر «له» به «مثلث» بر می گردد.

ترجمه: مثل مثلث که زوایایش متساوی با قائمتین باشد به مثلث عارض می شود اولا.

«و اما متساوی الساقین فانما یعرض له ذلک ثانیا»

ضمیر «له» به «متساوی الساقین» بر می گردد و مراد از «ذلک»، «کون الزوایا هکذا» است.

اما متساوی الساقین، برای این متساوی الساقین عارض می شود بودن زوایا مساوی با دو قائمه ثانیا.

«فیکون عارضا اولا لجنسه و عارضا ثانیا له»

ضمیر «فیکون» به «تساوی لقائمتین» بر می گردد. ضمیر «جنسه» به «متساوی الساقین» بر می گردد و مراد از جنسِ متساوی الساقین، مثلث است.

«عارضا ثانیا له»: تساوی زوایا با دو قائمه عارض ثانی برای متساوی الساقین.

«و جنسه یُقَوِّمُه»

جنس متساوی الساقین «که مثلث است و این عارض، عارضِ اوّلی آن است» مقومِ متساوی الساقین است پس ذاتیِ مقوّم برای متساوی الساقین است.

«و یمکن ان یکون عارضا اولا لعارض للموضوع مثل الزمان فانه اولا للحرکه ثم للجسم و الحرکه عارضه للجسم»

جسم را ملاحظه کنید که حرکت بر آن عارض می شود سپس زمان که مقدارِ حرکت است بر حرکت عارض می شود. و بعداً زمان به واسطه حرکت بر جسم عارض می شود. این سه مطلب را ملاحظه کنید که جسم، معروض حرکت می شود و حرکت، معروض زمان می شود پس جسم به توسط حرکت، معروض زمان می شود. عارض، زمان است و معروض هم می تواند حرکت باشد بی واسطه، هم می تواند جسم باشد مع الواسطه. اما زمان نسبت به حرکت چون بی واسطه است عرض اوّلی می شود همین زمان نسبت به جسم چون با واسطه است عرض اوّلی نمی شود. سه امر در اینجا هست:

۱ ـ عارض که زمان است.

۲ ـ واسطه که حرکت است.

۳ ـ موضوع یا معروض که جسم است.

در مثالی قبلی هم سه امر بود:

۱ ـ عارض که تساوی با دو قائمه بود.

۲ ـ واسطه که مثلث بود.

۳ ـ موضوع که متساوی الساقین بود.

در مثال قبل واسطه، ذاتی برای موضوع شد زیرا واسطه عبارت از مثلث بود که ذاتی برای متساوی الساقین شد اما در این مثال که الان می خواهد شروع شود واسطه، ذاتی نیست بلکه عارض است زیرا واسطه عبارت از حرکت است که حرکت، ذاتی جسم نیست بلکه عارض جسم است. چون این تفاوت وجود دارد لذا اشکال ندارد این مطلب که الان خوانده می شود عِدل برای قسم قبلی باشد یعنی در آنجا که موضوع هست بعداً واسطه و بعداً عارض است دو حالت پیدا می کند. در حالت اول، واسطه ذاتی برای موضوع می شود و در حالت دوم واسطه، عارض برای موضوع می شود. موضوع در اینجا جسم می باشد و واسطه، حرکت است و آن عارض هم زمان می باشد.

واسطه حرکت است که ذاتی موضوع یعنی جسم نیست بلکه عارض جسم است در حالی که در مثال قبلی واسطه، مثلث بود که عارضِ متساوی الساقین نبود بلکه ذاتیِ متساوی الساقین و داخل در ماهیت آن بود.

ترجمه: امکان دارد که محمول «یعنی زمان» عارضِ اوّلی باشد برای عارضِ موضوع «مراد از عارض موضوع، حرکت است و مراد از موضوع، جسم است. یعنی این عرضی که عبارت از زمان است عارض اولی باشد برای حرکتی که آن حرکت عارض موضوع است بر خلاف مثال قبل که عرض اوّلی، عارض بر مثلث می شد که مثلث، عارض موضوع نبود بلکه ذاتی موضوع بود» مثال زمان که اولا برای حرکت است سپس برای جسم است و حرکت هم عارض جسم است.

ص: ۴۲۴

ادامه بیان معنای اوّلی/ فصل سوم/مقاله دوم/ برهان شفا. ۹۳/۰۹/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه بیان معنای اوّلی/ فصل سوم/مقاله دوم/ برهان شفا.

«و عسی الا تکون هذه الاولیه معتبره فی هذا الموضع»(۱)

بحث در تفسیر «اوّلی» بود. بیان شد که ذاتی می تواند اوّلی باشد و می تواند غیر اوّلی باشد. سپس مثال زده شد که بعضی از ذاتیاتِ مقوم، دیده شد که اوّلی اند و بعضی غیر اولی اند مثلا جسم برای انسان غیر اوّلی بود ولی حیوان برای انسان یا جسم برای حیوان، اوّلی بود سپس به عوارض رسیدیم و گفته شد که بعضی از عوارض اوّلی اند مثل تساوی زوایا با دو قائمه برای مثلث اوّلی است و بعضی غیر اوّلی اند مثل تساوی زوایا برای مثلث متساوی الساقین غیر اوّلی بود.

بعضی از «اوّلی» ها اعم بودند و بعضی مساوی بودند مثلا حیوان برای انسان، اوّلی بود ولی اعم بود. هکذا جسم برای حیوان.

اما تساوی زوایا با دو قائمه برای مثلث، اوّلی و مساوی بود و اعم نبود بعضی از مقوّم ها و عوارض، واسطه اعم داشتند و بعضی واسطه مساوی داشتند مثلا جسم بر انسان حمل می شد و واسطه ای داشت که اعم از انسان بود. محمول، جسم بود و موضوع، انسان بود و واسطه که حیوان است اعم از موضوع بود نه از محمول. در مثل مثلث همین حکم بود یعنی «تساوی زوایا لقائمتین» محمول بود و «مثلث متساوی الساقین» موضوع بود و واسطه که مثلث بود اعم از موضوع بود.

ص: ۴۲۵

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا،ج۹،ص۱۳۶،س۸،ط ذوی القربی.

یک مثال آورده شد که واسطه، مساوی بود و آن مثال این بود که زمان، عارض حرکت می شد و حرکت، عارض جسم می شد این حرکت که عارض بر جسم بود واسطه می شد که زمان عارض بر جسم بشود یعنی زمان، محمول بود و جسم، موضوع بود و واسطه، حرکت می شد در حالی که حرکت مساوی با جسم بود.

بیان کردیم که زمان، عارض اولی برای جسم نیست چون واسطه دارد. با اینکه واسطه، مساوی بود باز هم گفته شد چون واسطه دارد عرض اوّلی نیست پس جایی که واسطه، عام بود عرض، غیر اولی شد و جایی هم که واسطه، مساوی بود عرض، اوّلی گرفته شد. به طور کلی وقتی واسطه بیاید عرض، غیر اولی می شود «بعداً بیان می شود که اگر واسطه، اخص باشد عرض، غیر اولی است» مصنف می گوید در باب برهان، اینچنین اوّلیتی که با واسطه اعم و با واسطه مساوی از بین برود معتبر نیست. در باب برهان اولیتی معتبر است که با واسطه اعم از بین می رود و واسطه ی مساوی مزاحمش نیست یعنی جایی که واسطه ی مساوی باشد در باب برهان، عرض اوّلی قرار داده می شود. در جایی که واسطه ی اعم باشد عرض اولی قرار داده نمی شود پس فقط واسطه ی اعم مزاحم اولیت است اما واسطه ی مساوی در باب برهان مزاحم اولیت نیست. البته وقتی به طور مطلق توضیح دادیم واسطه مساوی را هم مزاحم اولیت گرفتیم. واسطه عام را هم مزاحم گرفتیم ولی الان می گوییم اینچنین

اولیتی در بـاب برهـان لازم نیست. در بـاب برهـان اولیتی لازم است که واسـطه ی عـام در آن نباشـد اما واسـطه مساوی بودن ایرادی ندارد.

ص: ۴۲۶

پس «هـذه الاولیه» که در عبارت مصـنف آمـده به معنای این است: اولیتی که واسـطه ی عام و واسـطه ی مساوی نـدارد. حال ممکن است کسـی بگویـد که مصـنف واسـطه عـام را بیان کرد اما واسـطه ی مساوی را بیان نکرد. جواب داده می شود که در آخرین مثالی که مثال به حرکت و زمان و جسم بود واسـطه ی مساوی را بیان کرد لـذا لفظ «هـذه الاولیه» اشاره دارد به اولیتی که واسطه اعم مزاحمش است و واسطه مساوی هم مزاحمش است.

توضیح عبارت

«و عسی الا تکون هذه الاولیه معتبره فی هذا الموضع»

چه بسا بتوانیم بگوییم که این نوع اولیت «که با واسـطه ی اعم از بین می رود و با واسـطه ی مساوی هم از بین می رود» در این موضع «یعنی بـاب برهـان» معتبر نباشـد «یعنی در باب برهان شایـد بتوان گفت واسـطه مساوی داشـتن اشـکالی نـدارد فقط باید واسـطه اعم نداشـته باشد. اوّلی در باب برهان عبارت از آن عرضی است که واسطه ی اعم ندارد بلکه یا بی واسطه است یا اگر واسطه دارد واسطه ی مساوی دارد».

«بل تکون الاولیه فی هذا الموضع هی الا یکون الشـیء محمولا علی اعم من الذی قیل انه له اولا و ان کان محمولا علیه بتوسـط مساو»

اولیت در این موضع «یعنی باب برهان» این است که واسـطه اعم نداشـته باشد. اما واسـطه مساوی اشکالی ندارد لذا مصنف می گوید «و ان کان محمولا علیه بتوسط مساو» یعنی ولو واسـطه ی مساوی داشت واسطه ی اعم نداشته باشد مصنف با عبارت «الا یکون الشیء...» بیان می کند که چگونه واسطه ی اعم نداشته باشد.

ص: ۴۲۷

مراد از «الشـی»، محمول مثل «جسم». مراد از «اعم»، واسـطه است مثل «حیوان». مراد از «الذی»، ذو الواسـطه یعنی موضوع است مثـل «انسان». ضـمیر «انه» به «اعم» بر می گردد و ضـمیر «له» به «الـذی» بر می گردد. ضـمیر «ان کان» به «شـیء» بر می گردد و ضمیر «علیه» به «الذی» بر می گردد.

اگر محمولی بر موضوعی با واسـطه ی اعم حمل شد آن محمول، اوّلی نیست. در اولیت شـرط می شود که محمول بر موضوع با واسطه ای که آن واسطه اعم از موضوع است حمل نشود. آن واسطه دو قید دارد:

۱ ـ اعم از موضوع

۲ ـ خود آن واسطه برای موضوع، اولی است.

محمول به توسط اینچنین اعمّی بر موضوع حمل نشود. که این واسطه هم اعم است و هم برای موضوع، اوّلی است ولی اشکال ندارد که همین محمول بر موضوع با واسـطه ی مساوی حمل شود. اگر با واسطه ی مساوی حمل شد می تواند اولی باشد. باید با واسطه ی اعم نباشد.

ترجمه: اولیت در این موضـع این است که شـیء «یعنی محمول که جسم است» محمول بر اعم نباشـد. اعم از آن موضوعی که گفته شـده این اعم برای آن موضوع، اوّلی است «یعنی محمول به واسـطه ی اینچنین اعمّی حمـل بر موضوع نشود» اگر چه آن محمول، محمول بر موضوع شود به توسـط مسـاوی «اگر چه با واسـطه ی مساوی حمل می شود ولی با واسـطه ی مساوی حمل شدن مزاحم اولیت نیست بلکه با واسطه اعم حمل شدن مزاحم اولیت است».

پس محمـولی که بی واسـطه حمـل شـود اوّلی است و همینطور محمولی که بـا واسـطه مسـاوی حمـل می شود اولی است ولی محمولی که بـا واسـطه اعم حمـل می شود اوّلی نیست و بعـداً خواهیم گفت محمولی که بـا واسـطه اخص حمل می شود اوّلی نیست.

«فکـل برهـان یقوم علی حمل شـیء علی شـیء غیر اول فلایکون البرهان قام علیه بالحقیقه بل فی الحقیقه انما قام علی ما هو له اول»

تـا اینجا بیان کرد که در برهان محمول بایـد اوّلی باشـد اما از اینجا می خواهـد نتیجه بگیرد. می گویـد اگر محمول، اولی نبود قیاسـی که محمولش اوّلی نیست لیـاقت نـدارد که برهان باشـد و در باب برهان بکار برود. به عبارت دیگر اگر نتیجه ای گرفته شود که محمولش برای موضوعش اوّلی نبود نمی توان قیاسی را که منتج این نتیجه است برهان دانست.

اگر برهان قائم بر نتیجه ای شود آن نتیجه بایـد محمولش اوّلی برای موضوع باشـد. اگر نتیجه ای گرفته شد که محمولش اوّلی برای موضوع نبود کشف کنیـد آن دلیلی که بر این نتیجه اقـامه شـد و این نتیجه از آن دلیـل اسـتخراج شـد قیاسِ برهانی نبوده است. اگر قیاسِ برهانی باشد نتیجه اش باید اینگونه باشدکه محمول، اوّلی برای موضوع باشد.

مثال: دلیلی آورده شـد که ثابت کرد سه زاویه مثلث متساوی الساقین، برابر با دو قائمه است. این دلیل، دلیل برهانی نیست مگر اینکه نـتیجه این باشـد که مثلث، چنین حکمی را دارد که سه زاویه اش برابر بـا دو قـائمه است. اگر دلیـل توانست این نتیجه را بـدست بیـاورد چون در این نتیجه، محمول اوّلی برای موضوع است معلوم می شود آن قیاسـی که این نتیجه را نتیجه داد برهان است.

سوال: اگر گفته شود «کـل انسـان حیوان» و «کل حیوان ماشٍ» «فکل انسان ماشٍ». نتیجه ای که گرفته شـد محمولش اوّلی برای موضـوعش نیست چـون «ماشـی» اولی برای «انسـان نیست» سوال این است که چنین قیاسـی که این نـتیجه را به مـا داده برهـان نیست؟

جواب: مـا می گوییم این برهـان که تشـکیل شـده، برهـان برای نتیجه نیست بلکه برهان بر چیزی است که این نتیجه را بـدنبال دارد. گفته می شود این قیـاس، برهان است ولی برهان برای نتیجه نیست چون این نتیجه، بایـد به این صورت باشـد که «حیوان ماشـی است» و بعداً با یک قیاس دیگری، انسان در تحت حیوان برده شود تا ماشـی بودن برای انسان ثابت شود یعنی ابتدا باید برای آن واسـطه که حیوان است ماشـی را درست کرد بعـداً با قیاس دیگری انسان را فرد یا نوعی برای حیوان قرار دهیـد. پس این برهـان، برهـان است ولی برهـان برای این نتیجه «که عبارت از الانسان ماش است» نیست. بلکه این برهان، حیوان را ماشـی می کنـد. بنـابراین این برهـان اگر چه این نتیجه را می دهـد در واقع آن نتیجه عـام را داده است یعنی در واقع محمول را بر آن واسـطه حمـل کرده است و چون انسـان، فردی از آن واسـطه است این محمول بر انسـان هم حمل شـده است مثلا در همین جا نـتیجه واقعی «کـل حیوان مـاش» است که در کبری آمـده بود ولی حیوان را ذکر نکردیـد و به جـای حیوان مصـداق آن را که انسـان است ذکر کردیـد پس این قیـاس، برهـان است ولی برهان برای این نتیجه نیست بلکه برهان بر نتیجه ای است که قبل از این نتیجه است.

ص: ۴۳۰

یعنی انسان بما هو انسان ماشی نیست بلکه انسان بما هو حیوان ماشی است. شما از این برهان بدست آوردید که انسان بما هو انسان ماشی است. این برهان، برهان برای این نیست که انسان بما هو انسان ماشی است بلکه برهان برای این است که انسان بما هو حیوان ماشی است.

سوال: «الانسان ماش» و «کل ماش حیوان»، «فالانسان حیوان». نتیجه ای که گرفته می شود محمولش اولی برای موضوعش است پس باید قیاسش برهان باشد در حالی که قیاسش برهان نیست زیرا صغری، شرایط را ندارد. «الانسان ماش» صغری بود که شرط اولیت در آن نیست پس این برهان، برهان نیست. ممکن است نقض کنید که نتیجه ای گرفته شد که در نتیجه، محمول برای موضوع اوّلی بود ولی این نتیجه از برهان گرفته نشد بلکه از قیاس معمولی گرفته شد.

اگر این نقض وارد شود جواب داده می شود که ما نمی گوییم نتیجه ی برهانی را نمی توان از قیاس دیگر گرفت. چون ممکن است که نتیجه ی برهانی را از قیاس معمولی بگیرد و همین نتیجه برهانی را می توان از برهان هم گرفت. ما گفتیم که اگر برهان دارید نتیجه باید برهانی باشد اگر نتیجه، نتیجه برهان نیست کشف کنید که این برهان بر یک چیز دیگری قائم شده و چیز دیگر را نتیجه داده و شما از آن نتیجه ای که داده شده این نتیجه را استخراج کردید.

توضیح عبارت: «غیر اول» صفت «حمل» است نه اینکه صفت «شی» باشد. «بالحقیقه» قید «قام» است ضمیر «هو» به «شیء» اول بر می گردد و ضمیر «له» به «ما» بر می گردد که موضوع است.

ص: ۴۳۱

ترجمه: هر برهانی که قائم شود بر حمل غیر اولی شیء «یعنی محمول» بر شیء «یعنی موضوع»، «یعنی برهانی که قائم بر چنین نتیجه ای شود که در آن نتیجه محمول برای موضوع اوّلی نیست، کشف کنید که این برهان، برهانِ این نتیجه نیست بلکه برهانی است که نتیجه ی دیگری می دهد که از آن نتیجه ی دیگر، این نتیجه ای که شما گرفتید گرفته می شود.» حقیقتاً این برهان بر اینچنین محمولی اقامه نشده بلکه در حقیقت این برهان اقامه شده بر چیزی «یعنی موضوعی» که آن محمول برای این موضوع، اوّلی بوده است.

«فان من بیّن ان کل مثلث متساوی الساقین فان زوایاه مساویه لقائمتین فلم یبین ذلک بالحقیقه من جهه ما هو متساوی الساقین بل من جهه ما هو مثلث»

«من بیّن» یعنی استدلال کند و قیاس اقامه کند.

ترجمه: اگر کسی این نتیجه را تبیین کند «و قیاس بر این نتیجه اقامه کند» که هر مثلث متساوی الساقین، زوایایش مساوی با دو قائمه است استدلال بر این مطلب نکرده از این جهت که این مثلث، متساوی الساقین است «یعنی محمول را بر مثلث متساوی الساقین از این جهت که مثلث متساوی الساقین است حمل نکرده» بلکه از جهت مثلث حمل کرده پس نتیجه اش عبارت شده از محمولی که برای موضوع به نحو اولی ثابت است نه از محمولی که برای موضوع به نحو غیر اوّلی ثابت است یعنی نتیجه واقعی این است که مثلث، اینچنین است و متساوی الساقین هم اگر اینچنین است به عنوان اینکه مثلث است اینچنین است نه به عنوان اینکه متساوی الساقین است. زیرا اگر به متساوی الساقین توجه کنید این محمول در غیر مثلث متساوی الساقین هم می آید و قبلا در باب برهان در جایی که ذاتی اعتبار می شد گفته شد که محمول نباید در جای دیگر برود. محمولِ این موضوع باید برای خود این موضوع باشد و نباید در جای دیگر برود. در حالی که تساوی زوایای دو قائمه در مثلث های غیر متساوی الساقین هم می رود پس معلوم می شود که تساوی زوایای دو قائمه، ذاتی برای مثلث متساوی الساقین نیست. زیرا اگر اولی نباشد ذاتیت هم باطل می شود. و هکذا در مثال دیگر که حیوان در واقع ماشی است و اگر انسان، ماشی است نه به عنوان اینکه انسان، انسان است ماشی است بلکه به عنوان اینکه انسان، حیوان است ماشی است پس نتیجه ای که از برهان گرفته می شود باید نتیجه ای باشد که محمولش بر موضوعش اوّلی باشد اگر غیر از این باشد برهان، قائم بر چنین نتیجه ای نشده بلکه برهان، قائم بر نتیجه دیگری شده که ما از آن نتیجه ی دیگر می توانیم این نتیجه را استخراج کنیم.

ص: ۴۳۲

صفحه ۱۳۶ سطر ۱۴ قوله «و لیس»

بیـان شـد که اگر محمولی برای موضوع بـا واسـطه ی مسـاوی ثابت شود باز هم اولیت محفوظ است یعنی باز هم این محمول، برای موضوع، اوّل است پس از اینجا نتیجه گرفته می شود که شـرط اولیت این نیست که واسـطه ی مساوی نداشـته باشـد بلکه حتی اگر واسـطه ی مساوی هم داشـته باشد اولیت هم محفوظ است مثلا «تساوی زوایای مثلث با دو قائمه» را می خواهیم برای مثلث ثـابت کنیم نه بر مثلث متسـاوی السـاقین. در این صورت، واسطه ی مسـاوی وجود دارد امـا واسـطه مسـاوی چیست؟ آن واسـطه در بحث هندسه آمده که ثابت می کند زوایای مثلث مساوی با دو قائمه است یعنی یک محمولاتی آورده می شود که آن محمولات مساوی با مثلث انـد چنـد محمول پشت سـر هم می آید تا در پایان به این محمول که تساوی زوایای مثلث با دو قـائمه است رسـیده شود. این محمول هـایی که آورده می شونـد همه آنها وسط هسـتند مثلا. در تحریر اقلیـدس به این صورت آمـده که اگر یکی از خطوط مثلث را امتـداد دهید. در این مثلث، زاویه خارجی پیدا می شود یعنی زاویه ای است که بیرون از مثلث است. مجموع زاویه ی خارجی مثلث با زاویه داخلی بنابر شکل ۱۳ مقاله اول برابر با دو قائمه است و بنابر شکل ۳۲ مقاله اول زاویه خـارجی هر مثلث برابر بـا مجموع دو زاویه داخلیِ غیر مجـاور است به جـای این زاویه خـارجی، مجموع دو زاویه ی داخلی غیر مجاور را بگذارید همانطور که زاویه خارجی با زاویه داخلی مجاور خودش به شـکل ۱۳ مقاله اول برابر با دو قائمه شـد مجموع دو زاویه غیر مجاور هم که به جای زاویه خارجی مثلث نشسـته است به همراه زاویه داخلیِ مجاور برابر با دو قائمه می شود پس مجموع سه زاویه مثلث برابر دو قائمه می شود.

ص: ۴۳۳

در این استدلال چندین محمول بر مثلث حمل شد:

۱ ـ مثلث دارای زاویه خارجی شد.

۲ ـ زاویه خارجی با زاویه داخلی مجاور، برابر با دو قائمه شد.

۳ ـ زاویه خارجی برابر با دو زاویه داخلی غیر مجاور شد. تا در پایان به این نتیجه رسیدید که زوایای مثلث با دو قائمه مساوی است.

پس همانطور که توجه می کنید این محمول، بی واسطه بر موضوع حمل نشده بلکه چندین واسطه دارد. الان که خود نتیجه ملاحظه می شود دیده می شود که تساوی زوایا با دو قائمه بدون واسطه بر مثلث حمل می شود ولی وقتی وارد استدلال می شوید می بینید چندین قیاس وجود دارد.

این آخرین محمول با واسطه ی مساوی حمل می شود یعنی محمول های دیگر آمده بودند و واسطه شده بودند. این ها مزاحم اولیت نیستند لذا می توان گفت نتیجه ای که گرفته شد از برهان گرفته شد با اینکه محمول این نتیجه به واسطه مساوی بر موضوع حمل شده.

توضیح عبارت

«و لیس من شرط الاول الا یکون بینه و بین الموضوع واسطه»

ضمیر «بینه» به «محمول» بر می گردد.

شرط اولیت، نفی واسطه نیست بلکه شرط اولیت، نفی واسطه ی عام است. یعنی واسطه ی عام نباید داشته باشد و الا واسطه مساوی اشکالی ندارد.

«فان بین هذا العارض للمثلث و بین المثلث وسائط و حدودا مشترکه کلها عوارض اقرب منه»

ص: ۴۳۴

«هذا العارض»: یعنی تساوی زوایای مثلث با دو قائمه، ضمیر «منه» به «هذا العارض» بر می گردد.

بین این عارض «یعنی تساوی زوایای مثلث با دو قائمه» برای مثلث و بین خود مثلث، وسائط «مراد از وسائط، مقدماتی است که در استدلال بکار می آید» و حدود «که مراد از حدود، تعریفات است مثلا در استدلال، زاویه خارجی مثلث مطرح شد که باید زاویه خارجی مثلث بیان شود و تعریف گردد. که ما تعریف کردیم و گفتیم زاویه خارجی زاویه ای است که از امتداد خطی از خطوط مثلث بوجود می آید».

«وسائط و حدود»: وقتی در استدلال می خواهید برای مثلث، این محمول را ثابت کنید هم لازم است مقدماتی آورده شود که تصدیقیه است و به تصدیقِ آخر می رساند هم باید مقدماتی آورده شود که تصوریه است یعنی حدود و تعریفاتند. اینطور نیست که به طور مستقیم از مثلث، به تساوی زوایای مثلث با دو قائمه پِی برد بلکه در اینجا نیاز به استدلال است و باید محمولاتی اضافه شود و حدودی آورده شود اینها همه واسطه اند اما واسطه های مساوی اند.

می توان «حدوداً» را عطف تفسیر برای «وسائط» گرفت و به یک معنا باشد.

ترجمه: بین این عارض «یعنی تساوی زوایای مثلث با دو قائمه» برای مثلث و بین مثلث وسائط و حدودی مشترک است که همه این وسائط عوارض برای مثلث اند ولی از این عارض اقربند. «یعنی قبل از اینکه تساوی زوایا با دو قائمه حمل شود آنها حمل می شوند چون اقرب به مثلث هستند.

ص: ۴۳۵

«مشترکه»: این حدود خودشان با هم مشترکند با هذا العارض هم مشترکند در اینکه همه آنها با مثلث مساوی اند ولی بعضی اقربند و بعضی ابعدند ابتدا اقرب ها آورده می شود تا بعداً ابعدها آورده شود.

«بل الشرط ما قد بيناه اولا»

«اولا» به معنای «اوّلی» نیست بلکه در مقابل «ثانی» است و به معنای «ثانی» است.

شرط اوّل این نیست که نفی واسطه شود بلکه شرط آن است که ما قبلا بیان کردیم قبلا بیان شد که واسطه ی عام نباشد بعداً هم گفته می شود واسطه خاص نباشد در این صورت نتیجه گرفته می شود که واسطه عام و خاص نباشد اگر واسطه خاص و عام بین موضوع و محمول باشد محمول برای موضوع، اولی نمی شود.

«و اما ما كان»

از اینجا مصنف محمولِ با واسطه اخص را بیان می کند که محمولِ اوّلی نیست.

نکته: محمولی که اعم باشد غیر از محمولی است که به واسطه اعم باشد. محمول اعم می تواند اولی باشد اما آن که با واسطه اعم است نمی تواند اوّلی باشد همچنین محمولی که اخص باشد می تواند اولی باشد اما محمولی که به واسطه اخص باشد نمی تواند اوّلی باشد. اعم و اخص اگر واسطه قرار بگیرند محمول از اولیت می افتد. خود اعم و اخص اگر محمول قرار بگیرد از اولیت می افتد. اما آیا محمول اخص می توان داشت؟

ظاهراً نمی توان داشت در منطق شفا در بخش سوم در باب برهان در یکی از فصول که اوّلیت را توضیح می دهد همین مطلب را متعرض می شود که اگر محمول، اخص باشد غلط است. پس اینکه گفته شد اگر محمول اخص باشد باز هم اوّلی است به ظاهر حرف درستی نیست.

ص: ۴۳۶

جمع این مطلب به این است که بارها گفته شده است که محمول، وضع موضوع را روشن می کند، به محض اینکه محمول می آید موضوع را تخصیص می دهد مثلا ناطق اخص از حیوانیت است. تا ناطق می آید آن عمومیت حیوان را می شکند و حیوانی که با بقیه انواع حیوان مناسبت داشت با ناطق مناسبت ندارد زیرا ناطق وقتی می آید حصه ای از حیوان را که مساوی خودش است جدا می کند و بر آن حمل می شود. در اینجا حملِ اخص بر اعم نشده است بله اگر حمل اخص بر اعم شود همانطور که مصنف گفته باطل است ولی اعم باقی نمی گذارد بلکه آن اعم را تخصیص می زند و وقتی تخصیص زد حصه ای از جنس درست می کند که در این صورت مساوی با جنس می شود. وقتی مساوی شد محمول و موضوع مساوی می شوند و مساوی بر مساوی حمل می شود نه اخص بر مساوی.

نکته: در یکی از اشکالاتی که مرحوم آقا علی حکیم در رساله وجود رابط می خواهد جواب بدهد از همین قانون استفاده می کند ایشان می خواهد کاری کند که فصل، مرکب شود همه گفتند فصل، بسیط است ولی ایشان اصرار دارد که مرکب است لذا می گوید منطقیین صحیح گفتند ولی فصلی که منطقیین می گویند غیر از فصلی است که ما می گوییم سپس ادعا می کند که فلاسفه فصل را مرکب می دانند و بسیط نمی دانند. منطقیین، فصل را بسیط می دانند. می خواهد برای فصل، یک جهت عموم و یک جهت خصوص درست کند یعنی مرکب از دو حیث شود. وقتی می خواهد جهت خصوصی درست کند می گوید ناطق وقتی بر حیوان حمل می شود حیوان را اختصاص به خودش می دهد به طوری که این ناطق با این حیوان سر و کار دارد و با حیوان های دیگر سازگار نیست.

ص: ۴۳۷

اگر عرض بـا واسـطه خـاص بر معروض حمل شود این عرض برای موضوع، اولی نیست/ ادامه بیان معنای اوّلی/ فصـل سوم/مقاله دوم/ برهان شفا. ۹۳/۰۹/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اگر عرض بـا واسطه خاص بر معروض حمل شود این عرض برای موضوع، اولی نیست/ ادامه بیان معنای اوّلی/ فصـل سوم/مقاله دوم/ برهان شفا.

«و اما ما کان لیس محمولا علی کلیه الموضوع فلا یمکن ان یکون هذا من جمله الذاتیات الداخله فی ماهیه الشیء»(۱)

بحث در تفسیر «اوّلی» بـود و ضـمنا مصـنف تصـمیم داشت که بحث در «ذاتی» را هم تتمیم کنـد. الاـن هنوز بحث در اولی را ادامه می دهـد اگر چه بحث از «ذاتی» در لابلای مبـاحث مطرح است و از آن کاملاـ جـدا نشـده اما بحث فعلی درباره «اولی» است.

گفته شـد «اولی» آن است که بلاواسـطه عـارض شود سپس آن را توسـعه داد و گفت اگر بـا واسـطه مسـاوی هم عارض شود اشـکال نـدارد ولی اگر با واسـطه ی عام عارض شود اولی نیست. الان می خواهـد همین «اولی نبودن» را توضـیح دهـد. به این صورت می گوید که اگر با واسطه خاص هم عارض شود اوّلی نیست.

مصـنف ابتدا «اولی» را مطرح کرد و گفت باید بلاواسطه باشد سپس توسعه داده شد و گفته شد که می تواند با واسطه مساوی باشـد. بعـد از اینکه اولی مطرح شد غیر اولی را بیان کرد. در غیر اولی بیان شد که اگر با واسـطه عام باشد غیر اولی است الان توسعه داده می شود که اگر با واسطه خاص باشد نیز غیر اولی است.

ص: ۴۳۸

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا،ج۹،ص۱۳۶،س۱۷،ط ذوی القربی.

مصـنف از عبـارت «و امـا ما کان...» وارد آنجایی می شود که عرض با واسـطه خاص بر معروض یا موضوع حمل می شود. در چنین حالتی گفته می شود که عرض برای این موضوع، اوّلی نیست.

مثـال: موضوع را «حیوان» قرار دهیـد و عـارض را عبارت از «ضاحک» یا «ناطق» قرار دهیـد چون هر دو برای حیوان عارض اند واسـطه در اینجـا «انسـان» است یعنی ضاحـک بر حیوان به وسـاطت انسان حمل می شود ناطق هم همینطور است. در اینجا این عارضـی که ضاحـک و نـاطق می باشـد نسبت به حیوان اوّلی نیست چون به واسـطه انسـان حمـل و عارض می شود. البته این مطلب به صورت کلی گفته شـد ولی بعـداً تفصـیلی داده می شود که باید به این مطلب کلی ضـمیمه شود تا به طور کامل حل شود. آن تفصـیل را خود مصنف بیان می کند چون الان ناطق برای حیوان عرض غریب و غیر اولی شد در حالی که در بعضی موارد گفته شده که عارضِ اخص می تواند اوّلی باشد اما عارضِ لامرٍ اخص نمی تواند اولی باشد و ناطق عارض اخص اسـت و عارضِ لامرٍ اخص نیست. ناطق عارضِ اخصی است که وقتی عارض شد حیوان را خاص می کند چون حصه ای از حیوان را

جدا می کند نه اینکه با واسطه انسان حمل شود. عبارت بعدی مصنف این مطالب را روشن می کند که بعداً به آن می پردازیم.

آنچه بیان شد این بود: عرضی که به واسطه اخص بر موضوع حمل می شود این عرض، اوّلی نیست مصنف می گوید: محمولی که بر کلیت موضوع نمی تواند حمل شود مثلاـ اگر فرض کنید موضوع، حیوان باشد و محمول، ناطق باشد. ناطق، محمولی است که بر کلیت موضوع حمل نمی شود یعنی بر تمام افراد حیوان حمل نمی شود بلکه بر بعض افراد حمل می شود همچنین اگر محمول، ضاحک باشد بر کلیت موضوع حمل نمی شود. مصنف، اخص بودن را به این عبارت می فهماند «محمولی که اخص است محمولی است که بر کلیت موضوع حمل نمی شود».

ص: ۴۳۹

مصنف قانونی بیان می کند و آن قانون این است که اینچنین محمولی نمی تواند از ذاتیاتی که داخل در موضوع هستند باشد یعنی ذاتی مقوم نیستند مثلاـ عرض ذاتی، ذاتی است ولی ذاتیِ خارج از موضوع است. ضاحک، ذاتی حیوان نیست. ناطق هم ذاتی حیوان نیست.

پس محمولی که بر تمام افراد موضوع حمل نمی شود این قانون کلی در موردش هست که ذاتیِ مقومِ این موضوع نیست بلکه نسبت به موضوع، یکی از دو حال را دارد یا ذاتی مقوم برای نوعی از این موضوع است و یا عرض ذاتیِ همین موضوع است ولی به شرطی که مقابلش هم ذکر شود. ناطق، ذاتی حیوان نیست ولی ذاتی نوعی از حیوان است. ضاحک، ذاتی حیوان نیست ولی با مقابلش، عرض ذاتی برای حیوان می شود یعنی «الحیوان اما ضاحك و اما غیر ضاحك».

توضیح بحث: اگر محمولی بر کلیتِ موضوع حمل نشد بلکه بر بعض افراد موضوع حمل شد یعنی محمول، اخص بود و موضوع، اعم بود مثلا موضوع، حیوان بود و محمول، ناطق بود یا محمول، ضاحک بود. مصنف در اینجا دو حکم بیان می کند که یکی را قبل از «بل من جمله الذاتیات» و یک حکم بعد از «بل» بیان می کند حکمی که قبل از «بل من جمله الذاتیات» بیان می کند کلّی است و می گوید به طور کلی چنین محمولی ذاتیِ داخل یعنی مقوم موضوع نیست چه ناطق باشد چه ضاحك باشد مقوّمِ حیوان نیست. این حکم، سلبی است که یکی است اما بعد از «بل» دو حکم ایجابی ذکر می کند که کلی نیست بلکه تفصیل می دهد و می گوید بعضی از این محمول ها ذاتیِ نوع این موضوع اند «مراد از ذاتی، مقوم است» بعضی از این محمول ها عرض ذاتی این موضوع اند ولی به شرطی که با مقابل بیایند. مانند «ناطق» ذاتی حیوان نیست بلکه ذاتی نوع حیوان است اما مانند «ضاحک» ذاتی حیوان نیست و ذاتی نوع حیوان هم نیست اما عرض ذاتی حیوان است به شرطی که با مقابلش بیاید.

ص: ۴۴۰

مصنف اینگونه بیان کرد که قضیه ای است که موضوعش عام است و محمولش خاص است در این فرض دو حکم صادر کرد که یکی سلبی بود و کلی بود و یک حکم ایجابی که به دو حکم منحل شد.

توضیح عبارت

«و اما ما کان لیس محمولا علی کلیه الموضوع فلا یمکن ان یکون هذا من جمله الذاتیات الداخله فی ماهیه الشیء»

مراد از «ما»، محمول است. مراد از «الشیء» موضوع است مراد از «الذاتیات الداخله» مقوم است نه عرض ذاتی زیرا عرض ذاتی، ذاتیِ خارج است اما ذاتیِ داخل به معنای مقوم است. مراد از «هذا»، لفظ «ما» در «ما کان» است.

لیس محمولا علی کلیه الموضوع: یعنی محمولی که محمول بر کلیت موضوع نباشد چنین محمولی اخص از موضوع است که حمل بر تمام افراد موضوع نمی شود.

فرض کنید موضوع، حیوان باشد و محمول را فرض کنیدکه یا ضاحک باشد یا ناطق باشد. در هر دو صورت، محمول بر تمام افراد موضوع حمل نشده است. اگر چنین باشد حکم کلی را که سلبی است صادر می کند و با عبارت «فلا یمکن...» بیان می کند.

ترجمه: محمولی که محمول بر کلیت موضوع نباشد اینچنین محمولی که اخص از موضوع است ممکن نیست که از جمله ذاتیاتی باشد که داخل در ماهیت شیء «یعنی موضوع» است «یعنی ضاحک و ناطق هیچکدام نمی توانند ذاتی مقوم برای حیوان باشند».

«بل من جمله الذاتیات الداخله فی ماهیات انواع الشیء او من جمله الاعراض الخاصیه الذاتیه للشی لکن انما یحمل علی کلیه الموضوع سبیل التقابل علی ما قلنا»

ص: ۴۴۱

مراد از «الشیء»، موضوع است.

از اینجا مصنف دو حکم اثباتی بیان می کند و لذا مصنف در آینده تعبیر به قسم اول و قسم دوم می کند که مراد از قسم اول، عبارت «من جمله الذاتیات...» است و مراد از قسم دوم «او من جمله الاعراض...» است.

ترجمه: بلکه از جمله ذاتیاتی که مقوم اند و داخل در ماهیاتِ انواع شیء هستند «یعنی این محمول، ذاتی یا مقوم نوع این موضوع است نه اینکه مقوم خود موضوع باشد مثل ناطق که موضوعش حیوان باشد. این ناطق، ذاتی مقوم برای حیوان نیست ولی ذاتی مقوم برای نوع حیوان است» یا این محمول از جمله اعراضِ خاصِ ذاتی برای شیء «یعنی همان موضوع» است «یعنی ضاحک از اعراض ذاتی و خاصه برای حیوان است ولی به شرط تقابل که بعداً این شرط بیان می شود یعنی به شرطی که مقابلش هم آورده شود و الا خودش به تنهایی عرض ذاتی نیست عرض اولی هم نیست چون با واسطه ی اخص بر حیوان حمل می شود».

با اینکه موضوع عام است ولی این محمول، عرض خاص و ذاتی و محمول اولی می شود ولی به این شرط که با آوردن مقابل می توان محمول را مساوی با موضوع کرد به طوری که بر تمام افراد موضوع حمل شود در این صورت عرض خاص و عرض ذاتی و محمول اولی می شود.

نکته: در «ناطق» نیاز به شرط تقابل نیست چون ناطق، ذاتی نوع بود. اگر می خواستید عارض خاص برای حیوان قرار دهید باید تقابل آورده می شد و گفته می شد «الحیوان اما ناطق و اما غیر ناطق» یا «الحیوان اما ناطق و اما اعجمی» که این مجموعه عبارت، عرض خاص حیوان و عرض ذاتی و اولی می شد.

ص: ۴۴۲

نکته: «ضاحک» را نتوانستیم ذاتی مقوم برای نوع قرار بـدهیم لذا داخل در قسم دوم شد. اما «ناطق» را توانستیم ذاتی مقوم برای نوعِ قرار بدهیم لذا داخل در قسم اول شد.

«فاما القسم الاول فهو مثل الفصول المقسِّمه للجنس التی لا تُقَسِّم نوعا تحته البته»

«القسم الاول»: یعنی آنجا که محمول اگر چه مقوم موضوع نیست ولی مقوم نوعی از موضوع هست.

قسم اول حتما بایـد از سـنخ فصول باشـد و الا نمی توانـد مقوّم نوع شود چون فرض شـد که مقوم موضوع نیست اما مقوم نوع موضـوع است. اگر مقوم می باشـد بایـد فصـل باشـد فصـلی که مقسِّمِ موضوع «موضوع، جنس بوده» است و مقوّمِ نوع موضوع است. در تقویم، اوّلی برای نوع می باشـد امـا اوّلی برای جنس نیست. در تقسـیم، اوّلی برای جنس می باشـد اما غیر اوّلی برای نـوع است. یعنی در تقـویم واسـطه نـدارد و می توانـد بلاواسـطه به انسـان که نـوع است قوام بدهـد امـا در تقسیم اگر بخواهد تقسیمی رخ بدهد مستقیماً حیوان را تقسیم می کند و انسان را تقسیم نمی کند. پس برای انسان اوّلی نیست اگر بخواهد تقسیم کند باید از طریق حیوان که عام است تقسیم کند.

به عبارت دیگر: در تقویم، برای نوع اوّلی است و در تقسـیم، برای جنس اولی است و به این صورت گفته نشود که در تقسیم، اولی برای نوع نیست چون نوع را اصـلا تقسـیم نمی کند. و گفته نشود که در تقویم، غیر اولی برای جنس است چون جنس را اصلا تقویم نمی کند.

ص: ۴۴۳

بعضـی فصل ها جنس را تقسـیم می کننـد و جنس بالاتر را هم تقسـیم می کننـد مثلا ناطق، حیوان را تقسـیم می کند. بالاتر از حیوان که جسم نـامی است را هم تقسـیم می کنـد حال اگر موضوع قضـیه، جسم نامی شـد «یعنی جنس بالاتر موضوع شـد» و محمول، ناطق بود. اگر تقسـیم بیاوریـد و بگوییـد «الجسم النامی اما ناطق و اما غیر ناطق» ولی این محمول که با لفظ «امّا» آمده اوّلی و ذاتی و خـاص برای موضوع «جسم نـامی» نیست ابتـدا بایـد «اما ناطق و اما غیر ناطق» بر حیوان وارد شود بعـداً به توسـط آن، جسم نامی را تقسیم کند.

امـا اگر در اینجـا لفـظ «حسـاس» آورده شود و گفته شود «الجسم النامی اما حساس و اما غیر حساس» یا «الحیوان اما ناطق و اما غیر ناطق». این محمول، موضوع را تقسـیم می کنـد ولی نوعی که تحت این موضوع است را تقسـیم نمی کند. یعنی «حساس»، جسم نامی را تقسـیم می کند ولی حیوان را تقسـیم نمی کند بلکه تقویم می کند همچنین «ناطق»، حیوان را تقسـیم می کند اما نوعِ تحتِ حیوان که انسان است را تقسیم نمی کند بلکه تقویم می کند.

«الفصول المقسـمه للجنس التی لا تقسم نوعا تحته»: مصـنف می گویـد فصلِ مقسّـِمی که جنس را تقسـیم می کند و نوعِ تحت خودش را تقسیم نمی کند. معلوم می شود که دو گونه فصلِ مقسّم هست:

۱ ـ آن است که جنس را تقسیم می کند و نوع تحت خودش را تقسیم می کند.

۲ ـ آن است که جنس را تقسیم می کند و نوع تحت خودش را تقسیم نمی کند.

مثلاـ جسم نـامی را موضوع قرار دهیـد. فصـلی که آورده می شود یـک وقت حساس است و یک وقت ناطق است. اگر فصل، حساس باشـد این جسم نامی که موضوع است یعنی جنس می باشد را تقسـیم می کند و نوع تحت خودش را که حیوان اسـت تقسـیم نمی کند اما گاهی محمول که فصل می باشد ناطق است. این ناطق، جنس را که جسم نامی است تقسیم می کند و نوعِ تحت آن را که حیوان است هم تقسـیم می کنـد. آنچه مورد بحث نمی باشد مثل ناطق برای جسم نامی است چون اگر ناطق با مقـابلش هم بیایـد برای موضـوع، ذاتی نمی شـود زیرا موضوع، جسم نـامی است و محمول اگر نـاطق باشـد مورد بحث نیست. بحث ما در فصـلی است که موضوع را که جنس است تقسـیم کند ولی نوعِ تحتِ آن موضوع را تقسیم نکند یعنی مثل حساس برای جسم نامی مورد بحث است و مانند ناطق برای حیوان هم مورد بحث است اما ناطق برای جسم نامی مورد بحث نیست.

حال که محل بحث روشن شـد مصـنف اینگونه بیان می کنـد که اینچنین فصـلی که مقسّم جنس «یعنی موضوع» می باشد ولی مقسّم نوع نیست بلکه مقوّم نوع است، اینچنین فصـلی، اوّلی برای نوع است به لحـاظ تقویم، و اولی برای جنس است به لحـاظ تقسیم.

اگر به لحـاظ تقـویم گرفته شود جنس را تقویم نمی کنـد بلکه عـارض جنس است ولی نوع را تقویم می کنـد پس برای نوع، اولی است. اگر به لحاظ تقسیم گرفته شود برای جنس اوّلی است اما برای نوع اولی نیست چون اصلا نوع را تقسیم نمی کند تا بخواهد اولی باشد. اینچنین فصـلی مورد بحث است و الّا فصـلی مانند ناطق، برای جسم نامی را نمی توان گفت به لحاظ تقویم برای نوع، اوّلی است چون نوع، حیوان است و ناطق، حیوان را تقویم نمی کند.

ص: ۴۴۵

آن فصل که از محل بحث بیرون شد را نمی توان گفت به لحاظ تقویم، اولی برای نوع است باید به لحاظ تقسیم گفت که اولی برای نوع است. به لحاظ تقسیم برای جنس هم غیر اولی است یعنی ناطق برای نوعِ جسم نامی، تقسیماً اولی است و برای جسم نامی حتی تقسیماً هم اولی نیست. و برای حیوان، مقسّم به تقسیم اولی است برای نوع حیوان هم مقوم است پس ناطق اگر موضوعش جسم نامی باشد مقسّم موضوع نیست اولاً بلکه مقسم موضوع است غیر اولاً. مقوّم نوع نیست اولا، بلکه مقسم نوع است اولاً. مقوّم نوع النوع است اولا. اما حساس نسبت به جسم نامی، مقسم جنس است اولاً و مقوم نوع است اولاً.

نکته: عبارت مصنف بسیار دقیق بود که اولاً موضوع بحث را روشن کرد که بحث در کجا است؟ در مثل جایی بحث می شود که اگر موضوع، جسم نامی است محمول، حساس باشد و ناطق نباشد.

ترجمه: اما قسم اول مثل فصولی است که مقسّم جنس اند اما تقسیم نمی کند نوعی را که تحت جنس است اولاً «این عبارت، ناطق را نسبت به جسم نامی خارج می کند».

«مثل الفصول»: لفظ «مثل» که به کار رفته به خاطر این نیست که بخواهد مثال بزند و موارد دیگری هم وجود دارد بلکه در اینجا به معنای تعیین است یعنی وقتی گفته می شود «مثل این است» به معنای این می باشد که منحصراً همین مورد است.

ص: ۴۴۶

«فتکون فصولا اولیا للانواع من جهه انها تقومها»

ضمیر «فتکون» به «فصول» بر می گردد.

ترجمه: این چنین فصولی، فصول اولی برای انواع انـد اما از جهت اینکه این فصول، مقومِ انواع انـد «یعنی به لحاظ تقویم، اولی اند».

«و لا تُقَوِّم اجناسها»

اجناس این انواع را نمی توانـد تقویم کنـد. «اصـلا نمی توانـد تقویم کنـد تا چه رسد به اینکه اولی باشد یا ثانوی باشد. پس به لحاظ تقویم، مقوم جنس نیست بلکه به لحاظ تقویم فقط مقوّم نوع است آن هم مقوّم اولی است».

«و تکون فصولا اولیه للاجناس من جهه انها تُقَسِّمُها»

فصلِ اوّلی اجناس هست اما به لحاظ تقسیم است که نسبت به اجناس دارد. یعنی مثل ناطق است که حیوان را تقسیم می کند و مثـل حساس است که جسم نامی را تقسـیم می کنـد. مثل ناطق نیست که جسم نامی را تقسـیم کنـد زیرا مقسمِ جسم نامی اولا نیست بلکه مقسّم جسم نامی است ثانیا.

«و لا تُقَسِّم انواعها»

انواع را اصلا تقسیم نمی کند چون نسبت به نوع، مقوِّم است و مقسِّم نیست.

نکته: اینچنین فصـلی اگر به لحـاظ تقویم نگـاه شود برای نوع، اوّلی است و ربطی به جنس نـدارد اما اگر به لحاظ تقسـیم نگاه شود برای جنس اوّلی است و ربطی به نوع ندارد.

نکته: ناطق نسـبت به جسم نامی مقسِّم است ثانیا نه اولاً، ناطق وقتی می خواهـد جسم نامی را تقسـیم کنـد به طور مسـتقیم نمی تواند جسم نامی را تقسیم کند ابتدا باید حیوان را تقسیم کند زیرا حیوان یا ناطق است یا غیر ناطق است سپس به توسط حیوان، جسم نـامی را تقسـیم کنـد. ابتـدا گفته می شود حیوان یـا نـاطق است یا غیر ناطق است و چون حیوان یکی از اقسام جسم نامی است لذا جسم نامی هم یا ناطق است یا غیر ناطق می شود.

ص: ۴۴۷

غیر نـاطق، شامـل حیوانـات عجم و بقیه چیزهـا می شود. اگر ناطق را به طور مسـتقیم بخواهیـد بر جسم نامی وارد کنیـد به این صورت می شود که جسم نـامی یـا نـاطق است یـا غیر نـاطقِ حیوانی است یا غیر ناطقِ نباتی است یعنی سه قسم درست شـد در حـالی که منفصـل حقیقی دو قسم بیشتر نـدارد. این سه قسم نشان می دهـد که یک منفصل حقیقی را تقـدیر گرفتیـد. همه جا همینگونه است لـذا گفته می شود عدد یا زوج است یا فرد است بعداً اگر بخواهید برای زوج، یک قسم درست کنید و بگویید «زوج، یا زوج الزوج است یا زوج الفرد است» حتما یک منفصله دیگر بکار رفته است. پس هر جا که تقسیم، سه قسم به وجود می آورد بدانید که دو منفصله حقیقی بکار رفته است اگر یک منفصله حقیقی بکار رفته بود تقسیم، دو قسم پیدا می کرد.

پس در این مثال که ناطق می خواهد جسم نامی را تقسـیم کند نیاز به واسـطه اخص دارد که حیوان باشد یعنی ابتدا این تقسیم باید بر حیوان انجام بگیرد بعداً به توسط حیوان بر جسم نامی واقع شود. پس ناطق نسـبت به جسم نامی، مقسِّم است ولی مقسّم اولی نیست بلکه ثانوی است.

صفحه ۱۳۷ سطر ۶ قوله «و اما القسم الثانی»

قسم دوم، فقط عرض بود حال می خواهد عرض اولی درست کند نه عرض ثانوی یعنی محمول اولی که از سـنخ عرض اسـت «در قسم اول هم می خواست محمول اولی درست کند».

ص: ۴۴۸

در قسم دوم بایـد مقابل هم آورده شود یعنی بایـد این عرض و مقابلش آورده شود. ولی بعـد از اینکه عرض با مقابلش آورده شد یکی از دو حال اتفاق می افتد:

حالت اول: واسطه اخص دخالت نمی کند. در این صورت عرض، اولی می شود.

حـالت دوم: واسـطه اخص دخـالت می کنـد. در این صورت عرض، ثانوی می شود. «دقت کنیـد که عرض، غیر اولی می شود ولی بنده تعبیر به ثانوی کردم و الا تعبیر به ثانوی وجود ندارد».

پس آن عرض که می خواهد اوّلی شود دو شرط دارد:

۱ _ با مقابلش عرض خاص باشـد. مصـنف به جای اینکه تعبیر کنـد «خاص باشـد» تعبیر به «لا تعمه» می کند یعنی «عرض عام نباشـد». یعنی این عرض و مقابلش مساوی با موضوع شود. وقتی گفته می شود «الحیوان اما ضاحک و اما غیر ضاحک» عبارتِ «امـا ضاحـک و امـا غیر ضاحک» اعم از حیوان نیست بلکه مساوی با حیوان است. «ضاحک» خاص است یعنی مختص است و «غیر ضاحک» هم خاص است یعنی مختص است اما مردد بین ضاحک و غیر ضاحک، مساوی با حیوان است و عام نیست.

۲ _ واسـطه ی خاص نداشـته باشد. مصـنف تعبیر به «واسطه خاص» نمی کند و عبارت را به این صورت می آورد «لازم نباشد این موضوع را که جنس است تبـدیل به نوع کرد». مثلاـ در مورد حرکت گفته شود «الجسم اما متحرک او ساکن» این محمول مردد، مساوی با جسم شد عبارتِ «اما متحرک او ساکن» را می خواهیم بر جسم حمل کنیم برای حمل کردن احتیاج نیست که جسم تبـدیل به نوع شود تا آماده برای پـذیرش عرض شود. جسم، حرکت را می پـذیرد لازم نیست جسم را نامی کنیـد و لازم نیست حیوان و انسان کنید. بله اگر جسم بخواهد حرکت ارادی را بپذیرد باید ابتدا این جسم را حیوان کرد تا حرکت ارادی را بپـذیرد یعنی موضوع که جسم است بایـد ابتـدا تبـدیل به نوع شود «و به عبـارت دیگر بایـد واسـطه ی خـاص که حیوان اسـت دخالت کند».

اینچنین عارضـی که عارض عام برای موضوع نیست و عروضـش بر موضوع اقتضا نمی کنـد که موضوع، تبـدیل به نوع شود یا واسـطه اخص دخالت می کند اینچنین عارضـی، اوّلی است. حرکت، اوّلی است. سـکون هم اولی است «اما ساکن او متحرک» هم اولی است.

امـا اگر عروض این عـارض بر این موضـوع اقتضـا می کرد که این موضـوع تبـدیل به نوع شود یـا به عبـارت دیگر امر اخصّ‌ی وسـاطت کنـد عرض، اولی نیست به این بیـان که گفته شود «الحیوان امـا ضاحک و اما غیر ضاحک» عبارت «اما ضاحک و اما غیر ضاحک» مساوی با حیوان است و اگر یکی از ضاحک و غیر ضاحک را لحاظ کنید اعم از حیوان نیست لذا شـرط اول را دارد.

شرط دوم این بود که عروض این عـارض تک تک و مجموعا احتیاج نداشـته باشـد که این معروض و موضوع، تبـدیل به نوع شود یا به عبارت دیگر، واسـطه ی خاص دخالت نکنیـد. در این صورت شـرط دوم حاصل نیست زیرا بایـد حیوان را تبـدیل به نوع کنیـد تـا ضاحک را بپـذیرد. بایـد حیوان را تبـدیل به نوع های دیگر کنیـد تا غیر ضاحک را بپـذیرد. در اینجا ضاحک به تنهایی و غیر ضاحک به تنهایی برای حیوان عرضِ ذاتی و عرض اولی نیست بله اگر با هم و مجموعا حساب کنیـد عرض ذاتی و عرض اولی هست. پس هر جـا عرض وارد بر موضوع شـد و عـام نبود بلکه یا مساوی بود یا خاص بود و احتیاج نبود که این موضوع را تبـدیل به نوع کنـد «و به عبـارت دیگر لازم نبود از واسـطه اخص اسـتفاده شود» در چنین حالتی این عرض، ذاتی و اولی برای موضـوع است و اگر هیچکـدام از این دو شـرط یـا یکی از این دو شـرط حاصـل نبود این عرض برای موضوع اولی نیست. در مثل ضاحک، شـرط دوم نیست یعنی اگر بخواهید ضاحک را بر حیوان حمل کنید باید حیوان را تبدیل به نوع کنید یا واسـطه خاص که انسان است را دخالت دهیـد تا حیوان بتوانـد ضاحک را بپذیرد. پس ضاحک برای حیوان اولی نیست. در مثل متحرک، شـرط دوم هست یعنی حرکت برای جسم عارض می شود بدون اینکه لازم باشد جسم را تبدیل به نوع کرد و به عبارت دیگر بدون اینکه لازم باشد از واسطه اخص استفاده کرد.

ص: ۴۵۰

توضیح عبارت

«و اما القسم الثانی فهی العوارض الخاصیه لجنسٍ مّا التی لا تعمه»

«التی» صفت «عوارض» است ضمیر مفعولی «لا تعمه» به «جنس» بر می گردد. و ضمیر فاعلی به «عوارض» بر می گردد.

قسم دوم، عوارضِ خاصیت برای جنس مّیا است. جنس، موضوع است و این عارض، محمول شد. این عارض باید دو شرط داشته باشد شرط اول این است که این عوارض نسبت به جنس عام نیستند بلکه خاص اند یا مساوی اند.

«و لا یحتاج ان یصیر الجنس نوعا مّا معینا فیتهیّأَ حینئذٍ»

حینئذ: یعنی بعد از اینکه نوع شد. «فیتهیأ» به نصب خوانده می شود یعنی «حتی ان یتهیأَ».

شرط دوم این است که احتیاجی نیست که جنس، یک نوع معین شود تا بعد از نوع شدن آماده شود برای قبول مثل این عارض، یعنی احتیاجی به تبدیل جنس به نوع نیست. در این صورت عرض، عرض اولی است.

ترجمه: لازم نیست جنس، نوع معین شود تا در این هنگام که نوع شد برای قبول مثل آن عارض آماده شود.

«مثل ان الجسم لا یحتاج فی ان یکون متحرکا و ساکنا الی ان یصیر حیوانا او انسانا»

مثل اینکه جسم در اینکه متحرك و ساکن شود احتیاج ندارد که حیوان یا انسان شود «یعنی لازم نیست از این دو عنوان استفاده شود یعنی لازم نیست جسم را مبدّل به این دو نوع کنید تا بتوانید این عرض را بر آن حمل کنید. این عرض را بدون تبدیل به این دو نوع می تواند قبول کند پس این عرض برای جسم اولی می شود».

ص: ۴۵۱

«و یحتاج فی ان یکون ضحاکا الی ان یصیر اولا حیوانا بل انسانا»

این جنس که جسم «یا حیوان» است در ضحاک بودن احتیاج دارد به اینکه اول باید حیوان شود بلکه باید انسان شود یعنی نیاز به دو واسطه است تا بتوان ضحاک را بر جسم حمل کرد این، حمل اولی نیست زیرا با دو واسطه است.

«فقد قلنا فی کیفیه اولیه کل صنف من الذاتیات»

«قلنا»: یعنی بحث کردیم.

ترجمه: بحث کردیم در اینکه هر صنفی از ذاتیات چگونه می تواند اولی باشد.

«کل صنف من الذاتیات»: یعنی چه ذاتی مقوم چه ذاتی باب برهان باشد. یعنی در کیفیت اولیتِ هر کدام از این دو صنف بحث شد.

«فقد قلنا»: نتیجه همه مباحث از اول فصل تا اینجا است. یعنی بحث شد در اینکه چگونه می تواند هر صنف از ذاتیات، اولی باشد. ذاتی مقوم چگونه می تواند اولی باشد ذاتی باب برهان چگونه می تواند اولی باشد.

«و اعلم»

بحث بعدی این است که فرق است بین اینکه محمول، اولی باشد یا مقدمه، اولی باشد در باب برهان گفته می شود که محمول باید اولی باشد اما لازم نیست مقدمه، اولی و بدیهی باشد. ممکن است مقدماتی باشد که با چند واسطه ثابت شده باشد ولی محمولش برای موضوعش اولی باشد لذا می توان این را در برهان بکار گرفت پس لزومی ندارد مقدمات در برهان اول باشد آنچه مهم است این می باشد که محمول، اولی باشد.

ص: ۴۵۲

در برهان باید محمول، اولی باشد ولازم نیست مقدمه، اولی باشد. ۲ _ تتمیم کلام در معنای ذاتی/ فصل سوم/مقاله دوم/ برهان شفا. ۹۳/۱۰/۰۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ۱ _ در برهان باید محمول، اولی باشد ولازم نیست مقدمه، اولی باشد. ۲ _ تتمیم کلام در معنای ذاتی/ فصل سوم/مقاله دوم/ برهان شفا.

«و اعلم انه فرق بین ان یقال مقدمه اولیه و بین ان یقال مقدمه محمولها اولی»(۱)

در عنوان فصل گفته شد که می خواهیم معنای اوّلی را بیان کنیم که معنای آن ذکر شد. الان می خواهد موصوفی را برای «اوّلی» ذکر کند. در باب برهان دو چیز موصوف به اولیت می شود یکبار خود قضیه موصوف به اولیت می شود یکبار محمولِ قضیه موصوف به اولیت می شود. البته در برهان شرط نمی شود که قضیه، اوّلی باشد بلکه شرط می شود که محمول قضیه اوّلی باشد. اوّلی بودن قضیه مهم نیست می تواند اولی باشد و می تواند اولی نباشد.

الان فرق بین قضیه ای که خوش اوّلی باشد و قضیه ای که محمولش اولی باشد را ذکر می کنیم. هر دو در این مساله مشترکند که واسطه ندارند چون هر دو اوّلی اند. قضیه ای اوّلی گفته می شود که ثبوت محمول برای موضوع واسطه نمی خواهد به عبارت دیگر تصدیق آن، واسطه نمی خواهد. لازم نیست محمول برای موضوع به توسط دلیل ثابت شود. در صناعات خمس در جایی که بدیهیات را مطرح می کنند یکی از اقسام بدیهیات را اولیات می گویند.

ص: ۴۵۳

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا،ج۹،ص۱۳۷،س۱۱،ط ذوی القربی.

اما قضیه ای که محمولش اولی است یعنی محمولش برای موضوعش بدون واسطه ثابت می شود نه واسطه ی عام می خواهد نه واسطه ی خاص می خواهد.

پس هر دو معنای اوّلی، به معنای بی واسطه است ولی وقتی گفته می شود مقدمه، اوّلی است منظور این است که واسطه در تصدیق ندارد و وقتی گفته می شود محمول این قضیه اوّلی است منظور این است که واسطه در حمل ندارد و ما در برهان اوّلی بودن قضیه را شرط نمی کنیم. قضیه، چه اوّلی باشد چه نتیجه قیاس دیگر باشد اگر قطعی و یقینی بود می تواند در برهان بکار رود پس در برهان شرط نمی شود که قضیه، اوّلی باشد ولی شرط می شود که محمولش اولی باشد.

نکته: گاهی اولیات را بر کلّ بدیهیات اطلاق می کنند. اما گاهی اولیات به اطلاق خاص، اطلاق بر قسمی از بدیهیات می شود. در اینجا تعریف چون طوری بود که احتیاج به واسطه در تصدیق ندارد پس باید گفت اولیات به معنای مطلق بدیهیات است نه قسم خاصی از بدیهیات. زیرا اولیات یک قسم خاص از بدیهیات است که گفته می شود تصور موضوع و محمول، در حکم کافی است و احتیاج به چیزی ندارد. در اینجا ممکن است مراد مصنف، اولیاتِ خاص باشد و ممکن است اولیاتِ عام

باشد که شامل همه بدیهیات بشود. هر دو احتمال صحیح است زیرا وقتی مصنف می گوید در برهان احتیاج به اوّلی بودن قضیه نداریم یعنی نه احتیاج داریم به اولی بودن قضیه ای که اولیتش خاص است نه قضیه ای که اولیتش همان بدیهیّتش است.

ص: ۴۵۴

توضیح عبارت

«و اعلم انه فرق بین ان یقال مقدمه اولیه و بین ان یقال مقدمه محمولها اولی»

گاهی اولیت، وصف مقدمه قرار داده می شود و گاهی اولیت، وصف محمول قرار داده می شود که این دو با هم تفاوت دارند البته بین این دو از نظر معنا تفاوت نیست زیرا هر دو بدون واسطه اند ولی مورد، فرق می کند زیرا یکی، بی واسطه در تصدیق است و یکی بی واسطه در حمل است.

«لان المقدمه الاولیه هی التی لا تحتاج ان یکون بین موضوعها و محمولها واسطه فی التصدیق»

مقدمه اولیه آن است که بین موضوع و محمول، احتیاج به واسطه در تصدیق ندارد یعنی احتیاج به اثبات و دلیل ندارد.

« و اما الذی نحن فیه فکثیرا ما یحتاج الی وسائط»

اما آن اوّلی که ما در آن بحث می کنیم مقدماتش کثیراً مّا احتیاج به وسائط دارد یعنی باید اثباتش کرد. بله در حمل احتیاج به واسطه ندارد یعنی اینطور نیست که ابتدا یک محمولِ عام مطرح شود سپس به واسطه آن محمول عام، این محمولِ مورد نظر را مطرح کنید و اینطور نیست که ابتدا یک محمولِ خاص مطرح شود سپس به واسطه آن محمولِ خاص، این محمول مورد نظر را حمل کنید بلکه محمول را بلا۔واسطه بر موضوع حمل می کنید اما برای حمل کردنش دلیل می آورید گاهی ممکن است دلایل متعددی پی در پی بیاید تا بتواند این مطلب را اثبات کند که قبلا به بعضی از آنها اشاره شد.

«فالمحمول انما يكون كليا فی كتاب البرهان اذا كان مع كونه مقولا علی الكل فی كل زمان اوليا»

«اوليا» خبر برای «كان» است.

مصنف بااين عبارت می خواهد بيان كند كه اوليت را در باب برهان شرط می دانيم ولی اوليت به اين معنا كه وصف محمول باشد نه آن كه وصف قضيه است زيرا آن كه وصف قضيه است در برهان شرط نيست چون تصديق به ثبوت محمول برای موضوع نياز به وسائط دارد پس محمول در باب برهان در صورتی كلی است كه علاوه بر آن دو شرط، شرط اوليت را هم داشته باشد. اينكه مصنف، شرط اوليت را در اينجا پررنگ می كند به خاطر اين است كه بحثش در اوليت است و الا هر سه شرط كنار هم لازم اند.

ترجمه: محمول در باب برهان كلی است زمانی كه علاوه بر اينكه محمول، مقول بر كل افراد است و علاوه بر اينكه مقولِ در همه زمان ها است اوّلی هم بايد باشد.

صفحه ۱۳۷ سطر ۱۴ قوله «و ما كان»

اين عبارت بايد سر خط نوشته شود و تقريبا ورود در عنوان سوم فصل است ولی در عين اينكه ورود در عنوان سوم می كند عنوان دوم را هم رها نمی كند بعضی مطلب را طوری بيان می كند كه عنوان سوم و عنوان دوم با هم مخلوط شوند.

مصنف ابتدا توضيح می دهد كه اگر محمولی داشتيم كه عرض ذاتی است و اختصاص به موضوع نداشت آيا می توان چنين عرضی را ذاتی موضوع گفت؟ مصنف در جواب بيان می كند كه می توان اين عرض و محمول را عرض ذاتی موضوع گفت به خاطر اينكه جنس موضوع در تعريفش اخذ می شود و قبلاً گفته شد كه عرض، ذاتی است چه خود موضوع در تعريفش اخذ شود چه جنس موضوع در تعريفش اخذ شود. عرض ذاتی منحصر نيست به جايی كه موضوع در تعريفش اخذ شود بلكه عرض ذاتی می تواند چيزی باشد كه موضوع در تعريفش اخذ شود و می تواند چيزی باشد كه جنس موضوع در تعريفش اخذ شود.

مصنف ابتدا به تعریف ذاتی اشاره می کند که ذاتی آن است که موضوع در تعریفش اخذ شود و این تعریف را تعمیم می دهد و می گوید منحصر نیست به جایی که موضوع در تعریفش اخذ بشود بلکه جایی که جنس موضوع اخذ می شود عرض ذاتی است پس به نحوی عرض ذاتی را تعریف می کند ولی با تعریفی که عام باشد.

مثال: در تعریفِ «ماشی»، جنس را که حیوان است اخذ می کنید. «ماشی» هم ذاتی می شود برای جنس و هم ذاتی برای موضوع که انسان می باشد می شود ولی برای اینکه ذاتیِ موضوع یعنی انسان شود اختصاص لازم دارد. اینکه ذاتی بودن ماشی مشروط به اختصاص است حرف دیگری می باشد ولی ماشی هم ذاتی برای انسان است هم ذاتی برای حیوان است. اما برای حیوان، بدون اینکه اختصاص داده شود ذاتی است و برای انسان وقتی اختصاص داده شود ذاتی است.

توضیح عبارت

«و ما کان من الاعراض الذاتیه لیس یختص بالنوع الذی وُجد له فهو ذاتی للنوع بان جنسه یوخذ فی حده ذلک العارض و ذاتی للجنس بان نفسه یوجد فی حده»

ضمیر «وجد» به «عرض» بر می گردد. ضمیر «جنسه» به «نوع» بر می گردد.

«فی حده» در بعضی نسخ بدون ضمیر آمده که بهتر است چون اگر ضمیر باشد به این صورت معنا می شود: تعریف ذاتی این نبود که در حد جنس، این عارض اخذ می شود بلکه تعریف ذاتی این بود که عارضی است که جنس در تعریفش اخذ می شود.

ص: ۴۵۷

از بین اعراض ذاتیه، اگر عرض ذاتی داشتید که اختصاص به این موضوع که نوع بود نداشت «و این محمول و عرض برای آن نوع یافت شد» باز هم ذاتی نوع حساب کنید به این جهت که جنس این نوع در حد این عارض اخذ می شود. و ذاتی جنس است به این که خود جنس در تعریف این عارض اخذ می شود «پس هم ذاتیِ نوع است و هم ذاتیِ جنس است ولی ذاتیِ جنس است چون خود جنس در تعریف اخذ می شود و ذاتیِ نوع است چون جنسِ نوع در تعریف اخذ می شود.

صفحه ۱۳۷ سطر ۶ قوله «و قد تکون»

گاهی عرضی پیدا می شود که برای موضوع ذاتی است. جنس آن عرض هم برای موضوع، ذاتی است. یعنی هم خود این عرض و هم جنس آن برای موضوع، ذاتی است. موضوع را «عدد» قرار دهید و محمول را «زوج الزوج» قرار دهید. به اینصورت «العدد اما زوج الزوج و اما زوج الفرد».

عددی که بر ۲ تقسیم می شود حاصلِ آن زوج است مثل ۸ که تقسیم به ۲ کنید عدد ۴ بدست می آید به این عدد، زوج الزوج می گویند اما عددی که بر ۲ تقسیم می شود و حاصلِ آن، فرد می شود مثل ۶ که تقسیم بر ۲ کنید عدد ۳ بدست می اید و ۳، فرد است به این عدد، زوج الفرد می گویند..

زوج الزوج بودن برای عدد، ذاتی است چون مختص به عدد است و در غیر عدد پیدا نمی کنید. در تعریف زوج الزوج، عدد اخذ می شود پس زوج الزوج، عرض ذاتی برای عدد می شود. زوج الزوج، جنس هم دارد که عبارت از «زوج» است. زیرا این جنس که زوج است هم شامل زوج الزوج و هم شامل زوج الفرد می شود، این جنس، عرض ذاتی عدد است پس هم زوج الزوج عرض ذاتی شد و هم جنسِ زوج الزوج که زوج است عرض ذاتی شد. پس بعضی اعراض ذاتی هست که خودشان عرض ذاتی هستند و جنس آنها هم عرض ذاتی موضوع است.

توضیح عبارت

«و قد تکون اجناس الاعراض الذاتیه ذاتیةً للموضوع»

گاهی نه تنها خود عرض ذاتی، ذاتی موضوع است بلکه اجناس این اعراض ذاتی هم ذاتی موضوع هستند مثل زوج الزوج.

«کما انه عرض ذاتی و اولی للعدد کذلک جنسه و هو الزوج»

مصنف با این عبارت، مثال را توضیح می دهد و می فرماید همانطور که زوج الزوج، عرض ذاتی و اولی برای عدد است همچنین جنسِ زوج الزوج هم که زوج است ذاتی و اولی برای عدد است.

«و قد یکون ذاتیا لا ـ للموضوع و لکن لجنسه مثل ان جنس الزوج ـ و هو المنقسم ـ لیس عرضا ذاتیا للعدد لا ـنه یوجد فی المقادیر و لکنه ذاتی لجنس العدد و هو الکم»

ضمیر «هو» به «جنس زوج» بر می گردد.

تا اینجا یک قسم از ذاتی بیان شد که هم خودش ذاتی برای موضوع بود هم جنسش ذاتی برای موضوع بود اما قسم دیگر، مقابل این است که عرض و محمول، ذاتی برای موضوع است اما جنس این محمول، ذاتی برای موضوع نیست بلکه ذاتی برای جنس موضوع است. یعنی نوع ها ذاتی یکدیگرند جنس ها هم ذاتی یکدیگرند مثل زوج که برای عدد که نوع است ذاتی است چون گفته می شود «العدد اما زوج و اما فرد». زوج را اگر بخواهید تعریف کنید تعریف به «ما ینقسم بمتساویین» می کنید. لفظ «منقسم» به عنوان جنس است و «الی متساویین» فصل است. به محض اینکه زوج را تبدیل به «المنقسم» کردید و فصل را نیاوردید «اگر فصل را بیاورید و بگویید المنقسم الی متساویین، با زوج فرق نمی کند همانطور که زوج، عرض ذاتی برای عدد است المنقسم الی متساویین هم که با زوج فرق ندارد عرض ذاتی برای عدد می شود اما یکبار فقط جنس که المنقسم است را ذکر می کنید و فصل را که الی متساویین می باشد را نمی آورید» در این صورت جنس، عرض ذاتی برای عدد نمی شود و نمی توان گفت «العدد منقسم» و لفظ «منقسم» را عرض ذاتی بگیرید به این دلیل که در غیر عدد هم یافت می شود زیرا «منقسم» در مقدار هم یافت می شود پس باید همانطور که «زوج» را تبدیل کردید به جنس زوج که «منقسم» می باشد موضوع را هم که «عدد» بود تبدیل کنید به جنس عدد که «کم» می باشد «نگو تبدیل به کم منفصل می شود چون کم منفصل همان عدد است» سپس بگویید «الکم منقسم» که لفظ منقسم عرض ذاتی کمّ می شود. پس بعضی از جنس ها عرض ذاتی نوع نیستند ولی عرض ذاتی جنسِ نوع هستند.

ص: ۴۵۹

ترجمه: گاهی آن جنسِ محمول «که محمول عرض ذاتی است» ذاتی است ولی نه برای موضوع که نوع است بلکه برای جنس موضوع ذاتی است مثل اینکه جنس زوج که منقسم است عرض ذاتی نیست برای عدد که موضوع و نوع است چون در مقادیر هم که عدد نیستند «و کم متصل اند» یافت می شوند «پس نمی تواند عرض ذاتی عدد باشد» ولی «همین منقسم که نتوانست عرض ذاتی عدد باشد» ذاتی برای جنس عدد می باشد که کم است.

«و کل ما کان عرضا ذاتیا لموضوع من الجواهر و لم یکن جنسه ذاتیا لذلک الموضوع فیجب ان یکون لامحاله ذاتیا لجنس الموضوع او ما یقوم مقامه»

ضمیر «یکون» به «جنس عرض ذاتی» بر می گردد.

مصنف قسم دوم «که عرض، عرض ذاتی برای موضوع است ولی جنسش، عرض ذاتی برای موضوع نیست بلکه جنسش عرض ذاتی برای جنس الموضوع است» را توضیح می دهد.

یک موضوع داریم که عرض ذاتی بر آن حمل شده سپس به جنسِ عرض ذاتی نگاه می کنیم و می بینیم جنس عرض ذاتی، ذاتیِ موضوع نیست اگر چه خود عرض ذاتی، عرض ذاتیِ موضوع بود ولی این جنس، عرض ذاتی موضوع نیست در اینجا باید به موضوع نگاه کرد و گفته شود که اگر جوهر است این جنسِ عرض ذاتی آن باید عرض ذاتی برای جنسِ این جوهر باشد اما اگر موضوع، جوهر نیست این جنسِ عرض ذاتی می تواند عرض ذاتی برای جنس باشد و می تواند نباشد.

ص: ۴۶۰

ترجمه: اگر چیزی، عرض ذاتی موضوع شد و موضوع هم جوهر بود اما جنس آن ذاتی موضوع نبود در این صورت واجب است جنسِ عرض ذاتی، ذاتیِ جنس موضوع باشد یا ذاتیِ قائم مقام جنس شود «که مراد، فصل جنس است مثلا چیزی اگر ذاتی انسان نشد ذاتی حیوان باشد یا ذاتیِ فصل حیوان باشد مثل ماشی که عرض ذاتی انسان _ که موضوع شده _ نیست اما عرض ذاتی جنسِ انسان _ که حیوان می باشد _ هست و عرض ذاتیِ ما یقوم مقام جنس _ که حساس می باشد _ هست».

«و اما فی غیر الجواهر فقد لا یکون ذاتیا لجنس الموضوع»

ضمیر «لایکون» به «جنسه» در خط اول صفحه ۱۳۸ بر می گردد.

در جایی که موضوع، جوهر نیست، واجب نیست که جنسِ عرض ذاتی، عرض ذاتی برای جنس موضوع بشود بلکه ممکن است عرض ذاتی باشد اما نه برای جنس موضوع باشد.

«مثل ان التنافر و الاتفاق اعراض ذاتیه للنّغم»

نغمه، یک نوع صوت است و صوت، کیف مسموع است اگر نغمه ها را موضوع قرار دادید در واقع کیفِ مسموع را موضوع قرار دادید و جوهر، موضوع نشده است مثلا اینطور گفته شود «النغم اما متنافر و اما متفق» موضوع، نغمه است و محمول «متنافر یا متفق» شد.

مراد از متنافر، صوت و نغمه ای است که هماهنگی ندارد و لذا ناپسند است بر خلاف اتفاق که وصف صوتی است که هماهنگی و انسجام دارد. نوعا نغمه را با اعداد تبیین می کنند یعنی مثلا این شخص که می خواهد تار بزند ابتدا باید چند بار پشت سر هم بزند بعدا چند تای دیگر را، تا موزن باشد.

ص: ۴۶۱

اگر ناموزن باشد ذهن، خراشیده می شود و برایش ناپسند می شود بعضی صداها اینگونه است که موزون، به نظر نمی رسد و لو لحن معمولی است.

هر دو «تنافر و اتفاق» عرض ذاتی برای نغمه هستند. حال گفته می شود جنس عرض ذاتی را ملاحظه کن. جنسِ تنافر و اتفاق، کمیت است چون تنافر و اتفاق همانطور که ملاحظه کردید به عدد مربوط می شود حال این جنس می خواهد عرض ذاتی قرار بگیرد. برای موضوع که نغمه می باشد عرض ذاتی نیست و برای جنس موضوع «که کیف است زیرا نغمه، صوت است و صوت، کیف مسموع است و جنس آن، کیف می شود» هم نمی توان عرض ذاتی قرار داد چون کم عرض ذاتی برای کیف نیست.پس جنس عرض ذاتی، عرض ذاتی برای جنس موضوع نشد.

«و اجناسها لیست اعراضا ذاتیه لأجناس النغم»

باید گفته شود «و اجناسهما» چرا اجناسها گفته است؟ چون بیان کرد که تنافر و اتفاق، اعراض ذاتیه هستند الان ضمیر «اجناسها» به اعراض بر می گردد.

«بل ربما وقعت فی الکم»

ضمیر «وقعت» به «اجناسها» بر می گردد یعنی اجناسِ اعراض ذاتیه.

بیان اقسام محمولات اولیه/ تتمیم معنای ذاتی/ فصل ۳/ مقاله ۲/ برهان شفا. ۹۳/۱۰/۰۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بیان اقسام محمولات اولیه/ تتمیم معنای ذاتی/ فصل ۳/ مقاله ۲/ برهان شفا.

«فقد عرفت الکلی الخاص مما اشرنا الیه اشارةً ما»(۱)

بحث در بیان اولی بود و به مناسبت، وارد بیان ذاتی شد تا بیان ذاتی که در فصل گذشته بود تکمیل شود. مصنف ابتدا خلاصه ای از گذشته را به صورت تفریع ذکر می کند سپس محمولات اولیه را به دو قسم تقسیم می کنند یک قسم، محمولات اولیه ای هستند که مقوّم می باشند و یک قسم، محمولات اولیه ای هستندکه عرض می باشند. سپس ماهیت محمولات اولیه مقوّمه را هم دو قسم می کنند و محمولات اولیه عرضیه را هم دو قسم می کنند پس مجموعاً ۴ محمول اولی پیدا می شود.

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا،ج۹،ص۱۳۸،س۵،ط ذوی القربی.

در توضیح مطلب، ابتدا محمولات اولیه که مقوّم باشند ذکر می شود بعدا محمولات اولیه که اعراض ذاتیه باشند آورده می شود.

محمولات اولیه به معنای محمولاتی هستند که بلاواسطه بر موضوعات حمل می شوند نه واسطه اعم می خواهند نه واسطه اخص می خواهند اما منافات ندارند که خودشان اعم باشند، اوّلی بودنشان به واسطه نداشتن است. ولی لازم نیست که حتما مساوی با موضوع باشند بلکه می توانند مساوی باشند و می توانند اعم باشند. اینها بر دو قسم اند:

۱ _ یا مساوی با موضوع اند

۲ _ یا اعم از موضوع اند.

اگر مساوی با موضوع باشد دو مثال می زند:

مثال اول: موضوع را نوع و محمول را حد تام قرار بدهید در این صورت محمول، اوّلی است «یعنی بلا واسطه حمل می شود و مقوم «به معنای ذاتی باب ایساغوجی» هم هست و مساوی هم هست. مثلا گفته شود «الانسان حیوان ناطق» که «حیوان ناطق» حمل بر «انسان» شد. این حمل نیاز به واسطه ندارد پس اوّلی است. محمول هم مقوم موضوع است چون حد و جنس و فصل موضوع است. مساوی هم هست زیرا بر هر چه که انسان صدق می کند حیوان ناطق هم صدق می کند و بالعکس.

مثال دوم: در این مثال نوع را موضوع قرار می دهد و فصل مساوی را محمول قرار می دهد نگو جنس را محمول قرار بده چون جنس، عام است مانند «الانسان ناطق» یا «الحیوان حساس» که موضوع، حیوان است و محمول هم حساس است. محمول در اینجا بلاواسطه حمل می شود پس اولی است مقوم، فصل است پس ذاتی باب ایساغوجی است. مساوی هم هست.

ص: ۴۶۳

اما اگر اعم از موضوع باشـد: محمول، اوّلی است و ذاتی و مقوم است اما عام است. مصـنف مثال به جنس می زند که محمول برای نوع باشـد. این جنس بلاواسـطه بر نوع حمل می شود پس اوّلی می شود و ذاتیِ این نوع هم هست اما مساوی نیست بلکه اعم است:

بیـان مثـال: «الانسـان حیوان». مثـال دیگری هم می زنـد و آن این است که فصل عام را بر نوع حمل کن که در واقع فصل بعید است مثلاـ گفته شود «هـذا العـدد منقسم بمتسـاويين». لفـظ «منقسم بمتسـاويين» فصل برای زوج است ولی مساوی نیست چون «منقسم بمتسـاويين» هم برای عـدد می آیـد که کم منفصل است هم برای مقـدار می آیـد که کم متصل است پس یک فصـلِ مساوی با «عـدد» نیست بلکه اعم از «عـدد» است. این فصل بلاواسـطه حمل بر عـدد می شود پس اولی می شود مقومِ عـدد هم هست زیرا فصل است. گاهی گفته می شود «زوج» که فصل قریب است اما گاهی «منقسم بمتساويين» گفته می شود که فصـل بعید است چون «منقسم بمتساويين» فصل برای زوج است ولی فصل بعید است.

بیان شـد که این فصل، مساوی با عدد نیست چون در مقدار هم جاری می شود و فصل اعم می شود با این وجود محمولِ اوّلی و ذاتی است.

نکته: موضوع، محمول را تعیین می کنـد. محمول هم موضوع را تعیین می کنـد مثل «زید قائم» و «زید عالم» این دو با هم فرق می کننـد. «زیـد قائم» به معنای این است «بدنُ زیدٍ قائم» چون «قائم» وصف برای بدن است نه نفس، در اینجا محمول، موضوع را تعیین کرد و در «زیـد عالم» به معنای «نفسُ زیدٍ عالم» است لفظ نفس و بدن از طریق محمول آورده می شود. چون محمول قائم است موضوع را بـدن قرار می دهیم و در مثال دیگر چون محمول، عالم است موضوع را نفس قرار می دهیم. پس محمول می توانـد مبیّن موضوع باشـد. موضوع هم می توانـد مبیّن محمول باشـد مثلاـ گفته می شود «الانسـان حیوان». که مطلق حیوان گفته شـده است ولی موضوع که انسان است این حیوان را مقید به حصه ای از انسان می کند. مطلق حیوان بر انسان حمل نمی شود و همینطور حصه های دیگر حیوان نمی تواند بر انسان حمل شود.

ص: ۴۶۴

در اینگونه موارد که گفته می شود «هذا العدد منقسم بمتساویین» به معنای این است که لفظ «هذا العدد» مشخص می کند که مراد از «منقسم بمتساویین» کمّ منفصل است نه کمّ متصل. و ظاهر عبارت «منقسم بمتساویین» شامل هر دو کمّ می شود ولی موضوع آن را تعیین می کند و از حالت عموم در می آید.

مصنف مثال دیگر می زند و می گوید ناطق برای انسان فصل بعید است و اعم از انسان است و اختصاص به انسان ندارد. در فرض قبل، ناطق را فصل خاص «یعنی مساوی» قرار دادیم که فصل قریب باشد اما الان مصنف، ناطق را فصل بعید و عام قرار می دهد.

درباره ناطق دو قول است:

گروهی معتقدند که ناطق اختصاص به انسان دارد و هیچ موجود دیگری ناطق نیست بنابر قول اینها ناطق، فصل قریب انسان و مساوی انسان می شود اما گروهی معتقدند که ناطق هم برای انسان هست و هم برای ملک است چه ناطق به معنای مدرک کلیات باشد چه ناطق به معنای گوینده باشد مشترک بین انسان و ملک است در اینصورت، ناطق فصل بعید است و حساس، فصل ابعد است. در این صورت فصل قریب انسان، «ناطق مائتٌ» است یعنی ناطقی است که می میرد زیرا معتقد بودند که ملک نمی میرد.

البته بعضی اشکال کردند و گفتند «ناطق مائت»، شامل جنّ هم می شود.

استاد: اگر ما ناطق را به معنای مدرک کلیات بگیریم ظاهراً جنّ، ناطق نیست چون می گویند جنّ از عالم ملکوتِ اسفل است و عالم ملکوت اسفل، بالاترین بُرد آن، تخیل است. شیاطین هم همینطور هستند که از مرتبه وهم بالاتر نمی روند. چون از مرتبه وهم بالاتر نرفتند پس عاقل نیستند اما انسان عاقل است. ولی گاهی همانطور که وهمِ ما بر عقل ما مسلط می شود شیطان بیرونی هم بر عقل ما مسلط می شوند.

از طرفی می بینیم جنّ، مکلف است و تکلیف، دلیل بر عقل است حیوانات، قوه متخیله و واهمه دارند و مکلّف نیستند اما انسان و ملک مکلف اند جن هم مکلف است پس عقل دارند. پس به یک اعتبار می گویند جن از عالم ملکوت اسفل است در این صورت، ناطق نیست ولی بنابر یک اعتبار می گویند جن مکلف است پس ناطق است. علی ایّ حال مطلب در مساله جن خیلی روشن نیست و مصنف هم به جن کاری ندارد و به ملک کار دارد و می گوید ناطق شامل انسان و ملک هر دو می شود پس فصل عام است نه فصل مختص.

تا اینجا محمولی که اوّلی باشد اولاً و ذاتی باب ایساغوجی باشد ثانیا، توضیح داده شد سپس این به دو قسم تقسیم شد:

۱ ــ مختص که به معنای مساوی است.

۲ ــ غیر مختص که به معنای عام است.

برای مختص، مثال به حدّ و فصل مساوی زده و برای عام، مثال به جنس و فصل عام زده شد.

توضیح عبارت

«فقد عرفت الکلی الاولی الخاص مما اشرنا لک الیه اشارهً ما»

«مما اشرنا» متعلق به «عرفت» است.

کلّیِ اولیِ خاص «خاص به معنای مختص به موضوع است» را شناختی از آنچه که اشاره کردیم.

«و سَهُلَ لک من ذلک ان تعلم ان من المحمولات الاولیه المقومه لماهیه الشی ما هی خاصه»

«من» در «من المحمولات» برای تبعیض است چون یک قسم را ذکر می کند و قسم دوم را با عبارت «و منها ماهی» بیان می کند.

ص: ۴۶۶

از طریق همان مطالب قبلی که گـذشت و گفتیم محمولِ اولیِ خاص داریم متوجه شدی که محمولِ اولیِ غیر خاص هم داریم. بنابراین تقسیماتی که الان شروع می شود با توجه به مطالب قبلی آسان شده چون بعضی از اقسامش قبلا بیان شده بود.

ترجمه: از طریق آنچه که قبلاـ به آن اشاره کردیم برای تو آسـان شـد که بـدانی از محمولاـتی که اولاًـ اوّلی انـد و ثانیـا مقوم مـاهیت شـیء «یعنی مـاهیت موضوع» انـد «یعنی ذاتی باب ایساغوجی انـد» و این محمولات که اوّلی و مقوم انـد دو قسم دارند یک قسم را با «ما هی خاصه» بیان می کند و قسم دیگر را با «ما هی غیر خاصه» بیان می کند.

در سـطر ۱۰ صـفحه ۱۳۸ می فرمایـد «و امـا المحمولاـت الـتی...» کـه در آنجـا هم همین تقسـیمات را می کنـد، در سـطر ۱۰، محمولاتی که مقوم نیستند بلکه عرض ذاتی اند را مطرح می کند ولی در سطر ۶ محمولاتی که مقوم هستند را مطرح می کند، مصنف هر دو را «هم تقسیم به ـــ ما هی خاصه ـــ و ـــ ما هی غیر خاصه ـــ» تقسیم می کند.

ترجمه: برای تو آسان شـده که بـدانی بعضـی از محمولات اولیه ای که مقوم ماهیت شـیء هسـتند خاصه هسـتند «اختصاص به موضوع دارد و مساوی با موضوع است».

«کالحدود و بعض الفصول کالحساس للحیوان»

مراد از «بعض فصول»، فصول متساویه است «نه اینکه مراد، فصولی که عام است باشد».

ص: ۴۶۷

«و منها ما هی غیر خاصه و ان کانت اولیه کالجنس و بعض الفصول مثل المنقسم بمتساویین للزوج و الناطق للانسان عند من یری الناطق مشترکا للانسان و الملک»

بعض از آن محمولات اولیه ای که مقوم اند و لو چون واسطه ی عام یا خاص ندارند اولی اند ولی خودشان خاص نیستند بلکه عام هستند مثل جنس و بعض فصول عامه. مصنف برای بعض فصول، دو مثال می زند که یکی مثل «منقسم بمتساویین» است که فصل برای «زوج» است ولی فصل خاص نیست بلکه فصل عام است زیرا علاوه بر اینکه زوج را که مربوط به عدد است شامل می شود کم متصل را هم شامل می شود. و مانند «ناطق» برای «انسان» نزد کسی که ناطق را مشترک بین انسان و ملک می داند فصل مساوی برای انسان نمی شود بلکه فصل عام می شود. در این صورت، محمول اولی می شود که ذاهی هم هست ولی خاص نیست بلکه غیر خاص است.

نکته: «منقسم بمتساویین» اگر جنس گرفته شود بهتر است تا اینکه فصل گرفته شود یعنی لف و نشر مرتب است و «المنقسم بمتساویین» مثال برای جنس است و «الناطق للانسان» مثال برای بعض فصول است.

«و الجنس اوّلیٌ غیر خاص و الحد اوّلیٌ خاص»

جنس، اوّلیِ غیر خاص است و حدّ، اوّلی خاص است. مراد از «خاص» در اینجا مختص است «و در مقابل عام نیست» و شامل مساوی می شود.

صفحه ۱۲۸ سطر ۱۰ قوله «و اما المحمولات»

ص: ۴۶۸

مصنف تا اینجا محمولاتی را که مقوّم و اولی بودند ذکر کرد و به دو قسم خاص و غیر خاص هم تقسیم کرد اما محمولاتی که اعراض ذاتیه اند و مقوم نیستند، اینها هم به دو قسم تقسیم می شود که یکی خاص و یکی غیر خاص است. برای خاص، مثال به «زوایاه مساو لقائمتین» می زند. این را محمول برای مثلث قرار می دهد. محمول برای مثلث قرار داده می شود نه محمول برای مثلث متساوی الساقین. اگر موضوع، مثلث مطلق بود، محمول با موضوع مساوی می شود یعنی هر مثلثی اینچنین است. این حکمی که عبارت از محمول است در همه مثلث ها است و در غیر مثلث هم نیست.

مثالی که مصنف برای خاص می زند این است: مثلثی باشد «نگو مثلث مساوی الساقین» که زوایای سه گانه اش برابر با دو قائمه است. در اینجا محمول عرض برای موضوع است و ذاتی نیست. عرضِ ذاتی است ولی ذاتیِ مقوم «ذاتی باب ایساغوجی» نیست ولی خاص است و اعم نیست یعنی این محمول بر دو موضوع حمل نمی شود بلکه فقط بر همین موضوع خاص حمل می شود.

سپس مثال بعدی می زند برای جایی که محمول، عرض ذاتی برای موضوع است ولی مساوی موضوع نیست بلکه اعم از موضوع است که در ادامه بیان می شود.

توضیح عبارت

«و اما المحمولات التی هی اعراض ذاتیه»

این عبارت عطف بر «من المحمولات الاولیه» در سطر ۶ می باشد.

ص: ۴۶۹

محمولاتی که اعراض ذاتی برای موضوعاتشان هستند نیز دو قسم اند.

«فمنها اولیه خاصه کحال زوایا المثلث للمثلث»

قسم اول این است که اوّلیِ خاص باشد و قسم دوم این است که اولیِ غیر خاص باشد آن که اوّلی باشد و خاص باشد «یعنی مساوی با موضوع باشد» مثل حال زوایای مثلث که محمول برای مثلث قرار می گیرد «نه اینکه محمول برای مثلث متساوی الساقین باشد». این حالت «تساوی زوایای مثلث با دو قائمه» محمول قرار داده می شود و خود مثلث، موضوع قرار داده می شود. این حالت، عرض است و مقوم و ذاتی باب ایساغوجی نیست ولی مساوی با مثلث است یعنی در همه مثلث ها است و در بیرون از مثلث نیست.

«و منها اولیه غیر خاصه»

اما بعضی از این محمولات که اعراض ذاتی اند نسبت به موضوعِ خودشان اوّلی می باشند ولی خاصِ به موضوع و مساوی با موضوع نیستند بلکه هم شامل موضوع می شوند هم شامل فرد دیگر می شوند. اینچنین محمولاتی، اعراض ذاتی هستند و اولی هم هستند ولی خاص نیستند مثال آن به صورت تصویری ضبط شده لذا باید خیلی دقت شود تا فهمیده شود.

«مثل کون الزاویتین التین من جهه واحده مساویتین لقائمتین»

ابتدا دو خط به صورت موازی رسم کنید یعنی طوری هستند که هر چقدر آنها را امتداد بدهید همدیگر را قطع نمی کنند. یک خط سومی هم فرض کنید که به صورت مورّب، این دو خط موازی را قطع کند. چهار زاویه در محل تقاطع این خط مورّب، با خط موازی اول و چهار زاویه در محل تقاطع این خط مورّب، با خط موازی دوم پدید می آید از این ۸ زاویه ما به ۶ زاویه آن نیاز داریم که آنها را اسم گذاری می کنیم. اما چهار زاویه ای که در محل تقاطع این خط مورب با خط موازی اول به وجود می آید را به این نام بگذارید زاویه سمت راستِ بالا را «الف» بنامید. و زاویه سمت چپ بالا را «ب» بنامید. و زاویه سمت چپ پایین را «ج» بنامید و زاویه سمت راست پایین را «د» بنامید.

اما ۴ زاویه ای که در محل تقاطع این خط مورب با خط موازی دوم پدید می آید را لحاظ کن که دو زاویه از آن را نام گذاری می کنیم.

زاویه سمت راست بالا را «ه» بنامید و زاویه سمت راست پایین را «و» بنامید.

توضیح مثال: زوایه «الف» با زاویه «و» که در یک طرف خط قاطع «مورب» قرار دارند زاویه متقابلِ خارج هستند مراد از خارج یعنی خارج از دو خط موازی قرار دارند. و مراد از متقابل یعنی هر دو در یک طرف خط قاطع «مورب» قرار دارند اما دو زاویه «ج» و «ه» متقابل هستند چون در یک طرف خط قاطع «مورب» قرار دارند ولی متقابل داخل هستند یعنی هر دو داخل خط موازی قرار گرفتند اما زاویه «الف» با زاویه «ه» متقابل اند چون هر دو در یک طرف خط قرار گرفتند ولی متقابلِ داخل و خارج هستند پس زاویه متقابل به سمت قسمت تقسیم شد:

۱ ــ زاویه متقابل خارج

۲ ــ زاویه متقابل داخل

۳ ــ زاویه متقابل داخل و خارج.

دو زاویه متقابل با هم برابر با دو زاویه قائمه هستند. زاویه «الف» با «واو» برابر دو قائمه اند. زاویه «الف» و «ج» هم همینطور است این در صورتی بود که هر دو زاویه در یک طرف خط مورب باشند اما اگر یک زاویه در طرف راست خط قاطع ملاحظه کنید و یک زاویه را در طرف چپ خط قاطع ملاحظه کنید مثلا زاویه «ب» را با زاویه «ه» ملاحظه کنید گفته می شود که متبادلان هستند فرق متبادلان با متقابلان روشن شد. البته متبادلان به چند قسم تقسیم می شود:

۱ ـ متبادلانِ خارجان که دو زاویه «ب» و «و» است.

۲ ـ متبادلان داخلان که دو زاویه «د» و «ه» است.

۳ ـ متبادلان داخل و خارج که دو زاویه «ب» و «ه» است.

در اینجا اگر حکم به این صورت قرار داده شود که دو زاویه ای که من جهةٍ واحده هستند مساوی دو قائمه هستند محمول در این قضیه، دو مصداق دارد پس نسبت به هر یک اولی است ولی برای هر یک از دو مصداق، عام است لذا عرض عام برای هر یک می شود. خط قاطعی که بر دو خط موازی وارد می شود و دو زاویه متبادل یا متقابل می سازد دو زاویه از این خط که من جهه واحده باشند مساوی دو قائمه اند. این خط قاطع ذاتاً واحد است ولی هم دو زاویه متبادله می سازد و هم دو زاویه متقابله می سازد یعنی گاهی به عنوان خطی که سازنده دو زاویه متقابله است لحاظ می شود و گاهی به عنوان خطی که سازنده دو متبادله است لحاظ می شود. پس با اعتبار دو تا می شود. وقتی دو تا شد در مورد اوّلی صدق می کند که آن دو زاویه معادل دو قائمه است در مورد دومی هم صدق می کند که آن دو زاویه معادل دو قائمه است. پس «مساوی لقائمتین» محمول بر دو خط شد که ذات این دو خط، یکی است ولی به اعتبار فرق می کند. سپس مصنف می گوید اگر سخت است که قبول کنی یک خط به دو اعتبار، دو خط شود حکم را در جایی بیان می کنم که واقعاً ذات دو خط، یکی باشد.

ص: ۴۷۲

ترجمه: دو زاویه که از یک جهت باشند مجموعشان برابر با دو قائمه می شود.

«فانه اوّلی للخط الواقع علی خطین المصیِّر زاویتیهما المتبادلتین متساویتین»

ضمیر «فانه» به «کون الزاویتین... لقائمتین» بر می گردد «زاویتیهما» مفعول اول و «متساویتین» مفعول دوم «المصیّر» است و «المتبادلتین» صفت مفعول اول است این چنین محمول و عرضی، اوّلی برای دو خط است که یکی را با همین عبارت بیان می کند و دیگری را در سطر ۱۳ با عبارت «و للخط الواقع...» بیان می کند.

ترجمه: این محمول اولی است برای دو خط که یکی خطی است که بر دو خط واقع شود و فرود آید. به طوری که آن خط قاطع، زاویه این دو خط که متبادلین هستند را مساوی بگرداند.

«المصیّر زاویتیهما...»: معنای عبارت این نیست که از ابتدا دو زاویه را نامتساوی ایجاد کرده بعداً آن دو زاویه را متساوی ساخته است بلکه از ابتدا که دو زاویه را ساخته به صورت مساوی ساخته است از باب ضیّق فم الرکیه است که به معنای «دهانه چاه را تنگ کن» است که این به معنای این نیست که ابتدا دهانه چاه را بسیط کن بعداً تنگ کن بلکه از ابتدا تنگ احداث کن.

«و للخط الواقع علی خطین المصیّر الزاویه الخارجه کالداخله المقابله»

ترجمه: و مانند خط قاطعی که بر دو خط متوازی واقع می شود و زاویه ی خارجه را مثل زاویه داخله ی مقابله «مثل به معنای اندازه است» می گرداند.

«المصيّر الزاويه....» مانند عبارت قبلی معنا می شود.

«و لکن لیس بخاص لاحدهما»

این حکم «کون زاویتین اللتین من جهه واحده مساویتین لقائمتین» اوّلی برای هر یک از این دو خط است ولی اختصاص به هیچکدام ندارد.

«و هذا الخط و ان کان واحدا بالذات فهو اثنان بالمعنی و الاعتبار»

«فهو» به معنای «لکن» است چون بعد از ان وصلیه آمده.

مصنف متوجه اشکالی می شود که این خط، یک خط است چگونه می گویید موضوع دو تا می باشد ولی محمول یکی است؟ پس باید محمول نسبت به هر یک از موضوع اعم باشد.

ما اشکال می کنیم که یک خط بیشتر نیست و دو صورت لحاظ شد خط واحد، یک موضوع است لذا حکم هم باید برای این یک موضوع باشد چرا می گویید اختصاص به این موضوع ندارد و برای دو موضوع است؟ شما دو موضوع و دو خط درست کردید اما در واقع یک خط است که یکبار به عنوان اینکه زاویه متبادل می سازد لحاظ شد و یکبار به عنوان اینکه زاویه متقابل می سازد لحاظ شد.

مصنف می فرماید این خط و لو ذاتاً یکی است، یعنی ذاتش یک خط است لکن همین خط واحد به لحاظ تصور و اعتبار تو، دو تا است. به دو صورت لحاظ می شود و می دانید که حیثیات باعث تعدد شیء می شوند یعنی یک ذات اگر دو حیثیت داشته باشد یکبار با آن حیثیت ملاحظه می شود و یکی می شود و یکبار با این حیثیت ملاحظه می شود و دومی می شود.

ص: ۴۷۴

«فان صعب علیک تصور هذه الاثنینیه فخذ بدلهما الخط الواقع علی خطین الجاعل زاویتی جهه واحده متساویتین»

مصنف می گوید شاید هنوز برای تو سخت باشد که قبول کنی یک خط به دو اعتبار، دو خط می شود حال شکل را عوض کن و دو خط کن یعنی شکل را به این صورت تصور کن شکلی که تا الان توضیح داده شد به این صورت بود که خط قاطع، مورب کشیده شده بود حال این خط قاطع را به صورت عمود رسم کن یعنی دو خط موازی رسم کن سپس یک خط سومی قاطع بر این دو خط رسم کن که زاویه قائمه بسازد در این صورت این دو خط قاطع «که یکی به صورت مورب و یکی به صورت عمود رسم شده» ذاتشان یکی نیست. خط قاطع که مایل بود به دو اعتبار دو تا شد اما در اینجا چون دو شکل کشیده شده خطِ قاطعِ مایل و خط قاطع عمود، بالذات دو تا هستند که در یک خط «خط مورب» گفته می شود دو طرف آن مساوی دو قائمه است در خط دیگر «خط عمود» گفته می شود دو طرف آن مساوی دو قائمه است و هر دو صحیح است مساوی دو قائمه بودن محمول بر هر دو خط «خط مورب و خط عمود» شد نه اینکه بر یک خط با دو اعتبار لحاظ شود.

ترجمه: اگر تصور این دو تا بودن برای تو سخت باشد «یعنی اگر همیشه دو ذات را دو تا می دانی و یک ذات با دو اعتبار را دو تا ندانی» مثال را عوض می کنیم پس بدل آن دو خط «که اعتباراً دو تا بودند و ذاتاً یکی بودند» خط «عمود» را بگیر که بر دو خط واقع است و دو زاویه ی یک جهت را مساوی هم قرار می دهد «نه اینکه برابر دو قائمه می کند بلکه علاوه بر اینکه برابر دو قائمه می کند خود دو زاویه را هم مساوی می کند».

ص: ۴۷۵

«و الآخر الجاعل ایاهما مختلفتین»

و خط دیگر «خط مورب» را بگیر که واقع بر دو خط است و این دو زاویه یک طرف را مختلف قرار می دهد زیرا یک زاویه را حاده و زاویه دیگر را منفرجه قرار می دهد این دو خط، ذاتاً دو تا هستند چون یکی از این دو خط، طوری بر دو خطِ متوازی وارد شده که دو زاویه ی یک طرفش مساوی نباشد اما خط دیگر طوری بر دو خط متوازی وارد شده که دو زاویه ی یک طرفش با هم مساوی باشد.

«لکن المتبادلتین متساویتان»

این عبارت مربوط به عبارت «و الآخر الجاعل ایاهما مختلفتین» است یعنی آن خطی که زاویه های یک طرف را مختلف قرار می دهد لکن متبادلتینِ آن «یعنی دو زاویه ای که در دو طرف قرار گرفتند» مساوی اند در شکل اول که خط سوم به صورت مورب کشیده شده بود اینگونه بود اما در شکل دوم که خط سوم به صورت عمود کشیده شده بود متبادلان و متقابلان هر دو مساوی اند.

نکته: همه این زاویه ها با تمام اختلافاتی که دارند دو زاویه یک طرفِ آنها برابر دو قائمه است یعنی در محمولی که عرض ذاتی است مشترکند و در نتیجه محمول نسبت به اینها عام می شود و اینطور نیست که محمول، خاص یکی باشد.

حمل جنسِ فصل و فصلِ فصل برای نوع، اوّلی نیست/ بیان تتمیم معنای ذاتی/ فصل ۳/ مقاله ۲/ برهان شفا. ۹۳/۱۰/۱۴

ص: ۴۷۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حمل جنسِ فصل و فصلِ فصل برای نوع، اوّلی نیست/ بیان تتمیم معنای ذاتی/ فصل ۳/ مقاله ۲/ برهان شفا.

«و لا یقبل قول من یظن ان جنس الفصل اذا لم یکن جنسا و فصله اولیان للنوع»(۱)

نکته مربوط به جلسه قبل: شکلی که خط سوم دو خط متوازی را قطع می کرد ترسیم کردیم که گاهی عمود کشیده می شود و گاهی مورب کشیده می شود. سپس بیان شد که به دو صورت زوایا حاصل می شوند:

۱ــ زوایای متقابله، آنهایی که در یک طرف خط قاطع قرار دارند.

۲ــ زوایای متبادله، آنهایی که در طرفین خط قاطع قرار دارند.

هر کدام از این دو قسم تقسیم به سه قسم شد:

الف) داخلی،

ب) خارجی،

ج) داخلی و خارجی.

مطلبی که بیان نشده بود این است که متقابل ها اگر هر دو داخلی باشند مساوی با دو قائمه اند. اگر هر دو خارجی باشند باز هم مساوی با دو قائمه اند. اما اگر یکی خارجی و یکی داخلی باشد مجموعشان مساوی با دو قائمه نیست مگر اینکه قاطع، عمود باشد. اگر عمود باشد داخل و خارج مساوی با دو قائمه می شود.

اما در متبادل ها اگر خط قاطع مایل باشد متبادل های خارجی مساوی اند و متبادل های داخلی هم مساوی اند اما متبادل داخلی و خارج مساوی نیستند مگر اینکه خط قاطع، عمود باشد.

بحث امروز: فرض کنید نوع را موضوع قضیه قرار دادید سپس جنسِ فصل را برای این نوع ثابت کنید یا فصلِ فصل را برای نوع ثابت کنید. مثلاـ گفته می شود «الانسان ناطق» که خود فصل آورده می شود. در اینجا محمول که «ناطق» است برای موضوع اوّلی است زیرا بلاواسطه حمل می شود. گفتیم اگر محمولی، واسطه داشته باشد و آن واسطه، عام باشد یا خاص باشد اوّلی نیست اما اگر محمول بدون واسطه حمل شد یا با واسطه ی مساوی حمل شد اوّلی هست. «ناطق» چون بدون واسطه حمل می شود پس اوّلی است اما اگر بخواهید جنس ناطق که «مدرک» است را بر انسان حمل کنید به طور مستقیم بر انسان حمل نمی شود بلکه به توسط ناطق حمل می شود. چون انسان، حساس است لذا مدرِک است چون انسان، عاقل است لذا مدرِک است. پس بر انسان، مدرک حمل شد به خاطر امری که اخص از مدرک است که ناطق می باشد و این ناطق، واسطه می شود. با اینکه واسطه، فصل است و حملش بر انسان، اوّلی است ولی حمل مدرک بر انسان اولی نیست چون برای امر اخص است

یعنی امری که اخص از خود محمول است نه موضوع، زیرا ناطق اخص از انسان نیست بلکه مساوی با انسان است. ما می خواهیم محمولی را که عام است بر نوعی که انسان حمل کنیم به توسط چیزی که اخص از محمول است. و حمل محمول برای امر اخص، محمول را غیر اوّلی می کند پس مدرِک، غیر اوّلی است. تا اینجا مثالی که بیان شد برای این بود که مدرک، جنس بود اما الان فصل ناطق «مثلاـ عاقل بودن» را لحاظ کنید و حمل بر انسان کنید. در اینجا هم اگر گفته می شود انسان عاقل است به خاطر ناطق بودنش است یعنی چون ناطق است پس عاقل است لذا حیوانات چون ناطق نیستند عاقل هم نیستند. پس اگر انسان، عاقل شده به توسط امر اخص که ناطق می باشد عاقل شده است.

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا،ج۹،ص۱۳۸،س۱۷،ط ذوی القربی.

نکته: نگویید عاقل مرادف با ناطق است ممکن است جواب داده شود که لفظ عاقل که حمل شده شامل ملك و انسان هم می شود پس عاقل، عام است و ناطق اخص است.

پس اگر جنسِ فصل یا فصلِ فصل را بر نوع حمل کردید در اینجا فصل، واسطه می شود و وقتی واسطه شد محمول را از اوّلی درمی آورد.

نکته: بحثی در خود مشاء است که اصرار دارند فصل را بسیط بدانند آن بحث را مرحوم آقا علی حکیم در رساله وجود رابط مطرح می کند و ادعا می کند که این بحث از منطق وارد فلسفه شده و فلاسفه فصل را بسیط نمی دانند منطقیون فصل را بسیط می دانند چون فصلِ واقعی قائل نیستند بلکه مفهوم را فصل می گیرند چون بحث منطق در مفهوم است ولی فیلسوف، نفس را فصل می گیرد و نفس، بسیط نیست زیرا دارای ماهیت و جنس و فصل است. اگر فیلسوف، فصل را بسیط می داند به خاطر این است که لباس منطقی بر آن وارد کرده اگر لباس فلسفی بر تن او می کرد نمی گفت بسیط است. فلاسفه حتی فلاسفه مشاء، فصل را بسیط نمی دانند چون فصل را ماهیت خارجی قرار می دهند و ماهیت خارجی، جنس و فصل دارد. بله منطقی، فصل را عبارت از مفهوم قرار می دهد و آن، جنس و فصل ندارد لذا فصل را بسیط می گیرد.

پس تا اینجا اینگونه شد که نوع، موضوع قرار داده شد و خود فصل، محمول قرار داده نشده است «چون اگر قرار داده شود اخص از نوع است ولی اخص می تواند اولی برای نوع باشد که آن لامرٍ اخص باشد نمی تواند اولی باشد» اما اگر جنس الفصل یا فصل الفصل یا فصل الجنس یا جنس الجنس را خواستیم محمول قرار بدهیم غیر اولی است. بله مفهومی که خودش عام باشد «مثل حمل حیوان بر انسان» و محمولی که خودش خاص باشد مثل «حمل ناطق بر انسان» اولی اند اما اگر واسطه داشته باشند که آن واسطه، عام یا خاص باشد غیر اولی اند. بحث ما الان در جایی است که واسطه عام یا خاص دارد.

تا اینجا معلوم شـد که حملِ فصل الفصل و جنس الفصل بر نوع اوّلی نیست سـپس مصـنف می فرماید «و لا یقبل قول ...» یعنی کسانی که گفتنـد برای نوع اولی است دلیلی برای مـدعای خودشان اقامه نکردنـد ولی مصـنف می گوید حرفشان باطل اسـت چون همانطور که قبلا گفته شد در جایی که واسطه ی عام یا خاص باشد اولیت نفی می شود و نمی توان گفت محمول، اولی است و در فصل الفصل یا جنس الفصل که بر نوع حمل می شود واسطه وجود دارد که مساوی هم نیست چون واسطه، مساوی نیست باید گفت که محمول، اولی نیست. سـپس با عبارت «عسی انهم ... » استثنا می کند و می گوید اگر فصل الفصل مساوی بـا فصـل نوع بود و اگر جنس الفصل، جنس خود نوع هم بود مثلا جنس ناطق، حیوان بود. حیوان، علاوه بر اینکه جنسِ فصـل است جنسِ خود نوع هم هست حال اگر حیوان را حمل بر انسان کردید در این صورت حیوان اگر چه جنس برای فصل اسـت ولی مستقیم جنس برای خود نوع هم هست لذا حملش، اولی می شود.

پس در صورتی که جنس الفصل، جنسِ خود نوع هم باشد احتیاج به واسـطه نیست و جنس را به طور مستقیم بر نوع حمل می کنیـد و گفته نمی شـود که به توسـط فصـل حمـل شـد چـون همـانطور که جنس برای فصـل بـود جنس هم برای نوع بود لـذا همـانطور کـه حملش بر فصـل، اولی است حملش بر نـوع هم اولی است ولی در صـورتی که این جنس، جنسِ فصـل باشـد و جنسِ نوع نباشد حملش بر فصل، اولی است اما حملش بر نوع، چون به توسط فصل است اولی نیست.

ص: ۴۷۹

نکته: آیا ملاک تساوی یا اعم یا اخص بودن واسطه، محمول است یا موضوع است؟ اگر گفته می شود این واسطه اعم است آیا از محمول اعم است یا از موضوع اعم است؟ جواب این است که ملاک، مساوات و اخصیت و اعمیت نسبت به موضوع است نه محمول. وقتی ضاحک را بر حیوان حمل می کنید واسطه، انسان است و انسان مساوی با ضاحک است یعنی این واسطه مساوی محمول است ولی ضاحک برای حیوان، عرض غریب است نه عرض ذاتی و اولی «چون واسطه ی اخص خورده لذا اولی نیست».

توضیح عبارت

«و لا یقبل قول من یظن ان جنس الفصل اذا لم یکن جنسا و فصله اولیان للنوع»

ضمیر «فصله» به «فصل یا جنس» برمی گردد و هر دو صحیح است. «فصله» عطف بر «جنس الفصل» است.

کسی که گمان می کند جنس الفصل و فصل الجنس یا فصل الفصل، اولی برای نوع اند «این جنس الفصل و فصل الفصل با واسطه اخص یا اعم برای نوع حاصل می شود و حمل با واسطه، اولی نیست».

نکته: در حاشیه نسخه خطی نوشته «اذا لم یکن جنسا لنوعه و اذا لم یکن جنسا لجنسه» که عبارت «اذا لم یکن جنسا لجنسه» مبهم است یعنی اگر جنسی، جنس برای جنس انسان باشد. انسان، موضوع است سپس جسم نامی را که جنس حیوان است بر انسان حمل کنید. پس باید عرض غریب باشد چرا در حاشیه نسخه خطی آن را عرض ذاتی حساب کرده؟

جواب همان است که قبلا گفته شد که باید با تخصیص، اختصاص به نوع داده شود در این صورت، ذاتی و اولی می شود.

ص: ۴۸۰

«عسی انهم انما قالوا هذا فی الفصول المساویه»

مگر اینکه مراد این شخص، این قولشان را در فصول مساویه گفته باشند که واسطه، واسطه ی مساوی شود در این صورت می توان محمول را اولی گرفت.

۱ـ ادامه بیان معنای اولیت در حمل و اولیت در برهان، ۲ـ ممکن است برهان، اولی نباشد در حالی که حمل، اولی است و ممکن است برهان و حمل هر دو اولی باشند/بیان تتمیم معنای ذاتی/ فصل ۳/ مقاله ۲/ برهان شفاء. ۹۳/۱۰/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ۱ـ ادامه بیان معنای اولیت در حمل و اولیت در برهان، ۲ـ ممکن است برهان، اولی نباشد در حالی که حمل، اولی است و ممکن است برهان و حمل هر دو اولی باشند/بیان تتمیم معنای ذاتی/ فصل ۳/ مقاله ۲/ برهان شفا.

«و اعلم انه قد یکون البرهان اولا علی ما لیس بحمل اولی»(۱)

نکته مربوط به جلسه قبل: عبارت «اذا لم یکن جنسا» به چه معنا است؟

این عبارت می گوید جنس الفصل بر دو قسم است:

۱ـ در عین اینکه جنس الفصل است جنس النوع هم هست یعنی جنس قریب برای نوع است در این صورت همه «حتی ظانّ» معتقدند که جنس، اولی برای نوع است.

۲ـ جنس الفصل، جنس النوع نیست و برای نوع، جنس بعید به حساب می آید که در اینجا محل شک است که این ظانّ می گوید در آنجا هم جنس الفصل برای نوع، اولی است. مصنف اشکال می کند و می گوید آنجا واسطه هست و جنس الفصل بر نوع به توسط فصل وارد می شود چون جنس الفصل، جنس النوع نیست اگر جنس الفصل، جنس النوع بود فصل را واسطه قرار نمی دادیم بلکه می گفتیم همین که جنس فصل است بلاواسطه، جنس نوع هم هست بلاواسطه، پس اولی است اما همین جنس الفصل که جنس بعید برای نوع است به طور مستقیم بر نوع وارد نمی شود بلکه به توسط فصل می خواهد وارد شود و واسطه می خورد. این ظان می گوید اولی می شود «ولی مصنف می گوید غیر اولی است چون واسطه دارد».

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا،ج۹،ص۱۳۹،س۱،ط ذوی القربی.

در ذیل عبارت «و لا یقبل قول من یظن ان جنس الفصل اذا لم یکن جنسا و فصله اولیان للنوع» حاشیه ای وجود دارد که آن را بیان می کنیم.

حاشیه: «قد ظن بعض افاضل المتاخرین أنّ جنس الفصل یجوز أن یکون اولیاً للنوع و کذلك فصله اذا لم یکن جنسا لجنسه او

جنسا له و هذا سهو قد عرض له فانّك تعرف من الاصول الّتی قدمنا أنّ جنس الفصل یحصل بواسطه الفصل و کذلک فصله و انّه انّما وُجد للنّوع لانه وُجد لفصله و یکون [هذا] له اوّلا ثم النوع. ثمّ مع ذلک فلا [یتم] نسلم ان یکون جنس الفصل هو بعینه الجنس القریب للنوع و یجوز أن یکون جنسا بعیدا» مختصر الاوسط.

اولا: رساله مختصر الاوسط از خود ابن سینا می باشد چنانچه محشی در صفحه ۱۲۸ همین نسخه در حاشیه گفت: «قال الشیخ فی مختصر الاوسط».

ثانیاً: حاشیه نسبت به عبارت قبل از «و عسی أنهم ... » است که از آنجا به بعد در واقع استثناء است و مورد پذیرش ابن سینا. یعنی ابن سینا بیان این شخص را در فصول متساویه می پذیرد. پس باید حاشیه را ناظر به فضای «فصل غیر مساوی یعنی فصل بعید» بگیریم.

حال به بیان مطلب حاشیه می پردازیم: ابن سینا می فرماید بعض از افاضل متاخرین گمان کرده است: در مورد فصل غیر مساوی یعنی فصل بعید که فصل جنس این نوع می شود می توان گفت که جنس این فصل و فصل این فصل اگر جنسِ جنسِ این نوع یا جنس خود این نوع نباشد اولی برای نوع می باشد به بیان دیگر «در فضای فصل بعید» جنس الفصل و فصل الفصل اگر جنسِ جنس نوع یا جنسِ خود نوع نباشد جایز است که اولی برای این نوع باشد.

ص: ۴۸۲

برای روشن شـدن مطلب مثالی بیـان می شود: انسـان فصـل مسـاویش نطق است که فعلاـ مورد بحث مـا نیست ولی فصـل غیر مسـاویش «فصل بعیـد» فصل حیوان است که «حساس متحرک بالاراده» است ما «حساس» را جنس الفصل و «متحرک بالاراده» را فصـل الفصـل می گیریم. حـال این ظـان می گویـد این حساس اگر جنسِ جنس انسان «یعنی جنس حیوان» و یا جنسِ خود انسان نباشـد «هکـذا متحرک بالاراده» این می تواند اولی برای نوع باشد «البته اگر جنس باشد که اولی بودنش روشن و جنس الجنس هم اولی نبودنش روشن است و به این جهت این قید آورده شده است».

ابن سینا می فرماید: «هذا سهو عرض له» و در ادامه دو اشکال بر این «ظان» وارد می کند:

اشـکال اول: اشـکال اول با عبارت «فانک تعرف...» شـروع می شود این است که می فرماید: ما بیان کردیم که جنس الفصل و فصل الفصل با توجه به اینکه بواسـطه فصل برای نوع ثابت و عارض می شود با واسـطه برای نوع حاصل شـده اند و با توجه به اینکه فصل غیر مساوی بود پس واسـطه نمی گـذارد اینها اولی برای نوع باشـند «بخلاف جایی که واسـطه، واسط مساوی یعنی فصل مساوی باشد» پس اینها اولی برای نوع نیستند چون واسطه در عروض دارند.

اشـکال دوم: این اشـکال که با عبارت «ثمّ مع ذلک...» شـروع می شود این است: اینکه شـما گفتیـد «ان جنس الفصل ... اذا لم یکن جنساً لجنسه او جنساً له» که این جنس الفصل اگر جنس الجنس نوع یا جنس خود نوع «یعنی جنس قریب» نباشـد ما خود این را قبول نـداریم چون جنس الفصـل فقـط می توانـد جنس الجنس نوع شود ولی جنس خود نوع «یعنی جنس قریب» امکان ندارد بشود.

ص: ۴۸۳

در مثال ما «حساس» صرفا می تواند جنس الجنس انسان یعنی جنس حیوان باشد که جنس بعید است ولی جنس قریب برای انسان «یعنی حیوان» اصلا امکان ندارد بشود چون حیوان «علاوه بر حساس» احتیاج به متحرک بالاراده هم دارد تا بتواند حیوان شود.

حاشیه دیگری است که مربوط به عبارت «و عسی انهم انما قالوا» در صفحه ۱۳۸ سطر ۱۸ می باشد. آن حاشیه این است «ای یکون الاعراض الذاتیه بعضها اولیه خاصه انما قالوا فی الفصول المتساویه لا غیر» اینکه گفتند بعضی از اعراض ذاتیه اولی اند و خاص به موضوع اند این مطلب را در فصول مساویه گفتند یعنی در فصول مساویه، اجناسی که برای این فصول اند اعراض ذاتیه برای نوع هستند. «لانه قد علمت» اگر فصول مساویه داشته باشید جنس نسبت به خود فصل، عام است قهرا نسبت به نوع هم عام می شود. فصل، مساوی با نوع است و چون جنس اعم از فصل است «چون جنسِ فصل است» قهرا اعم از نوع هم می شود. با اینکه اعم از نوع است عرض ذاتی نوع است چون در عرض ذاتی بودن، اعم بودن مانع نیست آنچه مانع است واسطه اعم داشتن است. در اینجا مصنف می گوید چون واسطه، واسطه ی مساوی است مثل بدون واسطه است. جنس الفصل نسبت به انسان که موضوع می باشد عام است چون عام می تواند ذاتی باشد. «لانه قد علمت غیر الخاص ایضا یمکن ان یکون اولیا کما قال آنفا و منها ما هو غیر خاصه و ان کانت اولیهً کالجنس و بعض الفصول» که در سطر ۷ صفحه ۱۳۸ بیان شده بود.

ص: ۴۸۴

بحث امروز: نتیجه ای که از برهان گرفته می شود یک قضیه است اگر قضیه، قضیه حملیه بود نگاه می کنیم تا ببینیم اکبر که بر اصغر حمل شده آیا بی واسطه حمل شده یا با واسطه، حمل شده است؟ اگر با واسطه حمل شده است واسطه اش آیا مساوی است یا غیر مساوی است؟ اگر اکبر بر اصغر، بی واسطه حمل شود حملش اولی می شود و اگر اکبر بر اصغر با واسطه مساوی حمل شود حملش اولی می شود و اگر اکبر بر اصغر با واسطه غیر مساوی حمل شود حملش غیر اولی می شود.

برهانی که اقامه می شود برهان بر نتیجه است یعنی نتیجه، جزء برهان نیست بلکه حاصلِ برهان است. برهان، عبارت از صغری و کبری است، نه نتیجه. قیاس هم همینطور است یعنی نتیجه، حاصلِ قیاس است و خود قیاس نیست.

این برهان که بر نتیجه اقامه می شود ممکن است نسبت به نتیجه، اولی باشد. خود نتیجه هم حملی دارد که حملش ممکن است اولی باشد برهانی هم که بر این نتیجه آورده می شود ممکن است اولی باشد پس اولی بودن، در برهان و در حمل هر دو، تصور می شود.

در نتیجه که دارای حمل است گفته شد که ممکن است حمل، حمل اولی باشد. توضیح داده شد که مراد از اولیت چیست؟ اولیت این بود که حمل، واسطه نخواهد یا واسطه مساوی بخواهد. اما اولیت در برهان به معنای این است که گاهی برهان بر شیئی اقامه می شود این برهان بذاته، این شی را نتیجه می دهد و احتیاج به برهان دیگر نیست اما گاهی برهان، اقامه می شود ولی چیزی را اثبات می کند که اگر آن چیز را در برهان دیگر بکار بردید به این نتیجه می رسید که بواسطه ی برهانِ اولی به این نتیجه نرسیدید.

ص: ۴۸۵

پس برهان بر نتیجه، در صورتی اولی می شود که بتواند نتیجه را بدون استمداد از برهان دیگر تحصیل کند.

ممکن است حملی که در نتیجه وجود دارد اولی باشد ولی برهان، اولی نباشد و ممکن است که هر دو اولی باشند.

تا اینجا دو مطلب بیان شد:

۱_ اولیت در حمل «یعنی حمل در نتیجه» و اولیت در برهان توضیح داده شد.

۲_ ممکن است برهان، اولی نباشد در حالی که حمل «یعنی حمل در نتیجه» اولی است و ممکن است برهان و حمل هر دو اولی باشند.

در چه جایی حمل، اولی نیست ولی برهان اوّلی است؟ و در چه جایی حمل و برهان هر دو اولی هستند؟

در جایی که حد وسط، اعم است حمل اکبر بر اصغر، اوّلی نیست بلکه به توسط واسطه ای است که اعم از اصغر است. اما ممکن است برهان برای این نتیجه اولی باشد. اما در جایی که حد وسط، مساوی با اصغر است در اینجا، هم حمل اکبر بر اصغر اولی است هم برهان می تواند اولی باشد.

مثال اول: «الانسان حیوان» و «کل حیوان حساس» نتیجه گرفته می شود «فالانسان حساس». لفظ «حساس» که اکبر است برای «انسان» که اصغر است اولی نیست چون با واسطه ی اعم که حیوان است اثبات شده است ولی برهان بر این مدّعا اولی است یعنی همین برهان، این نتیجه را می دهد نه اینکه این برهان، یک نتیجه بدهد سپس از آن نتیجه، نتیجه دیگری گرفته شود تا به مطلوب برسد یعنی همین که گفته می شود «الانسان حیوان» و «الحیوان حساس» نتیجه می دهد که «فالانسان حساس» نه اینکه برهان، نتیجه ای بدهد سپس این نتیجه در برهان دیگر بکار برود که با واسطه ی برهانِ بعدی به نتیجه رسیده شود بلکه با واسطه ی برهان اول به نتیجه می رسد و واسطه نمی خورد.

ص: ۴۸۶

مثال دوم: «کل مثلث فله زوایا ثلاث» و «کل ما له زوایا الثلاث فالزوایاه مساویه لقائمتین» نتیجه گرفته می شود «فالمثلث زوایاه مساویه لقائمتین». عبارت «مساویه لقائمتین» اکبر و «مثلث» اصغر هست. این جا واسطه نیست زیرا حمل «مساویه لقائمتین» بر «مثلث» واسطه نمی خواهد و لذا اولی است برهان هم در اینجا اولی است یعنی اینطور نیست که از این برهان نتیجه ای بگیرید و سپس از این نتیجه دوباره برهان جدید ساخته شود تا به نتیجه مطلوب رسیده شود بلکه به طور مستقیم به نتیجه مطلوب می رسد. در اینجا می توان گفت برهانِ اولی بر چیزی که اولی است وجود دارد. اما در مثال قبلی برهانِ اولی بر چیزی که اولی نیست وجود داشت. در مثال دومی، اوسط مساوی با اصغر بود اما در مثال اول، اوسط اعم از اصغر بود. پس در مثال اول قیاس، اولی است ولی نتیجه اولی نیست و در مثال دوم هم قیاس و هم نتیجه اولی بود.

ادامه بیان معنای اولیت د حمل و اولیت در برهان، ۲_ ممکن است برهان، اولی نباشد در حالی که حمل، اولی است و ممکن است برهان و حمل هر دو اولی باشد/بیان تتمیم معنای ذاتی/ فصل ۳/ مقاله ۲/ برهان شفا.. ۹۳/۱۰/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ۱_ ادامه بیان معنای اولیت د حمل و اولیت در برهان، ۲_ ممکن است برهان، اولی نباشد در حالی که حمل، اولی است و ممکن است برهان و حمل هر دو اولی باشد/بیان تتمیم معنای ذاتی/ فصل ۳/ مقاله ۲/ برهان شفا..

ص: ۴۸۷

«و اعلم انه قد یکون البرهان اولا علی ما لیس بحمل اولی»(۱)

توضیح این مطالب در جلسه قبل بیان شده بود و در این جلسه به صورت مختصر بیان می شود. گفته شد که گاهی حمل، اوّلی است و گاهی برهان، اولی است. حملِ اولی در باب برهان به این معنا بود که محمول، بلاواسطه بر موضوع حمل شود یا اگر هم واسطه داشته باشد واسطه ی آن مساوی باشد. اما اولی بودن برهان دو معنا دارد:

۱_ از مقدمات بدیهی تشکیل شده باشد و مقدماتش احتیاج به اثبات نداشته باشد.

۲_ برهانی باشد که نتیجه ی برهان، به طور مستقیم نتیجه ی آن برهان باشد نه اینکه این برهان، نتیجه ای بدهد و آن نتیجه در برهان دیگر بکار گرفته شود تا به این نتیجه ی فعلی رسیده شود بلکه به طور مستقیم و بدون واسطه، آن برهانی که اقامه می شود همین نتیجه ای که بدست می آید را به ما بدهد. گاهی ممکن است برهان بر یک مطلبی اقامه شود ولی در واقع این برهان، آن مطلب را نتیجه نداد است بلکه برهان، یک مطلبی را قبل از آن مطلبی که به دست آورید نتیجه داده است و آن نتیجه در مقدمه ای قرار گرفته تا نتیجه دیگری بدست آید و با قیاس دیگر، این نتیجه که بدست شما عائد شده گرفتید ولی چون آن قیاسِ واسطه را سریعا تنظیم کردید به آن توجه چندانی نکردید و فکر کردید از همان قیاس اول نتیجه بدست آمده است. آن قیاس، نسبت به نتیجه ی بدست آمده قیاس اولی نیست بلکه نسبت به آن نتیجه ای که عائد می کند قیاس اولی است و این نتیجه در قیاس بعدی بکار گرفته می شود تا نتیجه ی مطلوب گرفته شود. این قیاس دوم برای نتیجه مطلوب، اولی است اما قیاس اول برای نتیجه ی مطلوب، اوّلی نیست زیرا با واسطه است. در معنای اولی که برای برهانِ اولی گفته شد این بود که

مقـدمات، نیـاز به اسـتدلال نـدارد. امـا در معنـای دوم گفته شـد که نتیجه برای اثبـاتِ خودش احتیاج به غیر از این قیاس «یعنی احتیـاج به قیـاس دیگر» نـدارد. در معنـای دوم، نتیجه احتیاج به قیاس واسـطه نـداشت در معنای اول، مقـدمات احتیاج به اثبات نداشتند. این دو معنا با هم فرق می کنند. مراد در اینجا معنای دوم است.

ص: ۴۸۸

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا،ج۹،ص۱۳۹،س۱،ط ذوی القربی.

نکته: برهانِ اولی به معنای اوّل از محل بحث بیرون است پس دو معنا باقی می ماند:

۱ـ اولیت در حمل

۲ـ اولیت در برهان.

مصنف می فرماید گاهی برهان، اولی است بر نتیجه ای که در آن نتیجه حمل اکبر بر اصغر اولی نیست. در مورد دیگر هم هست که همانطور که برهان، اولی برای نتیجه است حملی که در این نتیجه انجام گرفته، اولی است حال باید بررسی کرد که در چه جایی برهان، اولی است و حمل غیر اولی است و در چه جایی هم برهان اولی است و هم حمل اولی است.

در جایی که حد وسط، اعم باشد ممکن است گفته شود برهان اولی است ولی حمل، اولی نیست مثلاـ گفته شود «الانسان حیوان» و «کل حیوان حساس» نتیجه گرفته شود «فالانسان حساس». این نتیجه از خود برهان بدست آمده است و برهانی که واسطه شود وجود ندارد پس این برهان نسبت به این نتیجه برهان اولی می شود اما در خود نتیجه که حمل اکبر بر اصغر شده «حساس» که اکبر است بر انسان که اصغر است حمل شده در حالی که اولی نیست چون به واسطه امر اعمی که «حیوان» است ثابت شده است و هر چه که بواسطه امر اعم اثبات شود حملش حمل غیر اولی می شود پس حمل «حساس» بر «انسان» حمل غیر اولی می شود. ملاحظه می کنید در جایی که در قیاس، حد وسط اعم از اصغر است حتما اینگونه می شود که حملی که در نتیجه تحقق پیدا کرده حمل اولی نیست اگر چه ممکن است برهان بر چنین نتیجه ای اولی باشد.

ص: ۴۸۹

اما در موردی که حد وسط، مساوی باشد هم برهان اولی است و هم حمل اولی است که توضیح این بعدا می آید.

اگر گفته شود نتیجه عبارت از «الانسان حساس» است برهان نسبت به این نتیجه اولی می شود در حالی که حملی که در این نتیجه حاصل است اولی نیست اما اگر مصادیقِ اصغر ملاحظه شود یعنی به جای «الانسان حساس» گفته شود «زید حساس» این قیاس نسبت به «زید حساس» اولی نیست چون اینطور باید گفته شود «الانسان حیوان» و «الحیوان حساس»، «فالانسان حساس». عبارت «فالانسان حساس» نتیجه مطلوب نبود زیرا نتیجه مطلوب، «زید حساس» بود پس این نتیجه ای که گرفته شد باید در قیاس دیگری بکار گرفته شود و گفته شود «زید انسان» و «الانسان حساس»، «فزید حساس». همانطور که ملاحظه می کنید قیاسِ اول نتوانست نتیجه که «زید انسان» است را به ما بدهد بلکه نتیجه ی کلی دارد سپس با قیاس دوم به «زید حساس» رسیده شد سپس قیاس اول نسبت به «زید حساس»، ثانی می شود نه اولی. در اینجا مصنف تصریح می کند که مراد از اولی و ثانی چیست؟ چون می گوید در جایی که نتیجه، با واسطه بدست آید تعبیر به ثانی می کند و در جایی که نتیجه، بی واسطه بدست آید تعبیر به اولی می کند نه جایی که برای اثبات صغری و کبری احتیاج به دلیل نیست را اولی بگوید بلکه آن هم اولی است ولی مرادش نیست. دلیل بر اینکه مصنف این را اراده نکرده همین است که مصنف بیان می کند که این قیاس نسبت به اصغر، اوّلی است ولی نسبت به مصادیق اصغر، اولی نیست بلکه نسبت به مصادیق اصغر احتیاج به قیاس دوم «یعنی واسطه» است لذا خود قیاس، اولی نمی شود.

نکته: اگر برهـان، نتیجه ی اعم بدهـد این برهـان نسـبت به اعم، برهـان اولی می شود و برای اخصِ از این اعم، برهان ثانی می شود.

توضیح عبارت

«و اعلم انه قد یکون البرهان اولا علی ما لیس بحمل اولی»

«اولا» خبر «یکون» است.

گاهی برهان، اولی است که اقامه شـده بر نتیجه ای که در آن نتیجه، حملِ اولی وجود ندارد. در این صورت مراد از «ما» کنایه از «نتیجه» شد. این معنا، معنای دقیقی نیست اما معنای دقیق این است که مراد از «ما» کنایه از «اصغر» باشد و ضمیر «لیس» راجع به «حمـل اکبر» است نه «اکبر»، ترجمه عبارت اینگونه می شود. برهان، اولی است اما برای اصـغری که حمل اکبر بر آن، حمل اولی نیست. در این صورت بایـد لفظ «حکم» هم در تقدیر گرفته شود و گفته شود بر حکم اصـغر نیست. می توان مراد از «ما» را «حمل اکبر» گرفت که اشاره به همان نتیجه دارد.

ترجمه: بر نتیجه ای که حمـل در آن حمـل، اولی نیست یعنی عبـارت به این صورت می شود «علی مـا لیس الحمـل فیها بحمل اولی».

«فان الاوسط اذا کان اعم من الاصـغر فی القیاس الکلی و حمل علیه الاکبر فان الاکبر لا یکون حمله علی الاصـغر اولا بل یکون البرهان علیه اول برهان»

این عبـارت هم مساله را تعلیل می کنـد هم تبیین می کنـد که این وضع که برهان، اولی باشـد و حملی که در نتیجه است اولی نباشد در صورتی اتفاق می افتد که اوسط، اعم باشد. یعنی در ضمن اینکه مساله را تعلیل می کند اشاره به مورد هم می کند و می گوید موردی که چنین اتفاقی می افتد چه موردی است.

ص: ۴۹۱

ترحمه: اوسط اگر اعم از اصـغر باشـد «بحث اعمیت و تساوی اوسط با اصـغر مطرح است و کاری به اکبر ندارد» در قیاس کلی «یعنی در قیاسـی که می خواهیـد نـتیجه کلی از آن بگیریـد» یعنی قیاسـی که از کلیـات تشـکیل می شود و قهراً نتیجه کلی می دهد. مصنف قیاس کلی را مطرح می کند چون در سطر بعدی تعبیر به ـ لکنه علی جزئیات الاصغر برهان ثان ـ می کند یعنی جزئی را مطرح می کنـد. پس اگر از ابتـدا جزئی می گفت بر همـان جزئی، برهان اوّلی بود و بر چیز دیگر نمی توانست برهان ثانی باشـد. برهانی که به جزئی وارد می شود نسـبت به همان جزئی، اولی می شود و چیزی وجود ندارد که نسـبت به آن ثانی شـود. می توان گفت لفـظ ـ کلی ـ صـفت برای خود ـ قیـاس ـ است یعنی وصفِ به حـال موصوف است و وصف به حـال متعلق نیست یعنی اگرچه نتیجه اش کلی است ولی خودش هم قبل از نتیجه اش کلی است که می توانسـته نتیجه کلی بدهـد» و اکبر بر او حمل شود «و نتیجه گرفته شود، ممکن است اکبر نسـبت به اوسط حملش اولی باشد ولی اکبر نسبت به اصغر حملش اولی نخواهد بود چون به توسط اوسط حمل شده است» و بر اصـغر حملِ اولی ندارد «چون واسطه اعم دارد» بلکه برهان بر این اکبر، «یا بر حمل اکبر بر اصغر که همان نتیجه است» اول برهان است.

«لکنه علی جزئیات الاصغر برهان ثان»

ص: ۴۹۲

لکن همین برهان که بر آن نتیجه کلی، برهانِ اولی بود نسبت به جزئیاتِ اصغر برهان ثانی می شود.

نکته: دقت کنید که در این عبارت، برهان را بر جزئیات اصغر آورده یعنی لفظ «علی» بر «جزئیات الاصغر» وارد شده. پس مراد از «ما» در «علی ما لیس» اگر «اصغر» باشد اشکالی ندارد.

صفحه ۱۲۹ سطر ۳ قوله «و قد یجتمع»

گاهی دو امرِ اولی بودن برهان و اولی بودن حملی که در نتیجه است با هم جمع می شوند و هر دو اولی می شوند. این در جایی است که واسطه و حد وسط، مساوی با اصغر باشد.

مثال: «کل مثلث فله زوایا ثلاث» و «کل ما له زوایا ثلاث فالزوایاه مساویه لقائمتین». نتیجه گرفته میشود «فالمثلث زوایاه مساویه قائمتین». در اینجا «مثلث» اصغر است و «زوایاه مساویه لقائمتین» اکبر است. حد وسط «فله زوایا ثلاث» است. حد وسط «یعنی فله زوایا ثلاث» با اصغر «یعنی مثلث» از نظر مصداق مساوی است.هر شکلی که زوایای ثلاث دارد مثلث است هر مثلثی هم زوایای ثلاث دارد. پس این حد وسط در این مثالی که گفته شد مساوی با اصغر است و چون مساوی با اصغر است هم برهان، اولی می شود و هم حمل، اولی می شود. اینکه برهان، اولی باشد روشن است اما اینکه حمل، اولی باشد نگاه می کنیم که «زوایاه مساویه لقائمتین» بر «مثلث» بلاواسطه حمل می شود و حملی که بلاواسطه باشد حمل اولی می شود پس این حمل هم حمل اولی است.

ص: ۴۹۳

توضیح عبارت

«وقد یجتمع الامران جمیعا»

گاهی دو امر «یعنی دو اولیت» با هم جمع می شوند.

«کالبرهان علی المثلث المثبت کونَ زوایاه الثلاث مساویةً لقائمتین»

«المثبت» صفت «برهان» است.

مثل اینکه برهان بر مثلث آورده شود که این برهان، اثبات می کند که زوایای سه گانه مثلث مساوی با دو قائمه است که اکبر، «تساوی زوایا لقائمتین» باشد و اصغر «مثلث» باشد. در اینجا حد وسط، مساوی می شود و وقتی حد وسط مساوی شد حملی که در نتیجه است اولی می شود برهان هم اولی است پس دو امر جمع شدند.

«و هذا حیث یکون الاوسط مساویا للاصغر سواء کان الاکبر مساویا للاوسط کما فی هذا المثال او اعم منه»

«هذا»: در جایی که این دو امر با هم جمع می شوند «یعنی برهان و حمل هر دو اولی باشند».

ترجمه: جایی که این دو امر با هم جمع می شوند در جایی است که اوسط مساوی با اصغر باشد.

«سواء کان ... »: اکبر نسبت به اصغر فقط اولی است زیرا یا واسطه ندارد یا اگر واسطه دارد واسطه ی مساوی است. اما جایی که اوسط، مساوی باشد اکبر نسبت به اوسط یکی از دو حال را دارد، در یک حالت اکبر، اعم از اوسط است و در یک حالت اکبر، مساوی با اوسط است. در این مثال مثلث که گفته شد اکبر مساوی با اوسط است زیرا «مثلث» و «سه زاویه داشتن» و «مساوی با دو قائمه بودن» هر سه با هم مساوی اند. یعنی اصغر و اوسط و اکبر با هم مساوی اند قهرا اکبر و اوسط هم مساوی می شوند اما در یک جا اکبر اعم از اوسط است ولی هم برهان و هم حمل اولی است مثل «الانسان کاتب» و «کل کاتب حیوان»، «فالانسان حیوان» این نتیجه، حملِ اعم بر اخص است ولی حملِ اعم بر اخص می تواند اولی باشد. اما حملی که لامرٍ اخص است اولی نیست. پس «الانسان حیوان» حملش اولی است. برهان هم اولی است و همین نتیجه بدست می آید و نیاز به برهان دیگر نیست ولی ملاحظه کنید اوسط «کاتب» با اصغر «انسان» مساوی است ولی اکبر «حیوان» با اوسط مساوی نیست. پس در مثال مثلث، اکبر با اوسط مساوی شد اما در مثال دوم اکبر «حیوان» با اوسط «کاتب» مساوی شد بلکه اعم شد ولی در هر دو مثال هم حمل و هم برهان اولی بود.

ص: ۴۹۴

ترجمه: در این فرض که اوسط مساوی اصغر است. فرقی نمی کند که اکبر مساوی اوسط باشد همانطور که در این مثال «یعنی مثال مثلث» بود یا اکبر اعم از اوسط باشد «در صورتی که اعم باشد یک شرط می شود که با عبارت بعدی بیان می شود».

«لکنه لیس یقال علی ما هو اعم منه کما قد علمت»

«یقال» به معنای «یحمل» است. ضمیر «منه» به «اوسط» برمی گردد. ضمیر «لکنه» به «اکبر» برمی گردد.

در صورتی که اکبر اعم از اوسط باشد شرط می کند و آن شرط این است که این اعم «که اکبر است» برای اوسط بواسطه امر اعم حمل نشده باشد و ثابت نشده باشد. مثلا در این مثال که گفته شد، حیوان برای کاتب اعم است ولی به واسطه اعم نیست. اگر واسطه ی اعم بخورد مشکل درست می شود.

ترجمه: نه اینکه اکبر بر اعمِ از اوسط حمل شود و بعداً به توسط اعم بر خود اوسط حمل شود.

بیان تقسیم اعراض ذاتیه/ تتمیم قول در ذاتی/ فصل۳/ مقاله ۲/ برهان شفا ۹۳/۱۰/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان تقسیم اعراض ذاتیه/ تتمیم قول در ذاتی/ فصل۳/ مقاله ۲/ برهان شفا.

«و الاعراض الذاتیه قد تکون خاصه بالموضوع مثل مساواه الثلاث لقائمتین فانه ذاتی للمثلث و مساوٍ له»(۱)

بنا شد همانطور که در عنوان فصل گفته شد در مورد ذاتی بحث داشته باشیم تا بحث در ذاتی تتمیم شود. مصنف وارد بحث در اعراض ذاتیه می شود و اعراض ذاتیه را به دو قسم تقسیم می کند:

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا،ج۹،ص۱۳۹،س۷،ط ذوی القربی.

۱ _ آن که خاص به موضوع است.

۲ _ آن که خاص به موضوع نیست. سپس آن که خاص است را تقسیم می کند.

قسم اول: عرض ذاتی اختصاص به موضوع دارد.

قسم دوم: عرض ذاتی اختصاص به موضوع ندارد.

مراد از «خاص» در اینجا، اختصاص است و در مقابل عام نیست.

مثـال برای قسم اول: زوایـای سه گـانه مثلث برابر بـا دو قـائمه است. «المثلث مسـاوٍ زوایاه لقائمتین». که «مثلث» موضوع است و «مساو زوایاه لقائمتین» عرض ذاتی برای موضوع و مساوی با موضوع و اختصاص به موضوع دارد.

این برابر بودن بـا دو قـائمه اختصاص به زوایای مثلث دارد و علاوه بر اختصاص داشـتن، مساوی هم هست یعنی در مثلث یافت می شود و در غیر مثلث یافت نمی شود و در تمام مثلث ها هم یافت می شود و اینچنین نیست که در بعضـی از مثلث ها نباشـد یعنی نه مثلثی از این حکم خـالی می شود و نه این حکم برای چیزی غیر از مثلث ثابت می شود. این حکم، جامع افراد مثلث و مانع از اغیار است و بقیه اَشکال را راه نمی دهد.

مثال برای قسم دوم: «مضـروب الفرد فی الزوج» را موضوع قرار دهید محمول آن را «زوج» قرار دهید و بگویید «مضـروب الفرد فی الزوج زوج» یعنی عددی که فرد باشد در عددی که زوج باشد را ضـرب کنید مضروب «یعنی حاصلضرب» آن، زوج است ایـن محمـول که «زوج» است عرض ذاتی برای موضـوع «یعنی مضـروب الفرد فی الزوج» است ولی عرض ذاتی مختص نیسـت چون «زوج» در جاهای دیگر هم پیدا می شود.

ص: ۴۹۶

مثلا اگر گفته شود «العدد الزوج زوج» و اگر گفته شود «مضروب الزوج فی الزوج زوج» که لفظ «زوج» هم بر «عدد زوج» هم بر «مضروب الزوج فی الزوج زوج» و هم بر «مضروب الفرد فی الزوج» حمل می شود که «مضروب الفرد فی الزوج» یکی از این سه است پس لفظ «زوج» سه موضوع می تواند داشته باشد پس این محمول، مختص به این موضوع نیست و در دو جای دیگر هم جاری می شود و حمل می گردد ولی در عین حال برای هر کدام از این سه تا، عرض ذاتی است. البته لفظ «زوج» برای خود «زوج» عرض ذاتی نیست بلکه ذاتی است.

نکته: این عرض، اختصاص به موضوع ندارد لذا عرض عام می شود ولی در عین حال ذاتی است و اشکال ندارد که عرض عام، ذاتی باشد آنچه که ذاتی نیست عرضِ لامرٍ عام است یعنی عرضی که واسطه عام دارد ذاتی نیست و الا خود عرض اگر عام باشد اشکال ندارد که ذاتی باشد.

تا اینجا عام بودن و به تعبیر دیگر اختصاص نداشتن روشن شد و معلوم گردید این عرض «یعنی زوج» اختصاص به «مضروب الزوج فی الفرد» ندارد و شامل «مضروب الزوج فی الزوج» هم می شود اما به چه علت می گویید عرض ذاتی است؟ می فرماید وقتی می خواهید زوج را تعریف کنید نه این موضوع بلکه جنس این موضوع در تعریفش اخذ می شود. موضوع عبارت از «مضروب الفرد فی الزوج» بود جنس آن، عبارت از «عدد» است اگر خود موضوع در تعریف عرض اخذ شود عرض، عرض ذاتی می شود و اگر جنس موضوع هم در تعریف عرض اخذ شود عرض، عرض ذاتی می شود و در اینجا خود موضوع که «مضروب الفرد فی الزوج» است در تعریف عرض اخذ نمی شود ولی جنس موضوع که عبارت از «عدد» است در تعریف عرض اخذ می شود پس این عرض باید عرض ذاتی باشد چون جنس موضوع در تعریفش اخذ می شود پس هم غیر مختص است و هم ذاتی است.

ص: ۴۹۷

توضیح عبارت

«و الاعراض الذاتیه قد تکون خاصه بالموضوع مثل مساواه الثلاث لقائمتین فانه ذاتی للمثلث و مساوٍ له»

اعراض ذاتیه گاهی اختصاص به موضوع دارند قهراً مساوی با موضوع است و در جای دیگر یافت نمی شود مثل مساوات سه زاویه با دو قائمه که هم ذاتی برای مثلث است چون مثلث در تعریفش اخذ می شود هم مساوی با مثلث است چون اختصاص به مثلث دارد ودر جای دیگر یافت نمی شود.

نکته: مساوی بودن، شرط عرض ذاتی نیست بلکه عام هم می تواند عرض ذاتی باشد.

«و قد یکون غیرَ خاص و ذاتیا و ذلک مثل الزوج فانه عرض ذاتی لمضروب الفرد فی الزوج و لکن غیر خاص»

«ذاتیا» عطف بر «غیر خاص» است نه «خاص».

گاهی عرض، غیر خاص است ولی ذاتی است. مثل «زوج» که برای «مضروب الفرد فی الزوج» که موضوع است عرض ذاتی می باشد اما زوج اختصاص به «مضروب الفرد فی الزوج» ندارد.

«اما انه غیر خاص فهو ظاهر»

مصنف دو ادعا کرد:

۱ ــ مختص نبودن

۲ ــ عرض ذاتی نبودن.

حال می خواهد هر دو را ثابت کند که با این عبارت، اولی را ثابت می کند و می گوید اینکه زوج، خاص نیست و اختصاص به «مضروب الفرد فی الزوج» ندارد ظاهر و روشن است زیرا عددهای دیگر هم زوج است زیرا خود زوج، زوج است و حاصلضرب زوج در زوج هم زوج است.

ص: ۴۹۸

اگر به این صورت گفته شود «مضروب الفرد فی الزوج زوج الفرد» یعنی لفظ «زوج» را به «فرد» اضافه کنید از قسم اول می شود که عرض ذاتی خاص است چون وقتی فرد در زوج ضرب شود حاصلضرب را زوج الفرد می گویند مثلا عدد ۲ در ۳ ضرب شود حاصلضرب ۶ می شود که زوج الفرد است اما اگر زوج در زوج ضرب شود مثل ۲ در ۴ ضرب شود حاصلضرب که ۸ می شود زوج الزوج است. حال اگر محمول، «زوج» باشد عام خواهد بود اما اگر محمول، «زوج الفرد» باشد عام نیست بلکه مساوی با موضوع است.

«و اما انه ذاتی فلان العدد _ و هو جنس _ موضوعه یوخذ فی حده»

علامت خط تیره باید به این صورت گذاشته شود «فلان العدد _ و هو جنس موضوعه _ یوخذ فی حده». لفظ «جنس» نباید تنوین داده شود.

اما اینکه «زوج» ذاتی برای «مضروب الفرد فی الزوج» است به خاطر این است که عدد در حدّ «زوج» اخذ می شود و این عدد، جنس برای «مضروب الفرد فی الزوج» است که «مضروب الفرد فی الزوج» موضوع برای «زوج» است.

ترجمه: اما اینکه «زوج» ذاتی برای «مضروب الفرد فی الزوج» است به این جهت است که عدد، که جنس موضوع زوج است در حدّ زوج اخذ شده. «پس خود موضوع که مضروب الفرد فی الزوج است در تعریف محمول اخذ نشد ولی جنس موضوع اخذ شد و همین کافی است که عرض را ذاتی کند.

ص: ۴۹۹

صفحه ۱۳۹ سطر ۱۰ قوله «و العرض الذاتی»

تـا اینجا یک تقسـیم برای عرض ذاتی شـد که در این تقسـیم عرض ذاتی یا مختص به موضوع شـد یا مختص به موضوع نشـد. حال مصـنف درباره غیر مختص بحث نـدارد اما در عرض ذاتی که مختص باشـد بحث می کنـد و می گویـد گاهی مساوی با موضوع است و گاهی اخص از موضوع است «نگویید اعم از موضوع است چون اگر اعم از موضوع شود اختصاص به موضوع ندارد و داخل در قِسـمی می شود که کنار گذاشـته شد» اگر اخص از موضوع شد یا اخص مطلق است یا اخص من وجه اسـت مصـنف به این صورت بیـان نمی کنـد بلکه می گویـد: یـا مسـاوی است یا اخص مطلق است. بعـدا که وارد بحث می شود می فرماید اخص می تواند دو قسم باشد که یا اخص مطلق یا اخص من وجه باشد.

بیـان مثـال: عرض ذاتی خـاص «یعنی مختص» گـاهی مسـاوی است مثـل مثـال مثلث که هم عرض مختص است و هم مسـاوی است.

امـا گـاهی مسـاوی نیست بلکه انقص «یعنی اخص» است و شـمولش کمتر است زیرا اگر مسـاوی نباشـد یـا اعم است یا اخص است. اعم نمی توانـد باشـد چون اگر باشـد نمی توانـد مختص باشـد لـذا گفته می شود اخص است. مصـنف مراد از اخص را اخص مطلق می گیرد و مثال به «العدد زوج» می زند که در واقع «العدد اما زوج و اما فرد» است که زوج مختص به عدد اسـت اولا و مساوی با عدد نیست بلکه اخص از عدد است ثانیا.

توضیح عبارت

«و العرض الذاتی الخاص قد یکون مساویا و قد یکون انقص من الشیء علی الاطلاق»

عرض ذاتی که مختص باشد دو قسم است گاهی مساوی است و گاهی این عرض ذاتی اخص مطلق از شیء «یعنی موضوع» است.

نکته: مصنف به جای «و قد یکون انقص من الشی» تعبیر به «و قد لا ـ یکون مساویا» نمی کند چون «لا یکون مساویا» شامل اخص و اعم هر دو می شود و مصنف نمی خواهد اعم را بیان کند زیرا اعم، قبلا بیان شد و بخشش تمام شد لذا می گوید اخص باشد ولی به جای «اخص» تعبیر به «انقص من الشی» می کند مراد از «الشیء»، موضوع است که عرض ذاتی بر آن حمل می شود.

«علی الاطلاق»: قید برای «انقص» است یعنی اخص مطلق است و اخص مطلق به این معنا است که به تمام لحاظ ها اخص است. در مقابلِ اخص مطلق، اخص من وجه است که به معنای این است که به یک لحاظ اخص است و به یک لحاظ اعم است. یعنی لفظ «زوج» را نمی توان به هیچ وجه، طوری لحاظ کرد که از «عدد» اعم شود بلکه همیشه اخص از عدد است.

«و اما المساوی فمثل مساواه الثلاث لقائمتین فانه مساو للمثلث»

اما عرضی که مختص به موضوع باشد اولاً ـ و مساوی با موضوع باشد ثانیا مثل «مساوات سه زاویه با دو قائمه» که هم عرض ذاتی برای «مثلث» است و هم مختص به «مثلث» است و هم مساوی با «مثلث» است.

ص: ۵۰۱

«و اما الانقص فمثل الزوج للعدد»

اما انقص «که مراد، انقصِ مطلق است» مانند «زوج» که عرض برای «عدد» شود. و این «زوج»، عرض ذاتی برای عدد و مختص به عدد است چون در مقدار و هیچ جای دیگر زوج وجود ندارد فقط در عدد وجود دارد. ولی اخصِ از عدد است یعنی مقابل دارد که مقابل زوج، فرد است اگر گفته شود «العدد اما زوج و اما فرد» این عرض «اما زوج و اما فرد» مساوی با «عدد» می شود.

«و اما العرض الخاص فیکون اما الخاص علی الاطلاق مثل ما مثلنا به قبل و اما اخص من وجه و اعم من وجه مثل المساواه»

مراد از «الخاص» «اخص» است چون در سطر بعدی تعبیر به «اخص من وجه» می کند پس مرادش از «الخاص»، «مختص» نیست.

ترجمه: عرض خاص، گاهی خاصِ علی الاطلاق است مثل مثال قبلی که در خط قبل بیان کرد «فمثل الزوج للعدد». و یا اخص من وجه و اعم من وجه است مثل مساوات.

توضیح: مساوات اگر حمل بر عدد شود عدد، موضوع می شود. مساوات اخص از عدد است چون عددِ زاید و ناقص هم وجود دارد اما از جهت اینکه مساوات در مقدار هم گفته می شود لذا از این جهت مساوات، اعم از عدد می شود پس از یک جهت اعم است و از یک جهت اخص است بنابراین عرض ذاتیِ مختصِ به کمّ است ولی من وجهٍ اخص و من وجهٍ اعم است.

ص: ۵۰۲

در این مثال جنس عدد در تعریف موضوع اخذ می شود چون مساوات اعم از عدد است. عدد در تعریف اخذ نمی شود جنس عـدد که کمّ است در تعریف اخـذ می شود ولی اگر این مساوات را عرض ذاتی عدد قرار دهید باید تخصـیص به عدد بدهید. این همان بحثی است که گفته شـد موضوع گاهی محمول را تعیین می کنـد مثل اینکه گفته می شود «الانسان حیوان» که مراد از حیوان، حیوان لاـ بشـرط است نه حیوان بشـرط اطلاـق، در تساوی هم همینطور است که تساویِ لا بشـرط بر عـدد حمل می شود نه تسـاوی علی الاطلاـق. امـا وقتی بخواهیم تسـاوی را تعریف کنیم تساوی علی الاطلاق را تعریف می کنیم لـذا «کمّ» در تعریف آن می آید و «تساوی»، عرض ذاتی برای خود «کمّ» قرار داده می شود چه آن «کمّ»، عدد باشد چه مقدار باشد.

پس در وقتی که عـدد موضوع برای مساوی قرار می گیرد و مساوی، اعم از عدد است و عرض ذاتی گرفته می شود، لا بشـرط گرفته می شود تا خود عـدد، تعیین کند که مراد از «مساوی» چه نوع مساوی است. اما وقتی که بخواهید تعریف کنید «مساوات در عـدد» را تعریف نمی کنیـد بلکه «مساوات مطلق» را تعریف می کنیـد لذا در تعریفش عدد اخذ نمی شود بلکه کمّ اخذ می شود. پس در عین اینکه اعم است مختص هم هست «اینکه مختص است به خاطر این است که موضوع آن را که لا بشـرط بود مختص می کند یعنی موضوع، آن را بشرط شیء می کند».

ص: ۵۰۳

«فانه من الاعراض الـذاتیه للعدد لان جنس العدد یوخذ فی حده و هو الکم ولکنه اخص من العدد من وجه لانه یوجد فی بعض العدد و اعم منه من وجه لانه یوجد فیما لیس بعدد کالمقادیر»

ترجمه: «مساوات» از اعراض ذاتیه برای عـدد است چون جنس عـدد در حـدّ «مساوی» اخـذ می شود و آن جنس هم کمّ اسـت لکن همین مساوات اخص از عـدد است من وجهٍ، زیرا در بعض عـدد، تساوی اخـذ می شود و اعم از عدد است من وجه چون در مقادیر هم یافت می شود.

توضیح اصطلاح زائد و ناقص و مساوی در صفحه۱۴۱ سطر ۱۵ اینگونه بیان می شود:

توضـیح اصـطلاح زائـد و ناقص و مساوی: یکبار دو عـدد با یکـدیگر مقایسه می شود و گفته می شود این، زائد از آن است یا ناقص از آن است یا مساوی با آن است. این مطلب روشن است اما در این مثال لفظ «کل عـدد» آمـده یعنی هر عـدد به تنهایی یکی از این سه حالت را دارد نه اینکه هر عدد با عدد دیگر مقایسه شود یکی از این سه حالت را داشته باشد. پس مراد از زائد و ناقص و مساوی، چیز دیگری است که توضیح داده می شود.

عـدد مساوی: عددی را مساوی می گویند که مجموع کسورش با خودش مساوی باشد مثل عدد ۶. یک دوم عدد ۶ عبارت از ۳ می شود و یک سوم عـدد ۶ عبارت از ۲ می شود و یک چهارم نـدارد و یک پنجم هم ندارد زیرا عدد صـحیح بدست نمی آید اما یک ششم دارد که عبارت از ۱ می شود حال ۲ و ۳ و ۱ را که جمع کنید ۶ می شود. پس مجموع کسور ۶ که عبارت از یک دوم، یک سوم و یک ششم بود و حاصل آنها مساوی با عدد ۶ شد.

ص: ۵۰۴

عدد ناقص: عدد ۸ را ملاحظه کنید که کسرِ یک دوم عدد ۸، عبارت از ۴ است و یک سوم نـدارد یک چهارم آن ۲ است و یک پنجم و یک شـشم و یک هفتم ندارد اما یک هشتم آن، ۱ است که ۱ با ۴ و ۲ جمع کنید ۷ می شود یعنی مجموع کسور عدد ۸ کمتر از عدد ۸ شد.

عدد زائد: عددی که مجموع کسورش از خودش بزرگتر باشد مثل ۱۲ که یک دومِ آن، عدد ۶ می شود و یک سوم آن، عدد ۴ می شود و یک چهارم آن، عـدد ۳ می شود و یک پنجم نـدارد و یک شـشم آنَ، عدد ۲ می شود و یـک دوازدهم دارد که عدد یک است. حالا اگر ۱ و ۲ و ۳ و ۴ و ۶ راجمع کنید ۱۶ می شود که بزرگتر از ۱۲ است.

ادامه بیان تقسیم اعراض ذاتیه ۲ ـ موضوع عرض ذاتی یـا ماهیت است یا مفهوم است/ تتمیم قول در ذاتی/ فصل ۳/ مقاله ۲/ برهان شفا ۹۳/۱۰/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ۱ ـ ادامه بیان تقسیم اعراض ذاتیه ۲ ـ موضوع عرض ذاتی یا ماهیت است یا مفهوم است/ تتمیم قول در ذاتی/ فصـل ۳/ مقاله ۲/ برهان شفا.

«فانه من الاعراض الذاتیه للعدد لان جنس العدد یوخذ فی حده و هو الکم»(۱)

بیان شـد که عرض ذاتی گاهی مختص به موضوعش است و گاهی هم مختص به موضوع نیست سـپس گفته شـد عرض ذاتی که مختص است گاهی مساوی با موضوع است و گاهی هم انقص از موضوع است «اعم از موضوع نخواهد بود زیرا معنا ندارد که اختصاص به موضوع داشته باشد و در این حال اعم از موضوع هم باشد.اگر اعم از موضوع است معلوم می شود که مختص به موضوع نیست» بیان شد که اخص بر دو قسم است:

ص: ۵۰۵

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا،ج۹،ص۱۳۹،س۱۴،ط ذوی القربی.

۱ ـ اخص مطلق

۲ ـ اخص من وجه.

مثال اخص مطلق بیان شد. الان مثال برای اخص من وجه می زند.

الان بحث در جایی است که عرض، ذاتی باشـد اولاً و مختص باشـد ثانیا و انقص از موضوع باشـد آن هم انقص من وجه ثالثا. مثال آن عبارت از مساوات برای عدد است. یعنی عددی را موضوع قرار بدهید و بگویید مساوی با عدد دیگر است. «مساوات» عرض است و عرض ذاتی هم هست.

بیـان عرض ذاتی بودن «مسـاوات»: مساوات به این علت عرض ذاتی است که جنس عـدد که کمّ می باشـد در تعریف مساوات اخـذ می شود. خود «عـدد»، موضوع برای «مساوات» شـد. «کمّ» که جنس عدد است جنس الموضوع به حساب می آید. جنس الموضوع در تعریف این محمول که عرض است اخـذ می شود. وقتی موضوع یا جنس در تعریف عرضـی اخـذ شد آن عرض، عرض ذاتی می شود پس این مساوات برای عـدد، عرض ذاتی است. تا اینجا بیان ذاتی بودن بود که در جلسه قبل هم بیان شد. الان می خواهد بیان کند که مختص به عدد است.

ابتدا بیان می کند که اخص من وجه است بعداً مختص بودن را بیان می کند.

بیـان اینکـه «مسـاوات» اعم من وجه و اخص من وجه است: وقـتی گفته می شـود «اخص من وجه است» یعنی اخصٍ من وجه و اعم من وجهٍ آخر است یعنی به یـک حیث اعم و به حیث دیگر اخص است. «مسـاوات» اخص از عـدد است چون عـدد گاهی مسـاوی با عـدد دیگر است و گاهی هم ازیـد از عـدد دیگر است و گاهی هم انقص از عـدد دیگر است پس حالت عـدد فقط مساوات نیست یکی از حالاتش مساوات است به این جهت می توان گفت که «مساوات» اخص از «عدد» است یعنی همه اعداد را شامل نمی شود بلکه بعض اعـداد را شامل می شود پس از این جهت، اخص است اما از جهت دیگر اعم از عـدد است یعنی بیرون از عـدد، مساوات را پیـدا می کنیـد و در مقادیر متصـله که اعـداد نیسـتند تساوی می آید و گفته می شود این خط با آن خـط مساوی است یا این جسم با آن جسم مساوی است. پس معلوم می شود که تساوی اعم از عـدد است و در جای دیگر هم بکار می رود.

ص: ۵۰۶

تا اینجا عرض ذاتی بودن مساوات و اعم من وجه و اخص من وجه بودن مساوات هم روشن شد. اما آنچه باقی ماند این است که مساوات، مختص به عدد هم هست.

بیان اینکه «مساوات» مختص به عدد است: با توجه به اینکه «مساوات» اعم من وجه است چگونه می توان گفت مختص به عدد است؟

این، همان بحثی است که در تمام عرض های مختص می آید در اینجا هم می آید. در تمام عرض های مختص اینچنین وضعی وجود دارد که خود عرض ممکن است عام باشد. و در عین حال به آن، مختص گفته شود. علت مختص بودنش این است که تخصیص داده می شود یعنی همان موضوع، این عرض را مخصَّص می کند یعنی موضوعی که عدد است اقتضا می کند مساواتی را که محمول قرار گرفته، مساواتِ مربوط به باب اعداد باشد نه مساوات مربوط به باب مقادیر متصله.

پس «مساوات» هر سه قید را دارد یعنی هم عرض ذاتی است و هم مختص به معروضش است و هم اخص من وجه و اعم من وجه نسبت به معروضش است.

توضیح عبارت

«مثل المساواه فانه من الاعراض الذاتیه للعدد لان جنس العدد یوخذ فی حده و هو الکم»

عبارت «و هو الکم» را خوب است بعد از «جنس العدد» قرار بدهید تا بهتر معنا شود. ضمیر «حده» به «مساوات» بر می گردد ولی چون «مساوات»، عرض است به اعتبار عرض، این ضمیر را مذکر آورده است.

ص: ۵۰۷

مصنف برای جایی که عرض، اخص من وجه و اعم من وجه از موضوع باشد مثال به مساوات زد. که این مثال را تبیین می کند.

ترجمه: مثل مساوات که از اعراض ذاتی برای عدد هست به خاطر اینکه جنس عدد که کمّ است در حد مساوات «یعنی در حدّ عرض ذاتی» اخذ شده «و چیزی که خود موضوع یا جنس موضوع در تعریفش اخذ شود عرض ذاتی می شود پس مساوات هم که جنس موضوعش در تعریفش اخذ می شود عرض ذاتی می شود».

«و لکنه اخص من العدد من وجه لانه یوجد فی بعض العدد و اعم منه من وجه لانه یوجد فیما لیس بعدد کالمقادیر»

لکن این عرض ذاتی، اخص از موضوعش «که عدد می باشد» هست به یک وجه زیرا در بعض عدد یافت می شود «پس شامل همه اعداد نمی شود لذا مساوی با اعداد نیست» ولی اعم از عدد است از وجه دیگر زیرا «مساوات» در چیزی که عدد نیست مثل مقادیر متصله یافت می شود «پس معلوم می شود که مساوات اعم از عدد است».

«و ما کان من الاعراض الذاتیه علی هذه الجهه و کان متقابلا فانه یقسم موضوعه»

مصنف می فرماید اینچنین اعراض ذاتی که اخص هستند اگر با مقابل خودشان بیایند مساوی با موضوع می شوند و به تعبیر مصنف این اعراض ذاتی که اخص اند موضوع را تقسیم می کنند مثلا «العدد اما مساو و اما انقص و اما ازید». وقتی با لفظ «امّا» آورده می شود تمام اعداد با این محمول تقسیم می شوند یعنی بیان می شود که اعداد از این سه قسم خارج نیستند بعضی ها مساوی اند و بعضی ها انقص اند و بعضی ها ازیدند. اینگونه جاها که عرض «و به تعبیر دیگر محمول» اخص از موضوع و معروض است اگر این عرض با مقابل این عرض ذکر شود آن معروض را تقسیم می کند به تقسیمی که مستوفات است یعنی همه اقسام معروض در این تقسیم هستند «یعنی همه اقسام عدد در این تقسیم هستند».

ترجمه: هر عرض ذاتی که بر این جهت باشد «یعنی با حیثیت اخص من وجه و اعم من وجه بودن باشد» و مقابل هم داشته باشد موضوع خودش را تقسیم می کند «البته با آن مقابل که همراهش می آید موضوع خودش را تقسیم می کند اشکالی هم ندارد که مقابل، آورده نشود باز هم این عرض، ولو مقابلش نیاید تقسیم می کند ولی تقسیم، مستوفات نیست. مثل اینکه گفته شود عدد، مساوی است به معنای این است که یک قسم از عدد آورده شده است.

«کالعدد ها هنا»

این عبارت مثال برای موضوع است نه عرض ذاتی. زیرا مثال برای عرض ذاتی، همان «مساو» بود.

ترجمه: مثل عدد در این مثالی که گفتیم «که موضوع برای مساوٍ است و به توسط مساوٍ تقسیم می شود».

«و انواع أُخر کالخط و العِظم و الزمان و ما اشبه ذلک»

«و انواع اخر» عطف بر «عدد» است و کاف بر آن داخل می شود.

لفظ «عدد»، مثالی بود که در همین جا آورده شده بود لذا بعد از لفظ «عدد»، لفظ «هاهنا» را آورد اما در«انواع اخر» چون در اینجا نیاورده بود از لفظ «هاهنا» استفاده نمی کند.

«کالخط»: انواع دیگری از موضوعات است که به توسط عرضشان تقسیم می شوند مثل خط که یا مساوی با غیر است یا مساوی نیست و یا اینکه خط یا مستقیم است یا منحنی است. اینگونه عرض هایی که خاص اند می توانند معروض خودشان را تقسیم کنند حال چه خاص مطلق باشند چه خاص من وجه باشند مثلا اگر موضوعشان خط باشد عرضی هم که انتخاب کردید اخص بود می تواند خط را تقسیم کند حال چه آن عرض، مستقیم و منحنی باشد چه مساوی و غیر مساوی باشد.

ص: ۵۰۹

«و العظم»: عظم به معنـای بزرگی و انـدازه است. عظم را می توان موضوع قرار داد و گفت «عِظَمِ این جسم مساوی با عظم آن جسم است» یا «عظم این جسم بیش از عظم آن جسم است» یا «عظم این جسم کمتر از عظم آن جسم است».

نکته: چون در اینجـا، خـط را مطرح کرد می توان خـط را از عظم بیرون آورد. البته عظم نوعـا در جسم بکـار می رود ولی می توان در سطح و خط هم بکار برد.

«و الزمـان»: می توان گفت «زمـانِ طولانی تر، زمـان مساوی یا زمان کوتاهتر» که زمان، موضوع قرار داده می شود و به توسط بعض عوارض تقسیم می شود.

نتیجه: پس اگر عرض، اخص از معروض باشـد «چه اخص من وجه باشـد چه اخص مطلق باشد» معروض را «که موضوع است» تقسیم می کند.

صفحه ۱۳۹ سطر ۱۹ قوله «و من موضوعات»

تا الان بحث در خود عرض ذاتی بود اما از اینجا درباره موضوع عرض ذاتی می خواهـد بحث کند. خلاصه بحث این است که موضوع، یـا مـاهیت است یـا مفهوم است مثلاـ فرض کنیـد گفته می شود «انسان دارای عرض ضـحک است». ضـحک، عرض ذاتی است و موضوعش نوع است که نوع هم مـاهیت است و لو در اینجا ماهیت، جوهر است ولی می توانـد ماهیت، عرض هم باشـد. مثلاـ کیفیتی آورده شود و عرض ذاتیش بر آن حمـل شود. گـاهی از اوقات عارضِ ذاتی بر وجود و وحـدت آورده می شود. که اینها مفهوم اند و ماهیت نیستند مثلا گفته می شود «موجودی که مقدم است یاموجودی که موخر است» یعنی «وجود» را موضوع قرار می دهیـد و تقـدم و تـاخر یـا قوه و فعـل را محمول قرار می دهیـد. قوه و فعـل یـا تقـدم و تاخر از اعراض ذاتی وجودند در حالی که وجود، ماهیت نیست بلکه مفهوم است.

مصنف درباره ماهیات اینگونه بحث می کند و می گوید بعضی از اعراض ذاتیه، موضوعشان نوع است یا جنس است «چه جنس متوسط چه جنس عالی» و بعضی موضوعات، جنس یا نوع یا امثال آن نیستند بلکه بمنزله جنس اند یعنی شمول جنس را دارند اگر چه جنس نیستند مثل وجود و وحدت که شمول زیادی مثل شمول جنس دارند ولی خودشان جنس نیستند زیرا که از سنخ ماهیات نیستند بلکه از سنخ مفاهیم اند. مصنف به جای اینکه بگوید «موضوع، یا ماهیت است یا مفهوم است» تعبیر به این کرده «بعضی از موضوعات، جنس و نوع و امثال ذلک هستند ولی بعضی از موضوعات شمول جنس را دارند ولی خودشان جنس نیستند».

توضیح عبارت

«و من موضوعات الاعراض الذاتیه ما هی بالحقیقه انواع او اجناس متوسطه او عالیه»

«من» تبعیضیه است. دو خط بعد می گوید «و منها مایشبه» که عطف بر «من موضوعات» است.

از جمله موضوعاتی که برای اعراض ذاتیه داریم موضوعاتی است که بالحقیقه، انواع یا اجناس متوسط یا اجناس عالیه هستند «اگر این سه را جمع کنید تعبیر به ماهیت می توان کرد و گفت بعضی از موضوعات، ماهیاتند».

«مثل الانسان لاعراضه الذاتیه و مثل الحیوان و الجسم و الکم»

چون بحث مصنف درباره موضوعات است مثال به موضوعات می زند نه به اعراض ذاتیه لذا می گوید مثل انسان که موضوع برای اعراض ذاتی است. و مثل حیوان و جسم و کم که حیوان، جنس سافل است و جسم، جنس متوسط است و کمّ هم جنس عالی است.

ص: ۵۱۱

«فان لكل واحد منها اعراضا ذاتيه على ما قلنا»

هر کدام از اینها اعراض ذاتیه دارند.

نکته: فصل هم می توانـد موضوع باشـد در صورتی که عرض ذاتی، عرض آن باشـد چون فصل بنابر قول اینها از سـنخ ماهیت است امـا بنـابر قـول مرحـوم صـدرا از سـنخ وجود است بنـابراین اگر از سـنخ مـاهیت باشـد ملحق به اینهـا می شود و می تواند موضوع باشد.

«و منها ما يشبه اجناسا و انواعا و ليست»

ضمیر «منها» به «موضوعات الاعراض الذاتیه» بر می گردد.

بعضی از موضوعات، اجناس و انواع نیستند ولی شبیه به اجناس و انواع اند.

ترجمه: بعضـی از موضوعات شبیه به اجناس و انواع اند در حالی که اجناس و انواع نیسـتند «وجه شباهت آنها با اجناس و انواع در وسعت و شمول است».

«و هى المعانى التى تقال على كثير و لكن لا بالسويه»

ضمیر «هی» به قسم دوم بر می گردد که «ما یشبه اجناسا و انواعا» است.

ترجمه: موضوعـاتی که شبیه اجنـاس و انواع انـد معانی هسـتند که حمل بر کثیر می شونـد «یعنی کلّی و شامل هسـتند» لکن نه بالسویه.

«لکـن لاـ بـالسویه»: ایـن امـوری که بمنزله جنس انـد و در واقـع شـمول دارنـد بـالسویه بر مصادیقشـان صـدق نمی کننـد بلکه بالاختلاف صـدق می کنند مثل وجود و وحدت. وجودِ جوهر قویتر از وجود عرض است پس صدق وجود بر جوهر به اولویت است و صـدق وجود بر علت به اقـدمیت است و صـدق وجود بر وجود ثـابت «در مقابـل وجود متحرک» به اشـدیت و اقوائیت است. پس در صدق، تشکیک است و بالسویه نیست.

ص: ۵۱۲

توجه کنید مشاء تشکیک در مفهوم را قائل بودند. تشکیک در مفهوم این بود که صدق مفهوم بر مصادیق، مختلف باشد. اما مرحوم صدرا و شیخ اشراق، تشکیک را در خود مصادیق هم آوردند. صدق وجود بر مصادیق مثل علت و معلول، مشکک است. صدق وجود بر علت، اقدمیت دارد اما بر معلول، اقدمیت ندارد پس صدق وجود بر این مصادیق به تشکیک است اما مرحوم صدرا فرموده خود وجود علت و خود وجود معلول، تشکیکی است نه اینکه صدق مفهوم وجود بر این دو، تشکیکی است. پس اینکه در اینجا گفته می شود صدق مفاهیم باسویه نیست بلکه بالتشکیک است را مشاء قبول دارد و با مبانی مشاء مخالف نیست.

نکته: مصنف با عبارت «و هی المعانی التی تقال علی کثیر» وجه شباهتِ موضوعاتِ اعراض ذاتیه با «ما یشبه اجناسا و انواعاً» را بیان می کند و با عبارت «لکن لا بالسویه» وجه اختلاف را بیان می کند. یعنی به لحاظ کثرت و صدق بر کثیرت شباهت دارند نه به لحاظ دیگر که نحوه ی صدق باشد زیرا در نحوه ی صدق با یکدیگر تفاوت دارند. جنس « و به طور کلی ماهیات»، بالتشکیک صدق نمی کند اما این مفهومِ «ما یشبه اجناسا»، بالتشکیک صدق می کند.

نکته: جنس، بالتشکیک صدق نمی کند حتی اگر ماهیت، ماهیت عرضی باشد مثل بیاض، که اگر چه شدت و ضعف دارد ولی صدق بیاض بر آنها بالتشکیک نیست «بله ابیض که ماهیت نیست صدق آن بالتشکیک است زیرا ابیض امر انتزاعی است چون بیاض و دیوار دیده شده و ابیض از آنها انتزاع شده است یعنی بحث ما در ماهیات است نه در مفاهیمی که از ماهیات انتزاع می شوند. مصنف تشکیک را قائل نمی شود اما مرحوم صدرا و شیخ اشراق قائل می شوند و می گویند اگر یک بیاض وجود دارد که مقداری کِدِر است و یک بیاض وجود دارد که مقداری شفاف است تشکیک وجود دارد و آن بیاضِ شفاف، شدیدتر است.

ص: ۵۱۳

«و هی لوازم غیر داخله فی ماهیه الاشیاء الداخله فی المقولات»

ضمیر «هی» به «معانی» بر می گردد.

این معـانی، لوازم انـد اما لوازمی که داخل در ماهیات اشـیاء نیسـتند اشـیایی که داخل در مقولاتنـد و از مقولات به حساب می آیند یعنی ذاتیات نیستند بلکه مفاهیمِ غیر ذاتی هستند زیرا ذاتیات، تشکیک بردار نیستند.

«مثل الوجود و الوحده و هما شبیهان من جههٍ للاجناس العالیه»

مثل وجود و وحدت که این دو از یک جهت «یعنی به لحاظ عمومی که دارند» شبیه اجناس عالیه هستند.

«و یعرض لها عوارض ذاتیه یبحث عنها فی ما بعد الطبیعه مثل القوه و الفعل و العله و المعلول و الواجب و الممکن»

همـانطور کـه بر ماهیـات، عـوارض ذاتیه وارد می شـود بر این مفـاهیم هم عـوارض ذاتیه وارد می شـود که از این عـوارض در مابعدالطبیعه بحث می شود چون موضوع مابعدالطبیعه «یعنی فلسفه» وجود می باشد و می توانید از عوارض ذاتی موضوع بحث کنیـد پس وجـود دارای عـوارض ذاتی است که در فلسـفه از آن عوارض ذاتی بحث می شود. مثـل قوه و فعـل که از عوارض ذاتی وجودند «اگر چه از عوارض ذاتی وحدت هم می توانند باشند چون وحدت را می توان مساوق وجود گرفت».

«الموجود امـا بـالقوه و امـا بالفعـل»، «الموجود امـا العله و اما المعلول»، «الموجود اما واجب و اما ممکن» همه اینها اعراض ذاتی هستند که بر موجود یا بر وجود حمل می شوند و می توانند وجود را تقسیم کنند با اینکه وجود، جنس و ماهیت نیست.

ص: ۵۱۴

«و قد تکون ایضا لامور اخص من الواحد و الموجود»

ضمیر «تکون» به «عوارض ذاتیه» بر می گردد.

«ایضا»: یعنی همانطور که این عوارض ذاتیه می توانند عوارض ذاتیه برای وجود و وحدت باشند همچنین می توانند عوارض ذاتیه برای امور اخص از وحدت و وجود باشند یعنی اخص از واحد و موجود باشند.

«و کالانواع لها»

«کالانواع» عطف بر «اخص» است یعنی «لامور کالانواع لها».

همانطور که بیان کرد، این امور مثل جنس هستند لذا آن امور اخصی که تحت اینها مندرج است را نمی گوید نوع است بلکه می گوید کالانواع است.

مثال: «الموجود اما واجب و اما ممکن». خود «موجود» مطرح شده و عوارض ذاتیش آورده شده است. سپس تقسیم بعدی گفته می شود «الممکن اما جوهر و اما عرض». عبارتِ «اما جوهر و اما عرض» بر «موجود» حمل نشد بلکه بر اخص از موجود که موجودِ ممکن است حمل شد یعنی بر چیزی حمل شد که برای موجود، مثل نوع است. سپس تقسیم را ادامه می دهیم و می گوییم «و الجوهر اما ماده و اما صوره و اما جسم و اما نفس و اما عقل»، «و العرض اما کم و اما کیف و اما...» این تقسیماتی که ملاحظه می شود عوارض برای مقسم هستند و مقسم، خود وجود نیست بلکه اخص از وجود است. این تقسیم اینقدر ادامه پیدا می کند که عرضِ «موجود» به حساب نمی آید بلکه عرضِ «جسم» به حساب می آید که در مابعدالطبیعه بحث نمی شود بلکه در علم طبیعی و ریاضی بحث می شود. در این صورت عرض ذاتی وجود نیست. اگر عرض ذاتی وجود باشد باید در فلسفه مطرح می شود. مثلا بدن انسان از عوارض وجود نیست یا چیزهایی که برای بدن انسان می آید عوارض برای موجودی است که بدن انسان می باشد. این باید در طب مطرح شود که از شاخه های علم طبیعی است و در فلسفه نباید بحث شود.

ص: ۵۱۵

خلاصه: روشن شد که برای وجود و وحدت که از ماهیات نیستند عوارض ذاتی وجود دارد. برای امور اخص از آنها که مثل انواع هستند نیز عوارض ذاتیه هست.

نکته: لفظ «لها» گویا در بعضی نسخه ها «لهما» است که به وحدت و وجود بر می گردد. اما در بعضی نسخه ها «لها» است که به «معانی که شبیه ماهیاتند ولی ماهیات نیستند» بر می گردد.

قسمت، متصف به اولیت می شود همانطور که حمل و برهان متصف به اولیت می شوند/ بیان معنای اولی/ فصل ۳/ مقاله ۲/ برهان شفا ۹۳/۱۰/۲۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: قسمت، متصف به اولیت می شود همانطور که حمل و برهان متصف به اولیت می شوند/ بیان معنای اولی/ فصل ۳/ مقاله ۲/ برهان شفا.

«هذا و نعود فنقول: قد كنا بينا ان المساواه و اللامساواه عرضان ذاتيان للعدد»(۱)

مصنف بعد از اینکه در این فصل وارد بحث ذاتی شد موقتاً بحث ذاتی را کنار گذاشت و به موضوع اعراض ذاتیه پرداخت حال می خواهد دوباره بر گردد و درباره خود اعراض ذاتیه بحث کند لذا تعبیر به «نعود» می کند یعنی بر می گردیم به بحثی که داشتیم که بحث در خود اعراض ذاتیه بود.

مصنف در گذشته وقتی بحث «اوّلی» را مطرح می کرد دو شی را که می توانستند اوّلی باشند توضیح داد که یکی حمل و دیگری برهان بود. الان می خواهد سومین چیزی که موصوف به اولیت می شود را بیان کند که قسمت است. یعنی اعراض ذاتی را مطرح می کنند که این اعراض، معروضشان را قسمت می کند و قسمت می تواند اوّلی باشد.

ص: ۵۱۶

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا،ج۹،ص ۱۴۰،س۵،ط ذوی القربی.

پس معوم شد که بحث در اعراض ذاتیه است اما در اعراض ذاتیه ای است که با مقابلش با هم بر معروض وارد می شوند مانند «الخط اما مستقيم و اما منحنی» مستقیم و منحنی هر دو عرض ذاتی خط هستند ولی وقتی این دو را کنار یکدیگر جمع می کنید خط را تقسیم می کنند.

اعراض ذاتیه ای که از آنها قسمت معروض بدست می آید گاهی قسمت آنها، اوّلی «یعنی بلاواسطه» است. گاهی هم قسمت، مع الواسطه است مثلاـ وقتی گفته شود «الحيوان اما ضاحك و اما غير ضاحك» یک نوع قسمت است ولی این قسمت، اوّلی نیست. ضاحک بودن حیوان به توسط امر اخص یعنی انسان می باشد پس چون واسطه اخص دارد اوّلی نیست ولی وقتی گفته می شود «الحيوان اما ناطق و اما غير ناطق» یا «الخط اما مستقيم و اما غير مستقيم» قسمت اوّلی است. یعنی جا یک محمول،

موضوع را تقسیم می کند «چون محمول، مردد است و ما امّا آمده است موضوع را که معروضش است تقسیم می کند اگر این تقسیم با واسطه شیئی باشد تقسیمِ غیر اولی می شود و اگر بی واسطه باشد تقسیمِ اولی می شود.

این تقسیم اولی گاهی مستوفات است و گاهی مستوفات نیست گاهی مانند «الخط اما منحنٍ او مستقیم» مستوفات است یعنی قسم سومی باقی نمی ماند و همه اقسام در این محمول قرار می گیرد. گاهی گفته می شود «العدد اما مساو و اما غیر مساو» که تقسیمِ مستوفات است گاهی گفته می شود «العدد اما مساو و اما ناقص» و لفظ «اما زائد» آورده نمی شود این تقسیم، غیر مستوفات است.

توضیح عبارت

«هذا»

یعنی «خذ ذا». لفظ «هذا» باید دنباله ی عبارت قبلی نوشته می شد نه اینکه ابتدای خط نوشته شود.

«و نعود فنقول»

باز می گردیم به بحث در اعراض ذاتیه یعنی بحث از موضوعات را که موقتا شروع کرده بودیم کنار می گذاریم.

«قد کنا بینا ان المساواه و اللامساواه عرضان ذاتیان للعدد»

بیان کردیم که مساوات و لا مساوات دو عرض ذاتی برای عددند. عرض ذاتی بودن این دو برای عدد را بیان کردیم تقسیم کردن به نحو تقسیم اولی باقی مانده که می خواهیم توضیح دهیم.

«و کنا بینا انهما غیر خاصتین بالعدد»

مشخص کردیم که اختصاص به عدد ندارند. مساوات و غیر مساوات می توانند در مقدار هم بیایند.

«ثم کل عدد فاما ان یکون مساویا او غیر مساو فینقسم العدد الیهما قسمه مستوفاه»

با توجه به این دو مطلب که مساوات و لا مساوات عرض ذاتی اند و اختصاص به عدد ندارند و گفتیم اعم من وجه از عدد هستند. با توجه به این می خواهیم عدد را به توسط این دو عرض تقسیم کنیم و ببینیم این تقسیم، اوّلی است.

این مثالی که مصنف زده مثال مستوفات است یعنی تمام معروض و مقسم را فرا گرفته است.

«فینقسم العدد...» عدد به مساوی و غیر مساوی قسمت می شود به نحو مستوفات.

نکته: مصنف دو مثال می زند که در هر دو مثال، قسمت، قسمتِ مستوفات است ولی در یک مثال قسمت، اوّلی است و در مثال دیگر قسمت، اوّلی نیست مصنف می خواهد قسمت اوّلی را با بیان فرق بین این دو مثال تبیین کند.

ص: ۵۱۸

«و ایضا فان العدد ینقسم الی الزوج و الفرد قسمه مستوفاه»

عدد همانطور که به مساوی و غیر مساوی تقسیم می شود و تقسیمش، مستوفات است همچنین عدد به زوج و فرد تقسیم می شود و تقسیمش مستوفات است.

توجه کنید مصنف در ابتدای ورود در بحث گفت بیان کردیم که مساوات و لا مساوات عرض ذاتی اند، مصنف این مطلب را به خاطر این گفت که می خواهد عرض ذاتی را با قسمت اوّلی مربوط کند نمی خواهد قسمت اوّلی را به طور مطلق توضیح بدهد بلکه می خواهد قسمت اوّلی که به توسط عرض ذاتی انجام می شود را بیان کند پس ابتدا مساوات و لا مساوات را عرض ذاتی کرد سپس قسمت عدد به مساوات لا مساوات، قسمت مستوفات است ولی قسمت اوّلی نیست. قسمت عدد به زوج و فرد، قسمت مستوفات و اوّلی هست.

مصنف می خواهد قسمت مساوات و لا مساوات را اوّلی نکند لذا ابتدا کلامی می آورد تا نشان بدهد که این قسمت، قسمت اولی نیست و آن عبارت این است «و کنا بینا انهما غیر خاصتین بالعدد» وقتی مساوات و لا مساوات خاص به عدد نشد نمی توانند عدد را مستقیما تقسیم کنند ابتدا آن عام را تقسیم می کنند سپس به توسط عام، خاص را تقسیم می کنند یعنی ابتدا عبارت «مساوات و لاـ مساوات»، کمّ را تقسیم می کند سپس عدد به واسطه امر عام که کمّ است تقسیم به مساوات و لا مساوات می شود. به عبارت دیگر اولا مساوات و لا مساوات، کمّ را تقسیم کردند سپس به توسط کمّ، عدد را که مصداق کمّ یا نوعی از کمّ است تقسیم کردند بر خلاف زوج و فرد که اختصاص به عدد دارند و در مقدار جاری نمی شوند یعنی لازم نیست گفته شود کمّ، زوج یا فرد است بلکه به طور مستقیم باید گفت عدد یا زوج است یا فرد است پس تقسیم عدد به زوج و فرد، اوّلی است ولی تقسیم عدد به مساوات و لا مساوات اولی نیست.

ص: ۵۱۹

«و لكن قسمه العدد الى المساوى و غير المساوى ليست قسمه اوليه»

لكن این فرق بین این دو مثال است که قسمت عدد به مساوی و غیر مساوی، قسمت اولیه نیست.

ترجمه: لکن قسمت عدد به مساوی و غیر مساوی قسمت اولیه نیست.

«لان ما ليس بعدد و لا تحت العدد ينقسم كذلك مثل الخط و السطح و الجسم و الزمان»

مقدار متصل که نه عدد است و نه نوعی از عدد است منقسم به مساوی و غیر مساوی می شود مثل خط و سطح و جسم «که کمِّ متصل قارند» و زمان «که کم متصل غیر قار است».

«و ايضا جنس العدد ينقسم كذلك»

نه تنها این ها که قسیم عددند «که خط و سطح و جسم و زمان است و کم متصل اند و قهراً قسیم عدد یعنی کم منفصل قرار می گیرند» قسمت به مساوی و غیر مساوی می شوند بلکه مقسم هم که جنس عدد یعنی کمّ است متصف به مساوی و غیر مساوی می شود. پس مساوی و غیر مساوی هم برای عدد است هم برای مقسمِ عدد هست و هم برای قسیمِ عدد است «یعنی برای اقسام دیگر کمّ است» .

«و ايضا جنس العدد ينقسم كذلك»

ترجمه: علاوه بر اینکه قسم های عدد به این تقسیم، تقسیم می شوند جنس عدد هم که «کمّ» است منقسم می شود به مساوی و غیر مساوی.

«فان كل كم اما مساو و اما غير مساو»

«کل کم»: یعنی ۵ کمّ وجود دارد که یکی متصلِ غیر قار است و سه تا متصل قار است و یک منفصل که ۵ تا می شود پس ۵ نوعِ برای کمّ وجود دارد حال اگر کسی متصل قار را که ۳ تا است همه را با هم، یکی حساب کند سه نوع برای کمّ وجود دارد که عبارتند از متصل قار و متصل غیر قار و منفصل»

ترجمه: هر ۵ کمّ یا مساوی است یا غیر مساوی است «پس این تقسیم چون برای همه انواع کمّ می آید برای خود کمّ هم می آید».

نکته: در اینجا دلیل، عین مدعا نیست چون مدعا این بود بود جنس عدد که کمّ است منقسم به مساوی و غیر مساوی باشد. دلیل این است «زیرا که کمّ یا مساوی است یا غیر مساوی است»

جواب این است که در دلیل، لفظ «کل کم» را آورده نه «کم» یعنی کل اقسام کمّ، این تقسیم را دارند پس خود کمّ هم که شامل همه این اقسام است این تقسیم را دارد.

«فاذن القسمه الاولیه بهما لجنس العدد»

«بهما» متعلق به «القسمه» است.

قسمت شدن به مساوات و غیر مساوات، آن هم قسمت اولی، برای جنس عدد که کمّ است ثابت می باشد نه برای خود عدد. «زیرا قسمتِ عدد به مساوات و لا مساوات، اوّلی نیست».

«و اما القسه الی الزوج و الفرد فهی للعدد قسمه اولیه بالقیاس الی ما لیس بعدد»

ص: ۵۲۱

قسمت به زوج و فرد برای عدد، قسمتِ اولی است «اما مساوات و لا مساوات برای عدد اوّلی نبود ولی برای کمّ، اولی بود» نسبت به آنچه که عدد نیست «یعنی غیر عدد این تقسیم را ندارد فقط عدد است که این تقسیم را دارد».

«و لذلک فان جنس العدد لا ینقسم بهما قسمه مستوفاه فلا نقول کل کم اما زوج و اما فرد»

«لذلک»: چون این تقسیم یا این زوج و فرد اختصاص به عدد دارد و در جای دیگر پیدا نمی شوند لذا جنس عدد را نمی توان به این تقسیم، تقسیم کرد.

اما در مساوات و لاـ مساوات اختصاص به عدد نداشت و در اقسام دیگر هم می آیند لذا جنس را تقسیم به مساوات و لا مساوات کردید اما در زوج و فرد، اختصاص به عدد حاصل است و در اقسام دیگر کمّ نمی آید به همین جهت نمی توان جنس را که کمّ است تقسیم به زوج و فرد کرد.

ترجمه: چون که زوج و فرد اختصاص به عدد دارند و در اقسام دیگر کمّ حاصل نیستند به این جهت است که جنس عدد «که کمّ است» تقسیم به زوج و فرد نمی شود. پس نمی گوییم هر کمّی یا زوج است یا فرد است.

نکته: مصنف بیان می کند که جنس عدد، قسمت مستوفات به زوج و فرد نمی شود اما قسمت غیر مستوفات چگونه است؟ آیا تقسیم می شود یا نه؟ یعنی اگر گفته شود «کمّ بأحد اقسامه اما زوج و اما فرد» صحیح است ولی تقسیم مستوفات نیست.

صفحه ۱۴۰ سطر ۱۳ قوله «و نقول»

تا اینجا بیان کردیم عرض ذاتی می توانـد اولی و می توانـد غیر اولی باشد. اگر عرض ذاتی، مختص بود اولی هم هست و اگر مختص نبود فقـط عرض ذاتی است و اولی نیست. همـانطور که عرض ذاتی می توانـد اولی و غیر اولی باشـد قسـمتِ به عرض ذاتی هم می تواند اولی و غیر اولی باشد. اگر آن تقسـیم، مختص بود قسـمتِ اولی می شود و اگر هم مختص نبود قسـمتِ غیر اولی می شود ولی در هر حال تقسیم به وسیله عرض ذاتی است اما تقسیمِ اولی نیست.

پس توجه کنید که در عرض ذاتی بودن، اختصاص لازم نیست ولی در اولی بودن اختصاص لازم شد به همین جهت است که عرض ذاتی، دو قسم پیدا می کند:

۱ _ مختص که اولی است.

۲ _ غیر مختص که اولی نیست. به همین جهت، قسـمتی که برای عرض ذاتی می آیـد دو حالت پیـدا می کند گاهی اولی می شود و گاهی غیر اولی می شود.

بحث دیگر مخصوص به قسـمتی است که به توسط اعراض ذاتیه حاصل شود و این قسـمت، قسـمت اولی باشد. این بر دو قسم است چون قسـمت گـاهی بـا تقابل است و گاهی بـدون تقابل است یعنی این دو مورد که قسـمت کننـده انـد با تقابل ذکر می شونـد و گاهی بـدون تقابل ذکر می شوند. مثلا گفته می شود «الخط اما مستقیم و اما منحن» که لفظ «اما»، دلیل تعاند است و نشان می دهـد آن که منحنی است مستقیم نیست. و آن که مستقیم است منحنی نیست. وماننـد «العـدد اما زوج و اما فرد» که زوج و فرد با هم جمع نمی شونـد. اما گاهی به این صورت نیست یعنی با «امّا» آورده نمی شود که تعانـد را برسانـد. مثلا گفته می شود «من الحیوان سابـح و منه ماش و منه زاحف و منه طائر» یعنی حیوانات ۴ گونه حرکت می کنند بعضی از آنها شنا می کننـد و بعضـی راه می روند و بعضـی می خزند و بعضـی پرواز می کنند. در این مثال ممکن است که دو تا از اینها با هم جمع شود مثل حیوان دو زیست که هم شنا می کند و هم راه می رود. بعضی حیوانات هستند که دوزیست می باشند و پرواز هم می کننـد. سوسـک هـای مخصوصـی است که هم داخـل آب می رود هم بر روی زمین راه می رود هم پرواز می کنـد ولی زیـاد پرواز نمی کنـد بلکه خودش را از یک جا به جای دیگر پرتاب می کنـد. در گذشـته که بنـده تشـخیص نمی دادم این حیوان، دوزیست است می دیـدم داخل آب است از آب در می آوردم تا نمیرد بعـدا می دیـدم دوباره داخل آب رفته بعداً فهمیدم که دوزیست است و در هر دو جا زندگی می کند.

در این مثال که توجه کنید تعاندی نیست و با یکدیگر جمع می شوند پس «قسمت اوّلی» به دو صورت است که بیان شد.

نکته: اینکه گفته شد تقابل باشد به هر قسم باشد کافی است یعنی ممکن است هر دو وجودی نباشند بلکه یکی وجودی و یکی عدمی باشد مثل «مساوات و لا مساوات»، اما لفظ «منحنی و مستقیم» که تقابل دارند هر دو وجودی اند. پس اشکالی ندارد که هر دو وجودی یا هر دو عدمی باشند و در عدمی فرق ندارد که تناقض باشد یا عدم و ملکه باشد. بله اگر تناقض باشد عرض ذاتی نخواهد بود. لذا اگر در یک جا محذوری پیش آمد و عرض را از ذاتی بودن در آورد به خاطر آن محذور، تقابل تناقض نمی آید و الا از نظر تقسیم، مشکلی نیست زیرا تقسیم گاهی با تقابل است و گاهی بدون تقابل است.

توضیح عبارت

«و نقول ان القسمه الاولیه بالاعراض الذاتیه قد تکون بتقابل کقولنا کل خط اما مستقیم و اما منحن و کل عدد اما زوج و اما فرد»

قسمتی که قسمت اولی باشد و به توسط اعراض ذاتیه انجام شود گاهی با تقابل اقسام است «یعنی اقسام با هم تعاند دارند و جمع نمی شوند» گاهی هم با تقابل نیست.

مثال اول «کل خط...» در کم متصل است و مثال دوم «کل عدد...» در کم منفصل است.

«و قد تکون بغیر تقابل کقولنا ان من الحیوان ما هو سابح و منه ماش و منه زاحف و منه طائر»

ص: ۵۲۴

گـاهی به غیر تقابل است مثل این مثال که «من» در «من الحیوان» و در سایر موارد تبعیضـیه است و با لفظ «اما» نیامـده که تعاند را برساند.

«سابح» به معنای شنا کننده است. «زاحف» به معنای «زاحف علی بطنه» است یعنی خزنده. طائر به معنای پرنده است.

صفحه ۱۴۰ سطر ۱۶ قوله «و نقول»

قسـمتی که مسـتوفات است بعض شامـل تمام مقسم می شود اولاً و اوّلی است یعنی با واسـطه نیست و مسـتقیما این قسـمت می توانـد بر مقسم وارد شود ثانیـا، چنین قسـمتی گـاهی به توسط فصول انجام می شود و گاهی به توسط عوارض انجام می شود. «مصـنف احتمالاـت مختلف را مطرح می کنـد» مثلا فرض کنیـد وقتی گفته می شود «الحیوان اما ناطق و اما غیر ناطق» در اینجا قسمت به توسط فصول انجام شده است و وقتی گفته می شود «الکم اما مساو و اما غیر مساو» در اینجا قسمت به توسط عوارض انجا شـده چون «مسـاوی» ذاتی کمّ نیست بلکه از عوارض است امـا نـاطق و غیر ناطق ذاتی هسـتند. البته دقت شود که تعبیر به «غیر نـاطق» نمی شود بلکه گفته می شود «الحیوان امـا نـاطق و امـا صاهـل و اما مفترس و اما کـذا» که تقسـیم به واسـطه فصول باشد. همه اینها را اگر جمع کنید می شود الحیوان اما ناطق و اما غیر ناطق».

وقتی که جنس به وسیله فصول تقسیم می شود نوع با این فصول تقویم می شود همین فصول در عین اینکه جنس را تقسیم می کننـد نوع را تقویم می کننـد یعنی مقسّم جنس و مقوّم نوع هسـتند. یـک تقسـیم است ولی دو کار از آن بر می آیـد یعنی این فصول هم به جنس نسـبت پیـدا می کننـد هم به نوع نسـبت پیـدا می کنند. نسـبت فصل با جنس فرق می کند با نسـبتی که این فصل با نوع دارد.

توضیح عبارت

«و نقول ان القسمه المستوفاه الاولیه اما ان تکون بفصول»

قسمتی که مستوفات باشد اولاً و اولی باشد ثانیا، یا به وسیله فصول است یا به وسیله اعراض است.

«و لا تکون نسبتها الی الجنس و نسبتها الی النوع مختلفه فی الاولیه علی ما بینا»

ضمیر «نسبتها» به «قسمه» بر می گردد اگر به «فصول» هم برگردانده شود اشکال ندارد. نسبت این تقسیم به جنس و نسبت این تقسیم به نوع، در اولیت با هم اختلاف ندارند یعنی ناطق را می توان به نوع نسبت داد و این نسبت، اولی است و می توان به جنس هم نسبت داد و این نسبت، اولی است. ناطق به توسط انسان بر حیوان نسبت داده نمی شود هچنین ناطق به توسط حیوان به انسان نسبت داده نمی شود یعنی هیچکدام واسطه دیگری قرار داده نمی شود ولی از این جهت فرق می کنند که در یکی، نسبتِ اولی است که نسبت مقسّم است و در دیگری نسبت اولی است که نسبت مقوّم است.

«علی ما بینا»: در صفحه ۱۳۷ سطر ۱۴ بیان شد «و ما کان من الاعراض الذاتیه لیس یختص... و ذاتی للجنس بان نفسه یوخذ فی حده».

«و ان کان نسبه الاولیه فی کلٍ آخَر»

«آخر» خبر «کان» است.

ترجمه: و لو نسبت اولیت در هر یک از جنس و فصل، به نحو دیگری است «یعنی نسبت این که اوّلی است به جنس، نسبت تقسیمی است و نسبت همین که اوّلی است به نوع، نسبت تقویمی است».

ص: ۵۲۶

قسمتی که مستوفات و اولی است گاهی به توسط فصول انجام می شود و گاهی به توسط عوارض انجام می شود/ بیان معنای اولی/ فصل ۳/ مقاله ۲/ برهان شفا ۹۳/۱۰/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قسمتی که مستوفات و اولی است گاهی به توسط فصول انجام می شود و گاهی به توسط عوارض انجام می شود/ بیان معنای اولی/ فصل ۳/ مقاله ۲/ برهان شفا.

«و اما تکون بعوارضَ هی للجنس ایضا اولیه»(۱)

بحث در قسمت اوّلی بود. بعد از اینکه بیان شد که برهان می تواند اوّلی باشد محمول هم می تواند اولی باشد وارد این بحث شدیم که قسمت هم می تواند اوّلی باشد. سپس همین قسمت اوّلی را شروع به تقسیم کردن کردیم که قسمت اوّلی، قسمت مستوفات است و ممکن است عرض ذاتی را به قسمت مستوفات تقسیم کنیم. به اینجا رسیدیم که قسمتی که مستوفات «یعنی تمام اقسام مقسم را گفته و هیچ قسمی را ترک نکرده» هم اوّلی «یعنی بدون واسطه بر مقسم وارد شده است یعنی اولین تقسیم است که بر مقسم وارد شده است» است. بیان کردیم اینچنین تقسیمی که مستوفات و اولی است بر دو قسم است:

۱ ــ گاهی به وسیله فصول، این تقسیم انجام می شود یعنی فصولی برای مقسم آورده می شود سپس این مقسم به توسط این فصول، تقسیم می شود.

۲ ــ گاهی به توسط عوارض، این تقسیم مستوفاتِ اوّلی به وجود می آید یعنی عوارضی آورده می شود و بر مقسم وارد می شود و به توسط آن عوارض، این مقسم به اقسامی تقسیم می شود. بنابراین گاهی مقسِّم ها فصول اند و گاهی هم عوارض اند. فصول در جلسه قبل بیان شد اما عوارض در جلسه امروز بحث می شود.

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا،ج۹،ص ۱۴۰،س۱۷،ط ذوی القربی.

عوارض بر دو قسم اند یک قسم این است که خودشان هم اوّلی اند یعنی همانطور که قسمتی که به توسط اینها انجام می شود قسمت اولی است خود این عوارض برای آن موضوع و مقسم، اولی اند.

قسم دوم این است که فقط قسمتی که به توسط این عوارض انجام می شود اولی است اما خود عوارض برای آن مقسم، اولی نیستند.

مثلا گفته می شود «کل کمّ اما مساو و اما غیر مساو». کمّ را به مساوی و غیر مساوی تقسیم می کند. این تقسیم، تقسیم اولی است یعنی بر کمّ وارد می شوند نه اینکه این تقسیم بر چیزی وارد شود و به توسط آن چیز بر کمّ وارد شود. عوارض در این مثال هم عوارض اولی اند یعنی «مساوی و لا مساوی» برای کمّ جزء عارض های اوّلی هستند و به توسط چیزی بر کمّ عارض

نمی شوند بلکه مستقیم بر خود کمّ عارض می شوند.

اما گاهی عوارض اوّلی نیستند بلکه قمستِ به آنها فقط اوّلی است مثل «العدد اما زوج و اما فرد»، عدد را تقسیم به زوج و فرد می کنیم این تقسیم بر عدد وارد می شود بدون اینکه واسطه داشته باشد. اگر کمّ را تقسیم به زوج و فرد کنید و بگویید «الکم اما زوج و اما فرد» این تقسیم به توسط عدد بر کمّ وارد می شود و الا کم متصل زوج و فرد ندارد. در این مثال، زوج و فرد برای عدد، عرض اولی و محمول اولی نیستند بلکه با واسطه حمل می شوند.

ص: ۵۲۸

شایـد این مطلب کمتر گفته شـده که چگونه زوج و فرد عارض ذاتی عـدد هسـتند ولی عارض اولی عدد نیسـتند. چون زوج و فرد مربوط به خود عدد هستند لذا عارض ذاتی عدد هستند.اگر چه عدد اعم از زوج و فرد است ولی اعم بودن منافاتی با ذاتی بـودن نـدارد. این زوج و فرد، عرض اولی نیسـتند اگر چه تقسـیم، اولی است چون عـدد را اگر متصف به زوجیت می کنیـد به خاطر این است که نوع خاصـی از عدد را مطرح کردید مثلا عشـره یا ثمانیه را مطرح کردید پس عدد که می تواند زوج و می تواند فرد باشد به برکت این نوع از زوج است نه اینکه عدد، مطلقا زوج باشد. توجه کنید که هر عددی، نوع خاص است یعنی اگر عـدد واحـد را کنار بگذاریـد که اختلافی است اما از عدد ۲ که همه قبول دارنـد عـدد است یک نوع از عـدد است ۳ نوع دیگر اسـت و ۴ نوع دیگر است. اینطور نیست که بگوییـد عـدد ۲ با عدد ۳ یـک نوع انـد فرقشان فقط در کم و زیادی است. فلاسـفه معتقدنـد که هر عددی به تنهایی نوعی از عدد است در ما نحن فیه گفته می شود این نوع از عدد زوج است. زوجیت، صفت اوّلی برای عشـره مثلا است و به توسط عشـره به عدد نسـبت داده می شود و چون به توسط عشره به عدد نسبت داده می شود پس برای عدد، اولی نیست اگر چه برای عشره اولی است. یعنی به توسط امری که اخص از عدد است به عدد نسبت داده می شود. پس زوجیت و فردیت مربوط به انواع عددند و مربوط به جنس عدد نیستند پس تقسیم عدد به زوج و فرد اوّلی است اما خود زوج و فرد برای عدد، اوّلی نیسـتند چون تقسـیم بلاواسـطه است پس اولی است ولی خود این اقسام بلاواسـطه بر عدد حمل نمی شوند پس اولی نیستند.

سوال: در جایی که فصول، مقسّم اند مقسم نوع نیستند بلکه مقسم جنس اند و نسبت به جنس، فصل نیستند بلکه عرض اند پس در همان جا هم باید تقسیم را به عنوان بدانید نه اینکه تقسیم را به فصول بدانید. زیرا جنس به وسیله فصول تقسیم می شوند و این فصول، فصول جنس نیستند بلکه فصول نوع هستند و نسبت به جنس، عرض به حساب می آیند پس باز هم جنس به توسط عوارضش تقسیم می شود یعنی قسمی که در جلسه قبل خوانده شد به این قسمی که امروز خوانده شد بر می گردد.

جواب: وقتی فصل را بر جنس وارد می کنید آن فصل، جنس را تقسیم می کند «و آن را حصه حصه می کند» و نوع را تقویم می کند. در جلسه قبل بیان شد که نسبت این فصل به جنس، نسبت تقسیم است و نسبت این فصل به نوع نسبت تقویم است. تقسیم، اختصاص به فصل ندارد زیرا تقسیم به توسط عوارض هم واقع می شود. پس از روی تقسیم نمی توان فهمید که این مقسّم، فصل است یا عرض است اما می بینیم در بعضی جاها مقسم، مقوم است و بعض جاها مقوم نیست. به اعتبار مقوم بودن به آن فصل گفته می شود و به اعتبار مقوم نبودن به آن عرض گفته می شود. در وقتی که با فصل تقسیم می کنید این فصل نسبت به نوع، مقوم است به همین جهت اسم فصل روی آن گذاشته شده است و نسبت به جنس، مقسّم است و به همین جهت که مقسّـِمی است که در جای دیگر مقوم است می توان به آن، فصل گفت پس فصل است که نسبت به جنس و نوع دارد. نسبت به جنس، مقسّم است و نسبت به نوع، مقوّم می شود. این نسبت به جنس و نسبت به نوع، مختلف در اولیت نیست. در جایی که بتوان مقسّم را منوع هم قرار داد تقسیم به فصول است مثل «مساوی» نسبت به «کمّ» که فصل نیست. نسبت به انواع «کمّ» هم فصل نیست این قسمت به عوارض بود ولی وقتی گفته شود «الیحوان اما ناطق و اما غیر ناطق» در اینجا اگر چه ناطق و غیر ناطق نسبت به حیوان فصل نیست اما نسبت به نوع حیوان فصل است این را تقسیم به فصول می گویند. اما «مساوی» برای «کمّ» نه فصل برای خود «کمّ» است نه فصل برای نوع «کم» است یعنی نه مقوم خود «کمّ» است نه مقوم برای نوع «کم» است اما ناطق اگر چه مقوّم جنس نیست ولی مقوّم نوع هست به همین مناسبت به آن فصل گفته می شود و تقسیم به توسط فصول انجام شد یعنی تقسیم به توسط چیزهایی که فصل هستند واقع شد اما مراد این نیست که فصل برای مقسم باشند پس فرق است بین جایی که تقسیم به وسیله فصول باشد و جایی که تقسیم به وسیله عوارض باشد.

در مثال «کل کم اما زوج و اما فرد» زوجیت برای کمّ، عرض بود ولی عرض مع الواسطه است این زجیت برای عشره هم عرض است و ذات عشره زوجیت نیست در اینجا زوجیت و فردیت هم تقسیم به عوارض بود و این عوارض، هم برای خود عدد که جنس بود عوارض بودند هم برای انواع که عشره و ثمانیه بود عوارض بودند در آنجا جای فصل نبود لذا تقسیم را تقسیم به فصول نگرفتیم بلکه تقسیم به عوارض گرفتیم.

توضیح عبارت

«و اما ان تکون بعوارض هی للجنس ایضا اولیه»

ضمیر «تکون» به «قسمت» بر می گردد.

«ایضا»: یعنی همانطور که قسمت، اولی بود خود این عوارض هم برای جنس اولی اند.

ترجمه: یا آن قسمت به عوارض است آن عوارضی که برای جنس هم اولی هستند.

«مثل قولنا کل کم اما مساو و اما غیر مساو»

مساوی و غیر مساوی عرض برای کم هستند و فصل نیستند. عرض ذاتی هم هستند و قسمتی هم که بر کم وارد کردند قسمت مستوفات است چون همه اقسام کم را شامل می شود. خود مساوی و غیر مساوی هم عرض اولی است پس قسمت هم قسمت اولی است.

«و قولنا کل جسم اما متحرک و اما ساکن»

تحرک و سکون، عرض برای جسم هستند و تقسیمی که جسم را به متحرک و ساکن تقسیم کرده تقسیم مستوفات است و اولی هم هست و خود متحرک و ساکن برای جسم، اولی است.

ص: ۵۳۱

«و اما بعوارض لا تکون للجنس اولیهً و ان کانت القسمه بها اولیه»

و یا تقسیم به عوارضی است که اگر چه تقسیم، اولی است ولی خود این عوارض برای جنس اولی نیستند و لو قسمت به این عوارض، اولی است.

«و ذلک اذا کانت العوارض انما تعرض للجنس اذا صار نوعا بعینه»

«ذلک»: اولی نبودن عرض.

قسمت، بی واسطه وارد می شود اما عوارض با واسطه حمل می شوند. یعنی این عوارض وقتی عارض جنس می شوند که جنس را تبدیل به یک نوع معینی کنید آن وقت این عارض را می تواند بپذیرد. وقتی زوجیت بر عدد وارد می شود که عدد را تبدیل به عدد خاصی و نوع خاصی کنید در این صورت زوجیت بر عدد حمل می شود. در این صورت نتیجه گرفته می شود که زوجیت بر خود عدد با واسطه ی اخص حمل شد و چون با واسطه اخص حمل شد عرض اولی نیست.

ترجمه: و این اولی نبودن عرض، زمانی است که عوارض عارضِ جنس شوند البته با این شرط این عرض را بپذیرد که وقتی نوعِ معین شد عرض را بپذیرد «در غیر اینصورت عرض را نپذیرد».

«مثل قولنا کل عدد اما زوج و اما فرد فالزوج و الفرد لیس یعرض للعدد اولا»

خود زوج و فرد «تقسیم به زوج و فرد را کار نداریم» عارض عدد نمی شوند اولا «یعنی بلاواسطه»

«بل ما لم یصر العدد نوعا معلوما لم یکن زوجا و لا فردا»

عـدد مـادامی که نوعِ معلوم نشود نه زوج است و نه فرد است. به توسـط یـک نوع، زوج می شود و به توسط نوع دیگر فرد می شود و وقتی نوع «یعنی اخص» واسطه شود، عرض، عرض اولی نیست.

«لان الزوج و الفرد عوارض لازمه لانواعه»

ضمیر «لانواعه» به «عدد» برمی گردد.

زوج و فرد عرض لازم هستند اما نه برای خود عدد بلکه برای انواع عدد.

«و کذلک قسمه الحیوان الی الضحاک و غیر الضحاک و غیر ذلک»

قسـمت حیوان به ناطق و غیر ناطق، قسـمت به فصول بود اما در اینجا قسمت حیوان به ضاحک و غیر ضاحک بیان می کند که قسـمت به وسـیله عوارض است. ملاحظه می کنید که این تقسـیم، تقسـیم اولی است و واسطه نمی خواهد ولی خود ضحاک و غیر ضـحاک بر حیوان با واسطه حمل می شود زیرا ضحاک به توسط انسان بر حیوان حمل می شود غیر ضحاک به توسط بقیه حیوانات بر حیوان حمل می شود.

این تقسـیم، اولی است یعنی وقتی حیوان را تقسـیم به ضحاک و غیر ضحاک می کنید هیچ واسطه ای آورده نمی شود بله اگر بخواهید به ضـحاک فقط متصف کنید یا به غیر ضـحاک فقط متصف کنید باید واسـطه آورده شود. اما وقتی تقسـیم می کنید نمی توانیـد واسـطه انسان را بیاوریـد چون نمی توانیـد حیوان را غیر ضـحاک بگوییـد. واسـطه ی دیگر هم نمی توانید بیاورید چون در آن صورت نمی توانید حیوان را ضـحاک بگویید. اگر بخواهید انسان را واسطه قرار بدهید نمی توانید بگویید حیوانی که انسـان شـده یـا ضـحاک است یا غیر ضـحاک است چون این حیوان، غیر ضـحاک نیست. لـذا در این تقسیم، واسطه نمی آورید چون تقسـیم، اولی است اما اگر بخواهید عرضِ ضـحاک را حمل کنید در این صورت ضـحاک را بر حیوان حمل نمی کنیـد مگر اینکه انسـان آورده می شود یـا عرض غیر ضـحاک را بر حیوان حمل نمی کنیـد مگر اینکه حیوان دیگری غیری از انسان مثلا فرس آورده شود. پس حمل کردن این عوارض احتیاج به واسطه دارد اما وارد کردن تقسیم احتیاج به واسطه ندارد. هیچکدام از انواع، واسطه نمی شوند اگر واسطه شوند غلط می شود.

ص: ۵۳۳

«لان هذه عوارض تعرض للانواع بعد ان قامت طبائعها النوعیه»

این عبارت بیان دلیل است صدر این دلیل بیان می کند که مقسّم ها عرض اند ذیل دلیل بیان می کند که اوّلی نیست. از صدر و ذیل دلیل نتیجه می گیرد که عرض اولی نیست.

«هذه»: یعنی ضحاک و غیر ضحاک یا زوج و فرد.

ترجمه: به خاطر اینکه ضحاک و غیر ضحاک یا زوج و فرد عوارضی هستند که عارض انواع می شوند «چون ضحاک و غیر ضحاک عارضِ انواع حیوان می شود و زوج و فرد هم عارضِ انواع عدد می شود» بعد از اینکه نوعیت آنها تمام شد اینها عارض می شوند «چون چیزی که قبل از تمامیت نوع بیاید دخیل در نوع است و عارض نیست اما چیزی که بعد از تمامیت نوع می آید دخیل در نوع نیست عارض بر نوع است مصنف هم می گوید این امور، بعد از اینکه طبایع نوعیه این معروض ها حاصل شدند حاصل می شوند پس معلوم می شود که این امور عرض اند و ذاتی نیستند.

«و لا تکفی طبیعه الجنس فی ان یعرض شیء من هذه العوارض»

این عبارت، ذیل دلیل است که بیان می کند اولی نیست.

خود جنس در پذیرش این اعراض کافی نیست و هیچ کدام از این اعراض را بلاواسطه نمی پذیرد بلکه باید نوعی وساطت کند تا این جنس بتواند عرضی را بپذیرد. یعنی طبیعت عدد برای عروض زوجیت و فردیت کافی نیست. طبیعت حیوان هم برای عروض ضحاک و غیر ضحاک کافی نیست.

ص: ۵۳۴

«فهی من جهه القسمه اولیه للجنس و اما بذاتها فلیست اولیه له»

این عوارض به جهت قسمت، برای جنس اولی اند اما بذاتها «بدون توجه به قسمت، اگر خود اعراض را نگاه کنی» اولی برای جنس نیستند.

پس عوارضی داشتیم که اولی نبودند ولی قسمتِ جنس به آنها اولی بود. عوارضی هم داشتیم که اولی بودند و قسمت جنس به آنها نیز اولی بود.

چگونه بفهمیم عرضی، اوّلی است یا غیر اولی است/ بیان معنای اولی/ فصل ۳/ مقاله ۲/ برهان شفا ۹۳/۱۰/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: چگونه بفهمیم عرضی، اوّلی است یا غیر اولی است/ بیان معنای اولی/ فصل ۳/ مقاله ۲/ برهان شفا.

«و القانون فی تمییز الامرین ان نمتحن و ناخذ طبیعه الجنس مخصوصه»(۱)

گفتیم جایی که قسمت، مستوفات است یعنی تمام موضوع را شامل می شود مثل «الجسم اما متحرک و اما ساکن» که همه اجسام یکی از این دو قسم را خواهد داشت. این قسمت، گاهی اولی است یعنی بلاواسطه این اقسام بر موضوع و مقسم مترتب می شوند. در این صورت به دو قسم تقسیم شد که تقسیم کردن یا به توسط فصول انجام می شود مثل «الحیوان اما ناطق و اما غیر ناطق» و یا به توسط عوارض، اقسام پیدا می شوند مثل «الجسم اما متحرک و اما ساکن» که مقسم، عوارض اند. سپس وقتی به تقسیم مستوفاتی که اولی بود و به توسط عوارض حاصل می شد رسیدیم به دو قسم تقسیم شد گفتیم وقتی تقسیم به عوارض باشد و این تقسیم، اولی باشد خود عوارض دو حالت دارد یا آنها هم برای موضوع اولی اند یا برای موضوع اولی نیستند مصنف می خواهد این دو قسم اخیر را بیشتر توضیح دهد و بیان کند که از کجا تشخیص داده می شود این عرض، اوّلی برای موضوع است یا اولی نیست. «اولی بودن قسمت را کاری نداریم در هر دو صورت قسمت، اوّلی است چه عرض، اولی باشد چه غیر اولی باشد» مصنف می فرماید باید امتحان کنید به این صورت که جنسی را موضوع قرار دهید سپس این جنس را مخصوص کنید. گاهی دیده می شود بدون اینکه کار دیگری انجام بگیرد این عرض بر این جسم وارد می شود می فهمیم که عرض، اولی است. گاهی هم باید علاوه بر آن تخصیصی که وارد شده بود به وسیله فصلی این جنس را مخصوص کرد و دایره شمولش کم شود تا این عرض بتواند بر آن وارد شود. اینچنین عرضی نسبت به جنس، اوّلی نیست آن که بعد از تخصیصِ جنس بر جنس وارد می شود بدون اینکه کار دیگری انجام بگیرد اوّلی می شود. آن که بر جنسی که تخصیص خورده وارد نمی شود مگر اینکه به وسیله فصل این جنس، تبدیل به نوع شود در این صورت عرض را می پذیرد اینچنین عرضی برای جنس، اولی نیست. به این دو مثال توجه کنید «الجسم اما متحرک و اما ساکن» تحرک و سکون برای جسم، عرض هستند پس تقسیم به عوارض انجام شد نه به فصول. جسم، جنس است که به توسط دو عرض، تقسیم شده است و مانند «کل عدد اما زوج و اما فرد» که زوج و فرد، فصل برای اعداد نیستند آنها هم عرض هستند. عدد که جنس است به توسط دو عرض که زوج و فرد است تقسیم شده است سپس مصنف یک تخصیص مبهمی وارد می کند که نوع درست نمی کند و می گوید «جسمٌ مّا» یعنی یک جسم معین که فردی از جسم مطلق است یا متحرک است یا ساکن است اما جسم مطلق اینگونه

نیست که یا متحرک است یا ساکن است بلکه جسم مطلق هم می توانـد متحرک باشد هم می تواند ساکن باشد یعنی هر دو را دارا است زیرا متضادها در مطلق جمع می شونـد. انسانِ مطلق را هم می تواند گفت سـفید باشد هم می توان گفت سـیاه باشد. سفیـد منطبق بر بعض افراد می شود سـیاه هم منطبق بر بعض افراد می شود امـا وقتی لفظ «یا» آورده شود و گفته شود «انسان یا سفیـد است یا سـیاه است» نظر به انسانِ مطلق نشـده است بلکه انسانِ مطلق هم سـیاه است و هم سـفید است اما انسانی که معین شود یـا سـیاه است یا سـفید است. جسم مطلق هم نمی توان گفت یا متحرک است یا ساکن است بلکه هم متحرک است و هم ساکن است زیرا مطلق شامل همه افراد می شود که بعض افرادش ساکن است و بعض افرادش متحرک است.

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا،ج۹،ص۱۴۱،س۷،ط ذوی القربی.

پس وقـتی لفـظ «امّـا» آورده می شود «جسم» تخصـیص می خورد ولی تخصیصـی زده می شود که از جنس بودن در نمی آید یعنی تخصیصـی می خواهیم بزنیم که لفـظ «امّا» توجیه شود و از آن اطلاق در بیایـد و گفته شود مراد از «جسم مّا» یک جسـم معینی است که در خارج وجود دارد ولی فقط به جسـمیتِ آن نظر می شود نه چیز دیگر، نه اینکه آن را نوع کند. یعنی اطلاق جسم برداشته می شود اما جسمیت جسم برداشته نمی شود در این صورت گفته می شود که این یک جسم یا متحرک است یا سـاکن است و گفته می شود که این یـک عـدد یا زوج است یا فرد است. نه اینکه مطلق عـدد لحاظ شود چون مطلق عـدد هم زوج است هم فرد است.

پس تـوجه کنیـد ابتـدا بر جنس خصوصـیتی وارد می شود آن خصوصـیت، جنس را نوع نمی کنـد حـال که خصوصـیت وارد محمول را وارد می کنیم و می گوییم این جسمٌ مّا یا متحرک است یا ساکن است و عددٌ مّا یا زوج است یا فرد است.

در یـک جـا دیـده می شود که تخصـیص دوم واجب نیست یعنی جسم مّـا آورده می شود که هم متحرک و هم سـاکن بر آن حمل می شود بدون اینکه آن را تبدیل به حیوان کنید.

این تحرک و سکون برای جسم، اولی است چون احتیاج به تخصیص دوم ندارد یعنی احتیاج به تخصیصی که این جسم را نوع بکنـد نـدارد امـا در زوج و فرد گفته می شود «کـل عـدد اما زوج و اما فرد» که از عـدد مطلق بودن در می آوریم و می گوییم «عـدد مّـا». زوج بودن عـدد متوقف بر این است که بایـد یکی از انواعِ «منقسم بمتساویین» شود و فرد بودن عـدد متوقف بر این است که باید یکی از انواعِ «منقسم بغیر متساویین» شود.

پس قبول زوجیت به این است که این عـدد، نوع خاصـی بشود و قبول فردیت هم به این است که این عدد، نوع خاصـی بشود. ولی به این نکته توجه کنید که لازم نیست نوع خاصـی بشود یعنی شخص بشود. یعنی وقتی عدد بخواهد زوج شود لازم نیست حتماً عدد ۱۰ شود بلکه ۱۰ یا ۸ یا ۴ یا ... بشود کافی است چون آنچه که لازم است این می باشد که منقسم بمتساویین بشود.

زوج بر نوع خاصـی و بر شـخص حمـل می شود یعنی هم بر عشـره می توان زوج را حمـل کرد هم بر عشـره و ثمانیه و به طور کلی بر هر عددی که منقسم بمتساویین شود می توان زوج را حمل کرد یعنی هم شـخص، موضوع برای زوج می شود هم نوع موضوع می شود ما در اینجا به شخص کاری نداریم. همین که این عدد بتواند منقسم به متساویین شود زوج را می گیرد تلازم نیست عدد خاصی بشود و همینطور اگر بتواند منقسم به غیر متساویین شود فرد را می گیرد پس زوج و فرد بر عدد حمل نمی شـود بر عـددی که قیـد منقسم الی متسـاویین یـا منقسم الی غیر متسـاویین خـورده حمـل می شـود پس زوج و فرد نمی تـوانند مستقیم بر جنس که عدد است وارد شوند باید بر نوع عدد حمل شوند ولو بر شخص حمل نشدند.

اینچنین عرضـی که نمی توانـد بر جنس وارد شـود مگر اینکه جنس را بعـد از تخصـیص، تنویـع کنیـد غیر اولی می شود. پس عرض اولی برای جنس، عرضـی است که بتوانـد بر جنسِ مخصَّص، بـدون اینکه آن جنس تبـدیل به نوع شود حمل گردد. اما عرضِ غیر اولی عرضـی است که بر جنس حمـل نمی شـود مگر اینکه جنس را بعـد از تخصـیص، تنویع کنیـد و تبـدیل به نوع کنید در این صورت عرض را می پذیرد. چنین عرضـی نسـبت به جنس، غیر اولی می شود. پس برای شناخت اولی بودن و غیر اولی بودن عرض باید این امتحان انجام بگیرد.

ص: ۵۳۷

نکته: در جایی که لفظ، مطلق است آوردن «اما» تسامح است باید ابتدا لفظ مطلق، مخصَّص شود و گفته شود مراد از مطلق، کلّ افراد من افراد الجنس اراده شده است. مصنف می خواهد معنایی را که «کل جسم» در عبارت «الجسم اما متحرک و اما ساکن» افاده می کند را واضح کند و الا «کل جسم» معنایش جسم مطلق نیست بلکه مراد کلّ فرد از افراد جسم مراد است که همان «جسم مّا» است.

توضیح عبارت

«و القانون فی تمییز الامرین ان نمتحن و ناخذ طبیعه الجنس مخصوصه»

مراد از امرین، اولی بودن عرض و غیر اولی بودن عرض است. چون در تقسیم مستوفات گفته شد که اگر مقسِّم، فصول نباشد اعراض هست و بیان شد این اعراضی که مقسم اند گاهی خودشان هم اولی برای موضوع هستند و گاهی هم اولی نیستند.

ترجمه: قانون در تمییز این دو امر این است که امتحان کنیم و طبیعت جنس را بگیریم در حالی که مخصوص است «تخصیص یعنی تعبیر به جسم مّا و عدد مّا کنیم. یعنی تخصیص در همین حد باشد نه تخصیصی که جنس را تبدیل به نوع کند که این، بحث بعدی است.

«مثل قولک عدد مّا او جسم مّا»

مصنف با این عبارت، لفظ «مخصوص» را معنا می کند و می فرماید مثل قول تو که می گویی عدد مّا و جسم مّا. لفظ «ما» جسم را تخصیص می زند یعنی جسم معینی که لازم نیست در فرد خاصی حاصل بشود بلکه می تواند در تمام افراد حاصل شود. یعنی معینِ مبهم است. مراد از معین این است که از کلیت در آمده است و مراد از مبهم این است که با هر کدام از این افراد سازگار است می توان با این فرد قرار داد و می توان با آن فرد قرار داد علی سبیل البدلیه.

ص: ۵۳۸

«فان امکن ان یکون ذلک صالحا لان یعرض له الامران فی حالین فعروضهما اولی»

«ذلک»: این جنسی که مخصوص است.

«حالین»: در حالی که سکون و حرکت را می پذیرد چون در مثال: لفظ «امّا» آورده می شود نشان می دهد که حرکت و سکون تعاند دارند چون «امّا» برای جایی که عناد است بکار می رود. زوجیت و فردیت عناد دارند پس اگر بخواهند بر این موضوع حمل شوند باید فی حالٍ حمل بشوند نه در حال واحد حمل شود چون اگر در حال واحد بخواهد جمع بشود لازمه اش اجتماع ضدین «اجتماع حرکت و سکون یا زوجیت یا فردیت» است. این جسم یا عدد، صلاحیت برای امرین با هم را ندارد ولی صلاحیت برای امرین فی حالٍ «یعنی در دو زمان» دارد.

«فی حالین» قید برای «صالحا» و «لان یعرض» هست.

«امران»: مراد زوجیت و فردیت است اگر موضوع، عدد باشد. و عبارت از حرکت و سکون است در وقتی که موضوع، جسم است پس مراد از «امران»، همان دو عرضی است که با لفظ «امّا» پشت موضوع قرار گرفته.

ترجمه: اگر ممکن باشد این جنس که تخصیص خورده و «جنس مّا» شده صلاحیت داشته باشد که دو امر «یعنی هر دو عرضی که بعد از آن ذکر می شود که مراد حرکت و سکون است» عارض او شود در حالی که حرکت را می پذیرد و در حالی که سکون را می پذیرد.

«فعروضهما اولی»: جواب برای «ان» است یعنی عروض این دو امر بر آن جنسِ تخصیص خورده شده اولی می شود.

ص: ۵۳۹

«و عند هذا الامتحان یکون جسما مّا یصلح لان یتحرک و ان یسکن»

ضمیر «یکون» به «طبیعت جنس» بر می گردد.

وقتی این امتحان را کردید می بینید که جسم مّا صلاحیت داردکه حرکت کند و سکون پیدا کند یعنی هر دو امر را می پذیرد و هیچ احتیاج به این نیست که جسم را تبدیل به نوع کند. همین «جسم مّا» می تواند هم حرکت را بپذیرد هم سکون را بپذیرد.

«و لا تجد عدداً ما یصلح لان یکون زوجا و ان یکون فرداً»

اما عددٌمّایی پیدا نمی کنید که بتواند زوج یا فرد باشد بلکه عدد مّا را باید تبدیل به نوعی کنید که منقسم بمتساویین است تا بتواند زوج را بپذیرد یا تبدیل به نوعی کنید که منقسم بغیر بمتساویین است تا بتواند فرد را بپذیرد. پس زوجیت و فردیت برای عدد اوّلی نیست.

ترجمه: نمی یابی عددٌمّایی را که صلاحیت داشته باشد زوج و فرد باشد.

«فان طبیعه الجسمیه کافیه لان نتصورها»

مصنف به صورت لف و نشر مرتب شروع به دلیل آوردن میکند. ابتدا جسم را مطرح کرد بعداً عدد را مطرح کرد. حال در تعلیل هم ابتدا جسمیت را مطرح می کند بعدا عددیت را مطرح می کند.

ترجمه: طبیعت جسمیه کافی است که ما تصورش کنیم «و بگوییم بر این طبیعت، حرکت یا سکون عارض شده لازم نیست طبیعت جنسیه را عوض کرد و نوع کرد. بدون اینکه عوض کنید می بینید پذیرای هر دو امر یعنی حرکت و سکون هست.» در حالی که آن دو امر عارض آن طبیعت جسمیه می شود.

ص: ۵۴۰

«قبل ان نلتفت الی لحوق فصل بها»

قبل از اینکه توجه کنیم به لحوق فصلی به این طبیعت جنسیه، و قبل از اینکه این طبیعت جنسیه را با لحوق فصلی تبدیل به نوع کنیم می بینیم این دو امر را می پذیرد. اما طبیعت عدد اینگونه نیست.

«و لیس طبیعه العدد کافیه فی ان نتصورها قد عرض لها واحد من الامرین»

نمی توان طبیعت عدد را تصور کرد در حالی که بر این طبیعت، واحدِ از این دو امر «یعنی زوجیت و فردیت» عارض شده، مادامی که به این طبیعت عددیه فصلی ملحق نکرده باشید و او را تبدیل به نوع نکرده باشید. در اینصورت نمی توان زوجیت و فردیت را بر آن عارض کرد بلکه ابتدا باید ملحوق یک فصل قرار بگیرد تا تبدیل به نوع شود در اینصورت بتواند زوجیت یا فردیت را بپذیرد.

«ما لم ینضم الیها فی الذهن فصل اذا الحقته بها تبین لک حینئذ ان یلحقها ذلک العارض»

ضمیر «بها» به طبیعت عدد بر می گردد.

مصنف فصل را توضیح می دهد و می گوید فصلی که به طبیعت عدد ملحق کردی برای تو در این هنگام «یعنی بعد از الحاق» روشن می شود که زوجیت و فردیت عارض آن طبیعت عدد می شود «یعنی بعد از اینکه آن فصل را به آن ملحق کردی برای تو روشن می شود که عارض را می پذیرد».

اینچنین عارض برای اینچنین جنسی، اوّلی نیست ولی عارض قبلی که حرکت و سکون بود برای آن جنس، اولی بود.

ص: ۵۴۱

تقسیم برای موضوع، مستوفات و اولی نیست ولی تقسیم برای ما فوق موضوع و مادون موضوع اولی است/ بیان معنای اولی/ فصل ۳/ مقاله ۲/ برهان شفا ۹۳/۱۰/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تقسیم برای موضوع، مستوفات و اولی نیست ولی تقسیم برای ما فوق موضوع و مادون موضوع اولی است/ بیان معنای اولی/ فصل ۳/ مقاله ۲/ برهان شفا.

«و قد یکون من انحاء القسمه للجنس ما لیس بمستوفاه و لا اولی له بل هو اول لما فوقه»(۱)

قبلا بیان شد که گاهی قسمت، قسمت اولی است و گاهی محمول که بر موضوع حمل می شود اوّلی است. قسمت،در صورتی اولی است که اولین تقسیم عارضِ بر این مقسم باشد و واسطه نداشته باشد اما محمول در صورتی اولی است که واسطه ی اعم یا اخص نداشته باشد یعنی یا بی واسطه باشد یا واسطه ی مساوی داشته باشد. توضیح داده شد که گاهی عوارضی بر مقسم حمل می شود و به توسط این عوارض این مقسم، تقسیم می شود مثلا گفته می شود «الحیوان اما ماش و اما طائر و اما سابح» که این، تقسیماتی است که به توسط عوارض بر حیوان وارد می شود. خود تقسیم ممکن است اولی باشد ول این عوارض برای مقسم اولی نباشد.

مصنف همین بحث را ادامه می دهد و می فرماید تقسیم برای موضوع، مستوفات و اولی نیست ولی تقسیم برای ما فوق موضوع یا مادون موضوع اولی است. در جایی که برای ما فوق، اولی باشد برای موضوع، واسطه ی عام می خورد. در جایی که برای مادون، اولی باشد برای موضوع، واسطه ی خاص می خورد در هر صورت برای موضوع یا واسطه اعم دارد یا واسطه ی اخص دارد و در نتیجه باید برای موضوع، اولی نباشد.

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا،ج۹،ص۱۴۱،س۱۴،ط ذوی القربی.

مثال اول: «کل عدد اما زائد و اما ناقص و اما مساو»

محمولاتِ مردد برای این موضوع که عدد است، تقسیم مستوفات درست نمی کند و اولی هم نیستند زیرا با واسطه امر اعم بر عدد وارد می شود. بلکه برای ما فوق عدد که کمّ اند اولی می باشند.

توضیح اصطلاح زائد و ناقص و مساوی: یکبار دو عدد با یکدیگر مقایسه می شود و گفته می شود این، زائد از آن است یا ناقص از آن است یا مساوی با آن است. این مطلب روشن است اما در این مثال لفظ «کل عدد» آمده یعنی هر عدد به تنهایی یکی از این سه حالت را دارد نه اینکه هر عدد با عدد دیگر مقایسه شود یکی از این سه حالت را داشته باشد. پس مراد از زائد و ناقص و مساوی، چیز دیگری است که توضیح داده می شود.

عـدد مساوی: عددی را مساوی می گویند که مجموع کسورش با خودش مساوی باشد مثل عدد ۶. یک دومِ عدد ۶ عبارت از ۳ می شود و یک سوم عـدد ۶ عبارت از ۲ می شود و یک چهارم نـدارد و یک پنجم هم ندارد زیرا عدد صـحیح بدست نمی آید اما یک ششم دارد که عبارت از ۱ می شود حال ۲ و ۳ و ۱ را که جمع کنید ۶ می شود. پس مجموع کسور ۶ که عبارت از یک دوم، یک سوم و یک ششم بود و حاصل آنها مساوی با عدد ۶ شد.

عدد ناقص: عدد ۸ را ملاحظه کنید که کسرِ یک دومِ عدد ۸، عبارت از ۴ است و یک سوم نـدارد یک چهارم آن ۲ است و یک پنجم و یک شـشم و یک هفتم ندارد اما یک هشتم آن، ۱ است که ۱ با ۴ و ۲ جمع کنید ۷ می شود یعنی مجموع کسور عدد ۸ کمتر از عدد ۸ شد.

عدد زائد: عددی که مجموع کسورش از خودش بزرگتر باشد مثل ۱۲ که یک دومِ آن، عدد ۶ می شود و یک سوم آن، عدد ۴ می شود و یک چهارم آن، عـدد ۳ می شود و یک پنجم نـدارد و یک شـشم آن، عدد ۲ می شود و یـک دوازدهم دارد که عدد یک است. حالا اگر ۱ و ۲ و ۳ و ۴ و ۶ راجمع کنید ۱۶ می شود که بزرگتر از ۱۲ است.

تا اینجا تبیین مثال، انجام شد. سوال این است که چرا این تقسیم، مستوفات نیست؟ زیرا هر عددی یا زائد است یا ناقص است یا مساوی است و غیر از این سه وجود ندارد چگونه گفته می شود این تقسیم، مستوفات نیست.

اصـطلاح «تقسـیم» در فلسـفه و منطق به معنای تردید دو طرف است. تقسیم همیشه به وسیله ی قضیه منفصله انجام می شود «اما زوج و اما لازوج» و قضـیه منفصـله دائر بین نقیضین است و نقیضین بیش از دو تا نیست در ما نحن فیه اگر گفته شود «اما مساو و امـا غیر مساو» تقسـیم، مسـتوفات می شـد چون دو طرف داشت و این دو طرف، همه موارد را شامل می شـد. اما اگر بگویید «امـا مساو و اما ناقص» مسـتوفات نیست یا بگوییـد «اما مساو و اما زائـد» باز هم مسـتوفات نیست. تقسـیم آن است که دو طرف باشد اما اگر سه طرف باشد با دو قضـیه منفصـله آمده است به این صورت که «اما مساو و اما غیر مساو» و «غیر مساو» را گفتید «اما زائد و اما ناقص».

ص: ۵۴۴

نکته: اگر هر سه طرف آورده شود و گفته شود «اما مساو و اما زائد و اما ناقص» اگر چه مستوفات است و همه عدد را شامل می شوند ولی سه قسم، تقسیم نیست زیرا تقسیم باید دو ضلعی باشد نه سه ضلعی، زیرا تقسیم به توسط منفصله بیان می شود و منفصله هم دائر بین نقیضین است و نقیضین بیش از دو ضلع ندارد پس تقسیم بیش از دو ضلع نیست. هر گاه دیدید تقسیم بیش از دو قسم دارد بدانید که تقسیم، تکرار شده و تقسیمِ واحد نبوده است. در اینجا چون تقسیم تکرار شده لذا مستوفات نیست و همه را شامل نمی شود.

نکته: توجه شود که در مثال «اما مساو و اما زائد و اما ناقص» مصنف می گوید قسمت، مستوفات نیست نه اینکه قسمت ها مستوفات نیست زیرا قسمت ها مستوفاتند.

تا اینجا غیر مستوفات بودن، بیان شد اما چرا این تقسیم اولی نیست؟

مصنف می فرماید می توان مقدار را هم تقسیم کرد پس این اقسام اختصاص به عدد ندارند بلکه در کمّ جاری می شوند و به توسط کمّ که امر عام است بر عدد وارد می شود پس تقسیمی است که با واسطه ی عام بر عدد وارد می شود و تقسیمی که با واسطه باشد غیر اولی می شود.

پس تقسیم برای جنس مستوفات نبود برای کمّ هم مستوفات نیست. ولی برای عدد، اولی نیست و برای کمّ اولی است. مصنف می گوید «بل هو اوّلی لما فوقه» نمی گوید «مستوفات لما فوقه» برای خود عدد می گوید نه مستوفات است نه اولی است. اما برای ما فوق اوّلی است ولی باز هم نمی گوید مستوفات است بلکه برای آن هم مستوفات است چون تقسیم، سه ضلعی است.

ص: ۵۴۵

مثال دوم: «کل کم اما زوج و ما فرد». زوج و فرد اختصاص به عدد دارد و مانند «زائد و ناقص و مساوی» نیست لذا اگر به «کمّ» نسبت داده شود مثل این است که «ضاحک» را به «حیوان» نسبت داده باشید. چگونه وقتی «ضاحک» را به «حیوان» نسبت می دهید واسطه ی خاص که انسان است آورده می شود در اینجا هم که زوج و فرد به کمّ نسبت داده می شود باید واسطه ای که عبارت از عدد است آورده شود. پس تقسیم برای کمّ اولی نیست بلکه برای تحتِ کمّ که عدد است اولی می باشد. این تقسیم، مستوفات هم نیست.

ممکن است کسی بگوید زوج و فرد متناقض نیستند لذا تقسیم، ازا ین جهت مستوفات نیست. این حرف باطل است چون اگر چه متناقض نیستند ولی بمنزله متناقضان اند یعنی به جای «زوج و لا زوج» تعبیر به «زوج و فرد» کردید. وقتی «لا زوج» برداشته شود و مساوی آن که «فرد» است گذاشته شود بمنزله نقیض است اگر چه نقیض نیست بنابراین مستوفات می شود اما مستوفاتِ چه چیزی است؟ گفته می شود مستوفات عدد است نه مستوفات کمّ، یعنی همه اقسام کمّ را شامل نمی شود زیرا کمّی داریم که زوج و فرد نیست و آن، مقدار است. پس کمّی پیدا شد که در این تقسیم نیامد لذا تقسیم، تقسیم مستوفات نیست. پس مستوفات نبودن با این مثال باید به این صورت بیان شود نه به آن صورتی که در مثال قبل گفته شد. در مثال قبل چون تقسیم، سه ضلعی بود به آن صورت بیان شد اما تقسیم در اینجا دو ضلعی است که دائر بین نقیضین است اگر چه نقیضین نیست ولی بمنزله نقیضین هستند بنابراین از این جهت نمی توان گفت تقسیم، غیر مستوفات است از جهت دیگر باید گفت که بیان شد.

نکته: اگر «لا زوج» به این معنا گرفته شود که زوج نیست حتی اگر قابلیت زوج بودن را هم نداشته باشد در اینصورت تقسیم، مستوفات می شود. یعنی فرد نیست. لا زوج هم نیست یعنی چه لا زوجی که می توانست زوج باشد و زوج نبود مثل عدد، چه لا زوجی که اصلا نمی تواند لا زوج باشد مثل مقدار.

توضیح عبارت

«و قد یکون من انحاء القسمه للجنس ما لیس بمستوفاه و لا اول له بل هو اول لما فوقه کقولک کل عدد اما زائد و اما ناقص و اما مساو او لماتحته کقولک کل کم امازوج و اما فرد»

نسخه صحیح «لا اولی له» است.

قسمتی که برای جنس وارد می شود «این جنس می خواهد عدد باشد یا کم باشد» نه مستوفات برای جنس است و نه اولی برای جنس است. اما اولی برای ما فوقش یا برای ما تحتش است. در مثال اول عبارت «اما زائد و اما ناقص و اما مساو» اوّلی برای عدد نیست بلکه اوّلی برای ما فوق عدد که کمّ است می باشد و در مثال دوم عبارت «اما زوج و اما فرد» اوّلی برای کمّ نیست بلکه اوّلی برای نوعی از کم که عدد است می باشد.

اقسامی که عوارض جنس و مقسِّم جنس اند نسبت به نوع یکی از سه حالت را دارد/ بیان معنای اولی/ فصل ۳/ مقاله ۲/ برهان شفا. ۹۳/۱۰/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اقسامی که عوارض جنس و مقسِّم جنس اند نسبت به نوع یکی از سه حالت را دارد/ بیان معنای اولی/ فصل ۳/ مقاله ۲/ برهان شفا.

ص: ۵۴۷

«و نقول ایضا ان القسمه التی تکون اولیه للجنس من حیث القسمه و تکون الاعراض التی انقسم الیها لیست اولیه للجنس بل للنوع، علی اقسام ثلاثه»(۱)

در جایی که تقسیم، اوّلی است یعنی جنسی موضوع قرار داده شده و با یک محمولِ مردد به اقسامی تقسیم شد مثلا گفته می شود «الحیوان اما ماش و اما طائر و اما سابح و اما زاحف». حیوان که جنس است موضوع قرار داده شده و محمولِ مردد بر آن حمل شده است. با این محمولِ مردد، حیوان تقسیم به اقسامی شده و این تقسیم اولی است یعنی برای این تقسیم یک واسطه ی دیگر نیست یعنی اینطور نبود که ابتدا چیزی تقسیم شود و به توسط آن چیز، این موضوع تقسیم شود بلکه این موضوع به طور مستقیم تقسیم می شود.

بحث در این است: آن اقسامی که عوارض این جنس اند و الان مقسِّم این جنس قرار گرفتند نسبت به نوع سه حالت می توانند

داشته باشد.

تعبیر به نوع به خاطر این است که هر کدام از این اقسام مربوط به نوعی هستند حال آن نوع، وسیع باشد مثل ماشی و طائر که اوصاف انواع هستند و اوصاف جنس نیستند. لذا این اعراض که مقسِّم جنس بودند با نوع سنجیده می شود که نسبت به نوع یکی از سه حالت را دارد:

حالت اول: اوّلی برای نوع و خاص نوع هست. یعنی در همین نوع حاصل می شود و در نوع دیگر حاصل نمی شود.

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا،ج۹،ص۱۴۱،س۱۷،ط ذوی القربی.

حالت دوم: اوّلی برای نوع است ولی خاص به نوع نیست یعنی عارض یک نوع مخصوص نیست بلکه عارض چندین نوع است.

حالت سوم: بعضی از این اقسام اوّلی برای نوع و خاص به نوع اند و بعضی از این اقسام اوّلی هستند ولی خاص نیستند.

در هر سه حالت این عوارض برای نوع اوّلی اند لذا از این جهت فرق نمی کنند از جهت خاص بودن فرق می کنند.

بیان مثال برای حالت اول: «کل مثلث اما ان تکون زاویه منه مساویه للباقیتین او زاویه منه اعظم من الباقیتین و اما ان تکون کل زاویتین منه مجموعتین اعظم من الثالثه» لفظ «مثلث» جنس است که موضوع قرار داده شده است و محمول، مردد بین سه چیز است. ولی اگر تک تک آنها را لحاظ کنید برای جنس، اولی نیستند بلکه برای نوع، اوّلی اند و خاص همان نوع هستند که برای آن اولی اند.

توضیح مثال: مثلث به سه صورت وجود دارد:

۱ ـ مثلثی که یک زاویه آن برابر با مجموع دو زاویه دیگر است. این مثلث حتما قائم الزاویه است. می دانید که مجموع زوایای داخلی مثلث برابر دو قائمه است اگر مثلثی یک زاویه اش قائمه بود دو زاویه دیگر مجموعاً برابر یک قائمه می شوند در اینصورت زاویه واحد با مجموع آن دو زاویه برابر می شود. ممکن است آن دو زاویه با هم مساوی باشند یا نباشند این مطلب، مهم نیست مهم این است که مجموع این دو زاویه برابر قائمه است.

این حکم «یک زاویه برابر با مجموع دو زاویه دیگر باشد» اختصاص به مثلث قائم الزاویه دارد.

اشکال: اگر مثلث یک زاویه اش قائمه باشد و زاویه دوم، نصف قائمه باشد و زاویه سوم هم نصف قائمه باشد یعنی دو زاویه دیگر با هم مساوی باشند در اینصورت صدق می کند که مجموع آنها یک قائمه است و در اینصورت، مثلث را علاوه بر قائم الزاویه بودن، متساوی الساقین هم می گویند چون دو زاویه ساقش با هم برابر است و نوع دیگری برای مثلث شد. یعنی مثلث، قائم الزاویه شد و متساوی الساقین هم شد. پس می توان گفت این حکمی که گفته شد اختصاص به مثلث قائم الزاویه ندارد بلکه در بعضی مثلث های متساوی الساقین هم جاری می شود.

جواب: ما الان مثلث را از طریق زوایا تنویع می کنیم و آن را نوع نوع می کنیم نه از طریق اضلاع. ما انواع مثلث را از طریق زوایا درست می کنیم و اگر از طریق زوایا بخواهد درست شود این خاصیت که گفته شد مخصوص قائم الزاویه است و در جای دیگر پیدا نمی شود. در این صورت مثلث متساوی الساقین و امثال ذلک مطرح نمی شود.

۲ ـ مثلثی که یک زاویه آن، بزرگتر از مجموع دو زاویه دیگر باشد به این مثلث، مثلث منفرج الزاویه می گویند. مجموع دو زاویه دیگر حتما کوچکتر از قائمه است چون مجموع سه زاویه مثلث، بیش از دو قائمه نمی شود اگر یک زاویه بیش از ۹۰ درجه است دو زاویه دیگر مجموعا باید کمتر از ۹۰ درجه باشند.

ص: ۵۵۰

۳ ـ مثلثی که هر سه زاویه اش حاده است که به آن مثلث حاد الزاویه می گویند. مثلثی که یک زاویه اش حاده باشد که به آن مثلث حاد الزاویه نمی گویند. زیرا مثلثی که قائم الزاویه یا منفرج الزاویه است حتما دو زاویه دیگر حاده است.

خصوصیت این مثلث این است که مجموع هر دو زاویه بزرگتر از زاویه سوم است.

پس سه عرض در اینجا بیان شد که عبارتند از:

۱ ـ اندازه یک زاویه برابر مجموع دو زاویه دیگر است.

۲ ـ اندازه یک زاویه بزرگتر از مجموع دو زاویه دیگر است.

۳ ـ اندازه یک زاویه کوچکتر از مجموع دو زاویه دیگر است. مثلث با این سه عرض، تقسیم شد و تقسیمش هم اوّلی است ولی هیچکدام از اعراض برای مثلث، اوّلی نیستند. زیرا به وسیله انواع بر مثلث عارض می شوند زیرا عرض اوّلی به واسطه مثلث قائم الزاویه به مثلث نسبت داده می شود و عرض دومی به واسطه مثلث منفرج الزاویه به مثلث نسبت داده می شود و عرض سومی به واسطه مثلث حاد الزاویه به مثلث نسبت داده می شود. تمام اینها اگر به تنهایی بخواهد به جنس نسبت داده شود باید با واسطه نوع نسبت داده شود که امر اخص است. پس هیچکدام از اعراض برای جنس، اوّلی نیستند بله مجموع آنها یعنی مردّد بین این سه برای جنس، اوّلی است لذا گفته شد که تقسیم، اوّلی است ولی تک تک آنها برای نوع، اوّلی اند و خاص به نوع هم هستند یعنی هر کدام در نوع مخصوص به خود یافت می شود و در نوع دیگر یافت نمی شود.

توضیح عبارت

«و نقول ایضا ان القسمه التی تکون اولیه للجنس من حیث القسمه و تکون الاعراض التی انقسم الیها لیست اولیه للجنس بل للنوع، علی اقسام ثلاثه»

«علی اقسام ثلاثه» خبر برای «ان القسمه» است.

«من حیث القسمه»: قسمت از حیث اینکه قسمت است اوّلی می باشد اما اقسامش برای جنس اوّلی نیست بلکه برای نوع اوّلی هست.

ترجمه: قسمتی که برای جنس، از حیث قسمت اوّلی است نه از حیث اقسام، و اعراضی «و اقسامی» که این جسم به آن اعراض قسمت شده اوّلی برای جنس نیستند بلکه اوّلی برای نوع هستند، چنین قسمتی بر سه قسم است.

«اما ان تکون تلک الاعراض کل واحد منها اولیا و خاصا بنوعه»

هر یک از این اعراض که اقسام اند، اوّلی برای نوع و خاص به همان نوع است.

«کقولنا کل مثلث اما ان تکون زاویه منه مساویه للباقیتین او زاویه منه اعظم من الباقیتین مجموعتین و اما ان تکون کل زاویتین منه مجموعتین اعظم من الثالثه»

قسم اول این است که زاویه ای از این مثلث مساوی با دو زاویه باقیمانده است که برای مثلث قائم الزاویه، هم اوّلی و هم مختص است. قسم دوم این است که یک زاویه از این مثلث، بزرگتر از دو زاویه باقیمانده است به شرطی که این دو زاویه باقیمانده با هم جمع شوند. قسم سوم این است هر کدام از دو زاویه که با هم جمع شوند از زاویه سوم بزرگترند.

ص: ۵۵۲

نکته: مصنف در قسم اول می گوید «یک زاویه مساوی با دو زاویه است» در قسم دوم می گوید «یک زاویه بزرگتر از دو زاویه است» در قسم سوم «هماهنگی ایجاب می کرد که بگوید یک زاویه کوچکتر از دو زاویه دیگر است» . بلکه گفته «دو زاویه، بزرگتر از زاویه سوم است» اما بنده «استاد» در قسم سوم اینگونه تعبیر کردم «یک زاویه کوچکتر از مجموع دو زاویه است».

«فالاول عارض خاص بالمثلث القائم الزاویه»

قسم اول که زاویه ای از آن، مساوی با دو زاویه قائمه است عرض اوّلی برای مثلث قائم الزاویه است و خاص به مثلث قائمه الزاویه هم هست و در مثلث های دیگر یافت نمی شود.

«و الثانی عارض خاص بمنفرج الزاویه»

قسم دوم که زاویه ای از آن، بزرگتر از دو زاویه دیگر است عارضِ اولی برای مثلث منفرج الزاویه و خاص به منفرج الزاویه است.

«و الثالث عارض خاص بحاد الزاویه»

قسم سوم مخصوص مثلث حاد الزاویه است.

«و اما ان یکون کل واحد منها اولیا و غیر خاص مثل قولنا کل عدد اما زوج و اما فرد و کل حیوان اما مشاء و اما سابح و اما طائر و اما زاحف»

«و اما» عطف بر «اما ان تکون» در صفحه ۱۴۱ سطر ۱۸ می باشد.

بیان مثال اول برای حالت دوم: «کل عدد اما زوج و اما فرد». عبارت «اما زوج و اما فرد» برای عدد اوّلی است اما «زوج» برای «عدد» اولی نیست بلکه به توسط عدد زوج بر عدد حمل می شود هکذا فرد. هر کدام از اینها برای نوعِ عدد، اوّلی اند ولی نه فقط برای نوعی که عبارت از عشره باشد بلکه زوج برای عشره و ثمانیه و اثنتین و هر عددی که منقسم بمتساویین شود اولی است پس اختصاص به نوعی دارد. هکذا فردیت.

ص: ۵۵۳

بیـان مثـال دوم برای حـالت دوم: «کل حیوان اما مشاء و اما سابـح و اما طائر و اما زاحف» این تقسـیم برای حیوان، اولی است و واسـطه نمی خواهـد ولی اقسـامش برای حیـوان، اوّلی نیسـتند. وقـتی گفته می شـود حیـوان، مشـاء است یعنی حیوان به کمک واسـطه انواعی که راه می روند مشاء است و وقتی گفته می شود حیوان، طائر است یعنی به کمک و واسطه حیواناتی که پرنده اند طائر می باشد و الا همه حیوانات طائر یا مشاء نیستند.

پس این صـفات یا عوارض، تک تک برای جنس اولی نیستند ولی برای نوع اولی اند و واسطه نمی خواهند یعنی حیواناتی که راه می رونـد مشـاء برای آنهـا اولی است و حیوانـاتی که پرواز می کننـد طـائر برای آنهـا اولی است اما خاص نیست زیرا مشاء اختصـاص به نـوع انسـان فقـط نـدارد حیوانـات دیگری هم راه می رونـد، طـائر هم اختصـاص به کبـوتر فقـط نـدارد بلکه همه پرندگان را شامل می شود. هکذا سابح اختصاص به ماهی ندارد بلکه کوسه را هم شامل می شود و هکذا زاحف اختصاص به مار و کرم ندارد انواع دیگری هم هستند که خزنده می باشند.

ترجمه: یا هر یک از اقسام و اعراض، اوّلی اند «برای نوع» ولی خاص نیستند.

«فان کل واحد منها و ان کان اولیا لنوع ما فلایکون خاصا به»

هر یـک از اقسـام اگر چه اولی برای هر نـوعی که حسـاب کنی، اولی است ولی خـاص به آن نـوع نیست بلکه در بعض انـواع دیگر هم جاری می شود و حاصل است.

«و اما ان یکون بعضها اولیا خاصا و بعضها غیر خاص مثل قولنا کل حیوان اما ضاحک و اما غیر ضاحک فالضحاک اولی خاص و غیر الضاحک اولی غیر خاص»

« و اما» عطف بر «اما ان تکون» در صفحه ۱۴۱ سطر ۱۸ می باشد.

بیان مثال برای حالت سوم: «الحیوان اما ضاحک و اما غیر ضاحک». لفظ «ضاحک» در این مثال اوّلی برای انسان و خاص به نوع انسان است و «غیر ضاحک» اگر چه اوّلی برای بقیه انواع حیوانات است ولی خاص به هیچ نوعی از این انواع نیست بلکه در همه انواع حاصل می شود.

ترجمه: یا بعض اعراض و اقسام، اوّلی و خاص به نوع اند و بعض اعراض و اقسام دیگر اگر چه اوّلی است ولی غیر خاص است که ضاحک برای انسان که نوع مخصوصی است عرض اولی و خاص به انسان است اما غیر ضاحک اگر چه نسبت به سایر حیوانات اولی است ولی نسبت به هیچ نوعی، اختصاصی نیست. هر نوعی که غیر ضاحک است شریک دیگری از نوع دیگر دارد.

چرا زوج و فرد، عارض عــدد گرفته شدند و از ذاتیات قرار داده نشدند/ بیان معنای ذاتی/ فصل ۳/ مقاله ۲/ برهان شفا. ۹۳/۱۰/۳۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: چرا زوج و فرد، عارض عدد گرفته شدند و از ذاتیات قرار داده نشدند/ بیان معنای ذاتی/ فصل ۳/ مقاله ۲/ برهان شفا.

«و نقول ان السبب فی انه لم قیل ان الزوج و الفرد عارضان للعدد و لیسا بنوعین او فصلین مقسِّمین ظاهر»(۱)

ص: ۵۵۵

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا،ج۹،ص۱۴۲،س۷،ط ذوی القربی.

بحثی که از اینجا شروع می شود و تا آخر فصل ادامه دارد این است که چرا زوج و فرد عارض عدد گرفته شد و ذاتی عدد قرار داده نشد، نوع قرار داده نشد. فصل قرار داده نشد جنس یا فصل الجنس گرفته نشد. خلاصه اینکه چرا از ذاتیات قرار داده نشد و عرضی حساب شد.

مصنف می فرماید این مطلب ظاهر است. با اینکه ظاهر است ولی بر آن دلیل می آورد.

بیان دلیل: نوع عدد را می شناسیم اما زوجیت و فردیت آن را گاهی شک می کنیم. بعداً که ملاحظه می کنیم می فهمیم که زوج یا فرد است اگر زوجیت و فردیت، ذاتی بود با شناخت نوع که همراه شناخت ذاتیات است زوج و فرد را هم می شناختیم چون ذاتی بود و ذاتی با شناخت شیء همراهی دارد یعنی وقتی شیئی شناخته می شود باید ذاتی آن قبلا شناخته شده باشد

بنابراین اگر زوج و فرد، ذاتی عـدد بود با شـناخت هر نوع عـددی بایـد زوجیت و فردیتش تشـخیص داده می شد در حالی که اینچنین نیست که با شـناخت هر عددی، زوجیت و فردیتش تشخیص داده شود بلکه ملاحظه می کنیم و می بینیم که آیا تقسیم به متسـاویین می شود یـا نمی شود؟ اگر تقسـیم به متساویین شـد زوجیتِ آن اسـتنباط می شود و اگر تقسـیم به متساویین نشـد فردیت آن اسـتنباط می شود. اینکه با شناخت خود شیء، زوجیت و فردیت روشن نمی شود بلکه بعد از انجام عملی زوجیت و فردیت روشن می شود در حالی که خودش قبلا روشن شده نشان می دهد که اینها ذاتی نیستند.

البته بعـدا خود مصـنف متوجه به این مطلب است که بعضـی از اعداد وقتی ملاحظه می شوند خیلی سـریع متوجه می شویم که زوج یا فرد است مثلا ۷ و ۸ را تا به ما می گویند می گوییم عدد ۷، فرد است و عدد ۸ زوج است. مصنف جواب می دهد و می گوید این سرعت در تشخیص زوجیت و فردیت به خاطر کوچک بودن عدد است اگر عدد بزرگ به شما بدهند و به آخر آن نگاه نکنید تشـخیص نمی دهید که زوج است یا فرد است در حالی که عدد را می شناسید مثلا عدد ۱۵۰۰ را ملاحظه کنید که آن را می شناسید. ولی زوج و فرد بودنش را با فکر کردن متوجه می شوید «فرض کنید اُنسِ ذهنی ما به رقم آخر آن عدد نباشـد و هیـچ قاعـده ای که برای تشـخیص زوجیت و فردیت است در اختیار ما نیست جزء انقسام به متساویین و عدم انقسام به متساویین» یعنی می گفتید باید حساب کنیم که به ۲ تقسیم می شود یا نه. اگر می شود زوج است اگر نمی شود فرد است. این توقف کردن و محاسـبه انجـام دادن نشـان می دهـد که زوجیت برای عـددِ زوج و فردیت برای عـدد فرد ذاتی نیست و الا اگر ذاتی بود با شناخت شیء، خود زوجیت و فردیت هم شناخته می شد.

سوال: مثال می زنند و می گویند «الانسان حیوان» و «کل حیوان جسم»، «فالانسان جسم» این برهان لمّ است. جسم، ذاتی انسان است ولی بیّن الثبوت برای انسان نیست و با حیوانیت برای انسان اثبات می شود.

جواب: درست است که بیّن الثبوت نیست ولی وقتی نوع شناخته شود ذاتیت آن شناخته می شود چون اگر جسم را نشناخته باشید معلوم می شود که نوع را کامل نشناختید. زیرا نوع، عبارت از جنس و فصل است که تمام اجناس و فصول آن داخل است. چرا تعبیر به جنس قریب و فصل قریب می شود؟ چون جامع همه قبلی ها است شما وقتی می خواهید انسان را بشناسید باید حیوان را بشناسید و وقتی حیوان را می خواهید بشناسید باید جسم قبلا شناخته شده باشد. پس اگر کسی بگوید «انسان شناخته شده ولی جسم شناخته نشده است. غلط است زیرا انسان در صورتی شناخته می شود که تمام فصل و جنس های قبلی آن شناخته شود. شما می خواهید حیوان را معرِّف انسان قرار بدهید در حالی که نمی دانید آن حیوان، جسم است یا نه؟

توضیح عبارت

«فنقول ان السبب فی انه لم قیل ان الزوج و الفرد عارضان للعدد و لیسا بنوعین او فصلین مقسّمین ظاهر»

«السبب» اسم «انّ» و «ظاهر» خبر «انّ» است.

ترجمه: سبب در اینکه چرا گفته شد زوج و فرد عارض عدد ند و نگفتیم نوع یا فصلِ مقسّم اند ظاهر است «یعنی عدد را جنس نگرفتیم تا زوج و فرد فصلِ مقسّم برای آن باشد بلکه عدد را جنس گرفتیم ولی این دو فصل مقسّم نشدند».

«و هو ان النوع من العدد یعرف مبلغه و هو کمال حقیقته و ماهیته»

ضمیر «هو» به «سبب» بر می گردد. سبب با اینکه ظاهر است ولی آن را توضیح می دهد. مراد از «مبلغ»، مقداری است که این عدد به آن بالغ می شود و می رسد یک نوع از عدد را ملاحظه می کنیم می بینیم مبلغ و مقدارش را می شناسیم مثلا عدد ۸ را می شناسیم و همین مبلغ و مقدارش کمال حقیقت و ماهیت عدد ۸ است پس نوعیت و مبلغش ۸ می شود. هر چه بیرون از حقیقت و ماهیت عدد ۸ است عارض می شود.

ص: ۵۵۸

نکته: فرق بین حقیقت و ماهیت: این دو هیچ فرقی با هم ندارند جز اینکه در حقیقت، وجود لحاظ می شود اما در ماهیت، قطع نظر از وجود می شود.

«و یعرف ما معنی الزوج و الفرد»

از نظر لغت، معنای زوج و فرد هم روشن است.

«و لا یعرف له الزوج و الفرد الا بنظر انه هل ینقسم بمتساویین او لیس ینقسم»

ضمیر «له» به نوع عدد بر می گردد. «نظر» به معنای «تفکر» است.

هم معنای زوج و فرد روشن است هم نوع عدد را می شناسیم ولی برای نوع عدد، زوجیت و فردیت را نمی شناسیم مگر با تفکر در اینکه آیا متقسم به متساویین می شود تا زوج باشد منقسم به متساویین نمی شود تا فرد باشد.

«و تکون نوعیته و هی مبلغه لا تقتضی ان یکون بینا له الانقسامُ بمتساویین ومقابله»

«الانقسام» اسم برای «یکون» است.

ترجمه: نوعیت این عدد که مبلغِ عدد است «در دو خط قبل هم گفت یعرف مبلغه و هو کمال حقیقته و ماهیته یعنی مبلغ همان نوعیت و واقعیت و ماهیت است الان می گوید نوعیت همان مبلغ است» اقتضا نمی کند که انقسام به متساویین «که زوجیت است» یا مقابل انقسام به متساویین «که فردیت است» بیّن برای این نوع باشد «یعنی آن نوعیت شناخته شد ولی این انقسام و عدم انقسام بمتساویین، بیّن نشد و احتیاج به فکر کردن دارد. با توجه به این دیده می شود که نوعیت شناخته شده و زوجیت و فردیت بدست نیامده پس معلوم می شود که زوجیت و فردیت در شناخت نوع دخیل نیست بلکه مابعد از تمامیت نوع است و هر چه که بعد از تمامیت نوع باشد عرض است».

ص: ۵۵۹

«و الزوج و الفرد لا يخلو اما ان يكون كل واحد منهما جنسا لذلك النوع من العدد او فصل جنس او فصلا خاصا»

این عبارت، مطلب جدیدی نیست بلکه تبیین و تفصیل مطلب قبلی است. زوجیت و فردیت اختصاص به نوع خاصی ندارد و همین اختصاص نداشتن نشان می دهد که فصل نیست. جنس هم واضح است که نمی باشد زیرا عدد، جنس است. زوج و فرد، فصل هم نمی توانند باشند چون فصل، مختص است ولی زوج و فرد مختص نیست زیرا زوجیت مختص به ۱۰ نیست زیرا ۱۰ نوع است. تفصیل بحث در جلسه بعد می آید.

ادامه بحث اینکه چرا زوج و فرد، عارض عــدد گرفته شدند و از ذاتیات قرار داده نشدند/ بیان معنای ذاتی/ فصل ۳/ مقاله ۲/ برهان شفا ۹۳/۱۱/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه بحث اینکه چرا زوج و فرد، عارض عدد گرفته شدند و از ذاتیات قرار داده نشدند/ بیان معنای ذاتی/ فصل ۳/ مقاله ۲/ برهان شفا.

«و الزوج و الفرد لا یخلو اما ان یکون کل واحد منهما جنسا لذلک النوع من العدد او فصل جنس او فصلا خاصا او یکون نفس النوع»(۱)

بحث در این بود که زوج و فرد یا زوجیت و فردیت عارض عددند اما به چه علت عارض اند؟ سبب عارض بودنشان بیان می شد. توضیحاتی به طور مجمل داده شد اما الان مصنف به طور مفصل توضیح می دهد. یعنی در جلسه قبل، ذاتی بودن زوج و فرد را نفی کرد و عارضی بودنشان را اثبات کرد اما در این جلسه به طور تفصیل بحث می کند و جنس بودن و فصل بودن و فصلِ جنس بودن و نوع بودن را جدا جدا نفی می کند به عبارت دیگر در جلسه قبل، ذاتی بودن را رد کرد اما به نحوه ذاتی توجه نکرد که آیا فصل است یا جنس است یا نوع است.

ص: ۵۶۰

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا،ج۹،ص۱۴۲،س۱۲،ط ذوی القربی.

ملاحظه کنید که مصنف ۴ احتمال مطرح می کند:

احتمال اول: زوج و فرد جنس برای نوع عدد باشند. نوع عدد، عبارت از خود اعدادِ ممتاز از همدیگر بود که مراد ۲ و ۳ و ۴ و ... که هر کدام یک نوع برای عدد می شوند. همانطور که جنس همه آنها عدد گرفته می شود. در احتمال اول، زوج یا فرد جنس گرفته شود و گفته شود جنس عددهای زوج، زوج است و جنس عددهای فرد، فرد است.

احتمال دوم: زوج و فرد، فصل الجنس باشند یعنی زوج، جنس برای اعداد زوج نباشد و فرد، جنس برای اعداد فرد نباشد بلکه فصل الجنس باشد یعنی جنس را عدد فرض کنید و زوج و فرد را فصل برای عدد به حساب آورید.

احتمال سوم: زوج و فرد، فصل خاص باشند یعنی فصل مختص باشند.

فصل مختص، فصلی است که با نوع مقایسه می شود چون باید مختص باشد و فصل اگر با جنس مقایسه شود مختص به جنس نیست بله اگر با نوع مقایسه شود مختص به نوع است، پس فصل خاص همان فصل نوع است که فصل مقوّم می باشد. حال آیا فصل مقسّم گرفته شود یا فصل مقوّم گرفته شود؟ بحث اینها در ادامه می آید.

احتمال چهارم: نه فصل و نه جنس گرفته شود بلکه نوع قرار داده شود.

مصنف ابتدا احتمال چهارم را رسیدگی می کند.

بررسی احتمال چهارم: نوع، شناخته شده است زیرا نوع، عبارت از ۷ و ۸ و ۹ و ... است وقتی نوع شناخته شده باشد زوج و فرد، نوع نمی شوند چون یک شیء که دو نوع ندارد مگر اینکه گفته شود نوع متوسط است که آن نوع متوسط در واقع همان جنس است و یکی از احتمالات این بود که جنس باشد و داخل در احتمال اول می شود و احتمال جدایی به حساب نمی آید. پس مراد از نوع، نوع سافل است. نوع سافلِ ۷ را فهمیدیم که ۷ است ولی فردیت آن نیست و نوع سافلِ ۸ را فهمیدیم که ۸ است ولی زوجیت آن نیست. پس نمی توان زوج و فرد را نوع حساب کرد.

ص: ۵۶۱

بررسی احتمال سوم: مصنف در اینجا عرض خاص را هم مطرح می کند در حالی که عرض خاص مورد بحث نبود زیرا بحث در این بود که زوج و فرد ذاتی نیستند. عرض، ذاتی نیست و لذا داخل در بحث نمی شود اما مصنف چون فصل را که خاصه است مطرح می کند در ضمن، عرض خاص را که از نظر خصوصیت با فصل اشتراک دارد مطرح می کند.

مصنف هر دو را با یک بیان رد می کند و می گوید زوج نه عرض خاص و نه فصل خاص «یعنی فصل مقوم» است. مصنف عرض بودن زوج و فرد را قبول دارد ولی عرضِ خاص بودن زوج و فرد را قبول ندارد. در آخر فصل صفحه ۱۴۳ سطر یکی به آخر می فرماید «فبقی ان یکون کل واحد منهما عرضا عاما» عرض عام بودن را قبول می کند ولی عرض خاص بود ن را رد می کند.

مصنف الان ذاتی بودن را رد می کند تا عرض بودن ثابت شود بعداً که عرض بودن ثابت می شود باید بحث جدید کند که آیا عرض خاص است یا عرض عام است. خاص بودن را باید رد کند تا عام بودن ثابت شود. مصنف نمی خواهد بحث جدیدی مطرح کند. در لابلای بحثی که در آن نفی ذاتیت می کند نفی عرض خاص هم می کند که احتیاج به بحث جدیدی نداشته باشد و به طور مستقیم بگوید «فبقی ان یکون کل واحد منهم عرضا عاما».

پس هم ارتباطی که عرض خاص با فصل خاص به لحاظ خصوصیت دارد منشا شده که مصنف در اینجا عرض خاص را مطرح کند هم اینکه مصنف احتیاج داشت که عرض خاص مطرح شود ولی در بحث دیگر مطرح شود. بعد از اینکه اثبات کرد زوج و فرد ذا تی نیستند و عرضی اند باید بحث دیگر مطرح می کرد که عرض عام هستند و عرض خاص نیست. لذا مصنف این کار را نکرد و وقتی که فصل خاص را رد می کند عرض خاص را هم رد می کند. تا بحث دیگری مطرح نشود.

ص: ۵۶۲

بیان عرض خاص و فصل خاص نبودن زوج و فرد: مصنف می فرماید می بینیم زوجیت در ۸ به تنهایی یا فردیت در ۹ به تنهایی نیست در حالی که فصلِ مقوّم باید اختصاص به نوع داشته باشد زوجیت اختصاص به نوعی که مثلا ۸ است ندارد و فردیت اختصاص به نوعی که مثلا ۷ است ندارد هر فردی می تواند فردیت را به عنوان وصف و عارض قبول کند و هر زوجی می تواند زوجیت را به عنوان وصف و عارض قبول کند. پس نمی توان گفت عرض خاص برای نوع یا فصلِ خاصِ نوع است پس اصلا خاص نیست.

توضیح عبارت

«و الزوج و الفرد لا یخلو اما ان یکون کل واحد منهما جنسا لذلک النوع من العدد او فصل جنس او فصلا خاصا»

بعد از «الزوج و الفرد» باید عبارت «ان کان ذاتیا» را در تقدیر گرفت یعنی زوجیت و فردیت اگر ذاتی باشد خالی از این نیست که هر یک از زوجیت و فردیت یا جنس برای نوع از عدد است یا فصل جنس است «تعبیر به فصل خاص نمی کند بلکه فصلی است که مقّوّم باشد» یا فصل خاص باشد یعنی خاص به نوع باشد که فصل نسبت به نوع مقوّم است نه مقسّم پس مراد از «فصلا خاصا»، فصل مقوّم است و مراد از «فصل جنس»، فصل مقسّم است. اما به چه علت فصل جنس، فصل سازنده جنس قرار داده نمی شود؟ در جلسه قبل بیان شد چون در ادامه تعبیر به فصلا خاصا می کند زیرا فصلی که می خواهد جنس را بسازد نسبت به جنس، مقوّم می شود و جنس در آن صورت، نوع می شود. در اینصورت آن فصل نسبت به این جنس، فصل خاص می شود و داخل قسم سوم می شود. بنده خواستم قسم سوم را از قسم دوم مجزا کنم لذا مراد از قسم دوم که فصل جنس بود، فصل مقسّم جنس است مراد، فصل مقوم جنس نیست چون اگر مراد فصل مقوم جنس می شد، در اینصورت فصلِ خاصِ به جنس می شد و جنس هم در آن صورت، نوع به حساب می آمد و با قسم سوم یکی می شد لذا مراد از فصل جنس، فصل مقسّم است.

ص: ۵۶۳

«او یکون نفس النوع»

ضمیر «یکون» به «کل واحد منهما» بر می گردد.

یا زوج و فرد، خود نوع است.

«و قد علم نفس ذلک النوع»

«واو» حالیه است.

ابتدا احتمال چهارم را بررسی می کند که زوج و فرد، نوع باشند.

ترجمه: در حالی که نفس آن نوع روشن شد و دیدیم که ثمانیه و سبعه به عنوان اینکه ثمانیه و سبعه است به عنوان یک نوع شناخته شد و نوع دومی برای آن نیست که زوج و فرد باشد مگر اینکه نوع متوسط بگیرید که جنس می شود و داخل در احتمال اول می شود.

«فکیف یمکن ان یکون عارضا لازما له و کیف یمکن ان یکون فصلا خاصا له؟ و قد توجد الزوجیه لنوع آخر و کذا الفردیه»

مراد از «عارضا لازما»، «عارض خاص» است. ضمیر «له» به «نوع» بر می گردد. «واو» در «و قد توجد» حالیه است و مصنف با این عبارت هم فصل خاص بودن و هم عرض خاص بودن را با هم باطل می کند یعنی عبارت «و قد یوجد...» مربوط به هر دو «کیف» است که در قبل ذکر شد.

مصنف با این عبارت می خواهد احتمال سوم را باطل کند که فصل خاص باشد ولی در کنار آن، عرض خاص را هم باطل می کند و می فرماید چگونه ممکن است هر یک از زوج و فرد عارض خاص برای نوع باشد و همچنین چگونه ممکن است. هر یک از زوج و فرد فصل خاص برای نوع باشد در حالی که زوجیت اختصاص به نوعی ندارد و برای نوع دیگر هم پیدا می شود «پس عرض خاص یا فصل خاص نیست».

«و کیف یکون جنسا او فصل جنس او شیئا من الذاتیات علی الاطلاق»

«علی الاطلاق»: یعنی معین نمی کنیم که جنس باشد یا فصل باشد یا جنس الجنس یا فصل الجنس باشد بلکه هر نوع ذاتی که باشد را می خواهد رد کند بدون اینکه تعیین کند. این ملب به بحث جلسه گذشته بر می گردد که در جلسه گذشته ذاتیت را باطل کرد بدون اینکه توجه به فصل یا جنس یا ... کند. دلیلش هم همان دلیل قبلی است. دلیل این بود که اعداد را ملاحظه می کنیم و آنها را می شناسیم. معنای زوجیت و فردیت را هم می فهمیم. معنای خود عدد را هم می دانیم و عددی مثل ثمانیه به ما القاء می شود که معنایش روشن است ولی زوجیت و فردیت در آن فهمیده نمی شود مگر بعد از اینکه فکر ما منصرف به این مطلب شود که ثمانیه، قابل انقسام به متساویین است و سبعه قابل انقسام بمتساویین نیست لذا برای فردیت برای سبعه و زوجیت برای ثمانیه اثبات می شود. این نشان می دهد که زوجیت و فردیت ذاتی نیستند زیرا اگر ذاتی بودند با شناخت ذات آن نوع، لازم نبود درباره اثبات زوجیت یا فردیتش فکر کنیم همین اندازه که ذات برای ما روشن می شد ذاتی هم روشن می شد و احتیاج به فکر کردن نداشت که بحث اینها در جلسه قبل گذشت.

سپس مصنف متعرض این بحث می شود که وقتی ۸ یا ۷ را می شنویم بلافاصله زوجیت یا فردیت آن به ذهن ما می آید و احتیاج به فکر کردن ندارد. مصنف از این مطلب جواب می دهد و می فرماید این عدد چون کوچک است زود متوجه می شوید که منقسم بمتساویین هست یا نیست. اما اگر عدد، بزرگ باشد احتیاج به فکر کردن دارد «البته توجه کنید قواعدی که امروزه به ما گفتند را لحاظ نکنید که اگر آخر عدد با صفر یا عدد زوج همراه شود زوج می شود و اگر آخر عدد با غیر از اینها همراه شود فرد می شود».

«و قد يجوز ان يفهم معناه و معنى ذلك العدد و لا يفهم ذلك له»

«ذلک»: هر یک از زوجیت و فردیت.

ضمیر «له» به «عدد» بر می گردد.

ترجمه: در حالی که جایز است معنای زوج و معنای آن عدد مثل ۸ فهمیده شود «هم معنای زوج و هم معنای ۸ را می داند» ولی زوجیت را برای ۸ نمی فهمد.

«و کانت الذاتیات لیست المحمولات التی تلزم فی کل وقت»

آیا می توان گفت ذاتی، چیزی است که همیشه لازم شیء است و هیچ وقت از شیء جدا نمی شود؟ می فرماید این را نمی توان گفت چون این، تعریف به اعم است زیرا تعریف ذاتی به آنچه که همیشه لازم ذات و همراه ذات است و از آن منفک نمی شود تعریف به اعم است چون شامل عرض لازم هم می شود زیرا عرض لازم هم منفک نمی شود. بله اینطور می توان گفت که ذاتی عبارت از چیزی است که نمی توان معنای آن را از صاحب ذاتی برداشت. زوجیت، عرض لازم برای ثمانیه است ولی معنای آن را می توان برداشت اما ترکیب از ۸ تا یک را نمی توان از عدد ۸ برداشت. البته وقتی عدد ۸ را می شناسی ممکن است که توجه به این نکنی که از ۸ تا یک درست شده ولی معنای ترکیب از ۸ تا یک در ذهن شما وجود دارد اگر آن را بردارید عدد ۸، ۸ نخواهد بود.

ترجمه: ذاتیات، محمولاتی که لازم موضوعات در هر وقت هستند نمی باشند «یعنی اینطور نیست که ذاتی عبارت باشد از محمولی که قابل جدایی از موضوع نیست».

ص: ۵۶۶

«بل التی لا یمکن ان یرفع معناها عما هو ذاتی له مثل معنی العدد»

مراد از «ما هو ذاتی له»، صاحب ذاتی است که نوع می باشد.

بلکه ذاتیات، عبارت از چیزی است که ممکن نیست مرتفع شود معنای ذاتی از آنچه که این ذاتی، ذاتی برای آن است که مثل معنای عـدد. به عبارت دیگر آن معنایی که نمی توان از نوع حذف کرد ذاتی است اما چرا نمی توان از نوع حذف کرد؟ چون اجتماع نقیضـین لازم می آید زیرا اگر این انسان ناطق است و معنای نطق از آن گرفته شود معنایش این است که در عین اینکه نـاطق است نـاطق نیست لـذا نمی توان ذاتی را از صـاحب ذاتی گرفت. بله اگر ذاتیت گرفته شود و این انسان از انسانیت بیرون آید انقلاب ماهیت است و اجتماع نقیضین نیست.

«مثل معنی العدد»: نمی توان عدد را از ۸ گرفت. ترکبِ از ۸ تا یک هم که فصل است نمی توان گرفت.

«فانه لا یمکن ان یعقل ما العدد و یجهل ان الاربعه عدد حتی یتامل و یستبان»

و ممکـن نیست که عـدد را بدانیـد ولی ندانیـد که اربعه عـدد است. نمی دانیـد اربعه زوج است ولی نمی تـوان گفت که نمی دانیم عدد است زیرا اگر عدد را می شناسید باید حکم کنید که اربعه عدد است ولی اگر زوج را بشناسید حکم نمی کنید که اربعه زوج است باید فکر کنید.

ترجمه: ممکن نیست که بدانم عدد چیست؟ و جاهل باشم که اربعه عدد است تا احتیاج به تامل و استبانه داشته باشد.

ص: ۵۶۷

«اللهم الا ان لا یکون معنی العدد مفهوما و لا یکون اُحضِر فی الذهن مع معنی الاربعه»

مگر اینکه کسی معنای عدد و معنای اربعه را نداند در این صورت نمی داند اربعه، عدد است، این بحث دیگری است.

در نسخه ای «او لا یکون» آمده که بهتر است و معنای عبارت طبق این نسخه اینطور می شود: معنای عدد معلوم است اما ذهن، معنای عدد را در کنار معنای اربعه احضار نکرده است در این صورت نمی تواند تشخیص بدهد که اربعه عدد است.

ادامه بحث اینکه چرا زوج و فرد، عارض عـــدد گرفته شدند و از ذاتیات قرار داده نشدند/ بیان معنای ذاتی/ فصل ۳/ مقاله ۲/ برهان شفا ۹۳/۱۱/۰۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه بحث اینکه چرا زوج و فرد، عارض عدد گرفته شدند و از ذاتیات قرار داده نشدند/ بیان معنای ذاتی/ فصل ۳/ مقاله ۲/ برهان شفا.

«و نحن قد علمنا ما معنی الزوج و الفرد»(۱)

نکته مربوط به جلسه قبل: در عبارت «فکیف یمکن ان یکون عارضا لازما له» که در صفحه ۱۴۲ سطر ۱۳ آمده بود عارض لازم را رد می کند و مطلق عارض را رد نمی کند. زیرا در آخر همین فصل در صفحه ۱۴۳ یک خط به آخر بیان می کند «فبقی ان یکون کل واحد منهما عرضا عاما» که عرض عام بودن را قبول می کند پس در اینجا عارض خاص را رد می کند. البته عرض لازم می تواند عرض عام برای جنس باشد مثل ماشی که عرض لازم است اما نه برای انسان بلکه برای حیوان است ولی در اینجا عرض لازمِ خاص را رد می کند و قرینه آن، عبارت بعدی است که می گوید زوجیت در نوع دیگر هم یافت می شود فردیت هم در نوع دیگر یافت می شود و چیزی که در نوع دیگر یافت بشود خاص نیست پس عرض خاص نداریم فصل خاص هم نداریم. پس اگر چه تعبیر به «خاص» را در عبارت نیاورده ولی منظورش ردّ عرض خاص است و بعداً عرض عام را قبول می کند.

ص: ۵۶۸

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا،ج۹،ص۱۴۲،س ۲۰،ط ذوی القربی.

نکته: زوجیت برای عدد ۸ عرض لازم است اما عرض لازم خاص نیست و در اینجا عرض لازم خاص نفی می شود نه اصل عرض لازم. پس عرض عام بودن برای زوجیت قائل هستیم لذا عرض لازم می تواند خاص باشد و می تواند عام باشد و ما عرض لازم خاص را از زوجیت و فردیت می گیریم اما عام را نمی گیریم.

بحث امروز: بحثی که شروع کرده بودیم این بود که آیا زوجیت و فردیت برای عدد عارض اند یا ذاتی اند. اقسام ذاتی شمرده شد و در مورد ذاتیاتی که خاص بودند اینچنین دلیل آورده شد و گفته شد که اینها عرض ذاتی خاص نیستند زیرا در یک نوع

موجود می شونـد و در نوع دیگر هم موجود می شوند. اما عرض ذاتی خاص در یک نوع موجود است و در نوع دیگر موجود نیست. سپس به مطلق ذاتی رسیدیم «چه خاص باشد چه عام باشد» و خواستیم آن را در مورد زوجیت و فردیت نفی کنیم. طریق نفی به این صورت بود: بیان کردیم که عدد را می شناسیم، زوجیت و فردیت را هم می شناسیم اما گاهی به عددی برخورد می کنیم که می دانیم عدد است اما نمی دانیم زوج یا فرد است مگر اینکه فکر کنیم تا بدست بیاوریم. اگر ذاتی بود احتیاج به این فکر و تامل و حساب کردن نبود. بلکه با دریافت عدد، ذاتیاتش را هم دریافت می کردیم.

سپس بیان کردیم اگر چیزی ذاتی عدد بود با شنیدن آن عدد، آن ذاتی هم به ذهن می آید. مثالی هم بیان کردیم که اگر عدد را شناختیم و اربعه به ما القاء شد می فهمیم که عدد است زیرا ذاتی عدد، عدد بودنش است. در حالی که درباره زوجیت آن باید فکر کنیم. در ادامه مصنف فرمود ما فقط در یک صورت درباره ذاتی فکر می کنیم و آن در صورتی است که معنای عدد یا زوج را ندانیم. مصنف می فرماید «و نحن قد علمنا» یعنی ما معنای عدد و زوج را می دانیم در عین حال وقتی عددی به ما القاء می شد فکر می کردیم که زوج است یا فرد است. پس زوجیت و فردیت ذاتی نیستند مصنف مثال به عدد ۱۵۰۰ می زند که عدد بودن آن روشن است و معنای زوج هم روشن است که «ما ینقسم بمتساویین» است ولی وقتی ۱۵۰۰ به ما القاء می شود مدتی باید فکر کنیم تا ببینیم آیا «منقسم بمتساویین» هست تا زوج باشد یا «منقسم بمتساویین» نیست تا فرد باشد. بیان کردیم که ما از خارج قاعده ای بلد هستیم که سریع تشخیص می دهیم این عدد زوج یا فرد است شما باید از آن قاعده قطع نظر کنید و ندیده بگیرید. در اینصورت نیاز به فکر کردن دارد تا معلوم شود ۱۵۰۰ زوج است یا فرد است. پس زوج و فرد، ذاتی نیست.

ص: ۵۶۹

اشکال: بر مصنف اشکال می شود که بعد از اینکه علم به عدد و علم به زوجیت و فردیت داریم وقتی عددی را می شنویم بلافاصله می فهمیم که زوج یا فرد است مثل عدد ۸ یا ۷ که سریع می گوییم عدد ۸، زوج است و عدد ۷، فرد است.

جواب: مصنف می فرماید این به خاطر کوچک بودن عدد است «نه به خاطر اینکه در این اعداد، زوجیت و فردیت عین ذاتند یا ذاتی اند» و خیلی سریع به ذهن می آیند.

توضیح عبارت

«و نحن قد علمنا ما معنی الزوج و الفرد»

ما از کسانی نیستیم که عدد و زوج و فرد را نشناسیم بلکه عدد و زوج و فرد را می شناسیم.

«فاذا احضرنا معناه و معنی عدد مّا مثل الف و خمسمائه امکن ان نشک»

ضمیر «معناه» به هر یک از زوج و فرد بر می گردد.

وقتی معنای هر یک از زوج و فرد و معنای یک عددی مثل ۱۵۰۰ را در ذهن خودمان احضار کردیم ممکن است در زوجیت و فردیت شک کنیم.

«فلا ندری فی اول وهله انه زوج او فرد حتی نستبین و نتامل حال الانقسام بنصفین او مقابله بنوع فکر و نظر»

«بنوع فکر و نظر» متعلق به «نستبین» است.

«وهله» به معنای «بار» است و مراد از «اول وهله»، «اول بار» است وقتی می گوید من اولین وهله فلانی را دیدم یعنی با اولین چشمی که باز کردم او را دیدم، و با اولین دید و نظر در مقابل چشم من آشکار شد.

ص: ۵۷۰

ترجمه: در اولین بار که این عدد را شنیدیم شک می کنیم و نمی دانیم که زوج است یا فرد است مگر اینکه استبانه کنیم «یعنی طلب کنیم» کشف زوجیت فردیتش را و تامل کنیم این حالت را که آیا انقسام به نصفین پیدا می کند تا زوج باشد یا مقابل انقسام به نصفین پیدا می کند تا فرد باشد.

«فان کان عدد مّا یُعرَف ذلک فیه بسرعه او کانه فی اول وهله مثل الاربعه و الثمانیه»

«ذلک»: زوج بودن یا فرد بودن.

«بسرعه» متعلق به «یعرف» است.

مصنف از اینجا دفع دخل مقدر می کند. بعضی می گویند بعضی از اعداد را که می شنویم زوجیت و فردیت آن را تشخیص می دهیم و احتیاجی به استبانه و تامل نداریم. مصنف جواب می دهد که آن عددها چون کوچک هستند زوجیت و فردیتشان «یعنی انقسام به متساویین و عدم انقسام به متساویین» خیلی آسان انجام می شود به همین جهت سریع می فهمیم که زوج است یا فرد است نه اینکه به خاطر این باشد که زوجیت و فردیت ذاتی باشند.

ترجمه: اگر عدد معینی پیدا کنید که زوج بودن یا فرد بودن در آن عدد به سرعت فهمیده می شود یا گویا این عرفان در اوّل بار اتفاق افتاد مثل ۴ و ۸.

«فانا انما نحکم بسرعه انه زوج لا لاجل انه ذاتی للاربعه و الثمانیه و لکن لانه قلیل»

این عبارت، بیان برای مثال است یعنی چرا اربعه و ثمانیه طوری است که ما در آن به سرعت حکم می کنیم؟ می فرماید حکم کردن در عددی که مثل اربعه و ثمانیه است نه به خاطر این است که زوج بودن ذاتی اربعه و ثمانیه است بلکه به این جهت است که اربعه و ثمانیه عدد کوچک است و انقسام آن به متساویین به آسانی واقع می شود.

ص: ۵۷۱

نکته: فرق بین «اول وهله» و «بسرعه» در این است که در «اول وهله» سریعتر از «بسرعه» است.

«فیَلُوح لنا انه منتصف عن قریب»

«عن قریب» متعلق به «یلوح» است و به معنای «بسرعت» است.

ترجمه: به سرعت برای ما آشکار می شود که اربعه یا ثمانیه به دو قسم مساوی تقسیم می شود لذا به سرعت حکم می کنیم که زوج است.

«و لو کان لا یلوح ذلک لکان یُتَوقف الی ان یُستَثبَت»

اگر این زوجیت در اوّل وهله برای ما روشن نمی شد توقف حاصل می شد تا استثبات شود یعنی حکم به زوجیت و فردیت نمی کردیم مگر بعد از استثبات. «استثبات» یعنی با فکر کاوش کردن و جستجو کردن.

«فاذن لیس بیان کون الاربعه زوجا لذاته»

«بیان» اسم و «لذاته» خبر برای «لیس» می شود. مراد از «بیان» همانطور که در پاورقی اشاره کرده ظهور و وضوح است. ضمیر «لذاته» به «اربعه» بر می گردد.

ترجمه: اینکه آشکار است که اربعه زوج است به خاطر ذات اربعه نیست بلکه به خاطر قلّت اربعه است.

«بل لظهور عارض آخر عرفناه له و هو التنصف»

بلکه به خاطر این است که عارض دیگری غیر از زوجیت ظاهر بوده و ما با آن عارض، زوجیت را برای اربعه فهمیدیم و آن عارض، تنصّف بوده است «یعنی به آسانی می فهمیدیم اربعه، نصف می شود و وقتی نصف شد دو قطعه ی مساوی و دو عدد مساوی درست می کند».

ص: ۵۷۲

نکته: در این بحث دقت شود که همه ذاتیات نوع شناخته شده. در چنین حالتی صفتی برای نوع ذکر می کنند اگر این صفت از ذاتیات باشد آن را در همان ذاتیات که شناختیم می کنییم و فکر نمی کنیم. اما اگر در آن ذاتیاتی که شناختیم نرفت و باید فکر کنیم می فهمیم که بیرون از نوع است لذا عارض است.

ادامه بحث اینکه چرا زوج و فرد، عارض عدد گرفته شدند و از ذاتیات قرار داده نشدند/ بیان معنای ذاتی/ / فصل ۳/ ۲ ـ چرا مخاطب گمان می کند در قضــیه و قیاس که به او القا شده کلی عطا نشده است و در نتیجه قیاس کلی نیست / فصل ۴/ مقاله ۲/ برهان شفا ۹۳/۱۱/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ۱ ـ ادامه بحث اینکه چرا زوج و فرد، عـارض عـدد گرفته شدنـد و از ذاتیـات قرار داده نشدنـد/ بیـان معنـای ذاتی/ / فصل ۳/ ۲ ـ چرا مخاطب گمان می کند در قضیه و قیاس که به او القا شده کلی عطا نشده است و در نتیجه قیاس کلی نیست / فصل ۴/ مقاله ۲/ برهان شفا.

«و هاهنا وجوه أخر یعرف بها ان الزوج عارض لا ذاتی لاصناف العدد لا یحتاج الی التطویل بها»(۱)

بحث در این بود که زوج و فرد آیا ذاتی عددند یا عارض عددند؟ بیان شد که ذاتی عدد نیستند. دلیل بر این مدعا آورده شد. مصنف می فرمایـد وجوه دیگر و دلایل دیگری هم هست که ثابت می کند زوج و فرد ذاتی نیستند ولی ما احتیاج نداریم که به خاطر آن وجوه، بحث را طول بدهیم لذا آن وجوه را طرح نمی کنیم اما چه وجوهی در ذهن مصنف بوده ما نمی دانیم ولی بعضی ها، وجوهی ذکر کردند که یکی از آنها راذکر می کنیم.

ص: ۵۷۳

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا،ج۹،ص۱۴۳،س۷،ط ذوی القربی.

عـدد، کمّ است و زوج و فرد، کیف است. معنا ندارد که کیفی ذاتی برای کمّ باشد. ذاتی هر شـیء از سـنخ خودش است نمی شود ذاتی کمّ را کیف قرار داد لذا زوجیت که کیف است را نمی توان ذاتی عدد که کمّ است قرار داد.

در باب انسان این اشـکال را شـنیدید که کسانی بر ناطق اشـکال کردند و گفتند ناطق، فصل نیست. دلیلشان این است که ناطق اگر به معنـای مـدرک کلیـات باشـد کیف نفسـانی است و ناطق اگر به معنای حرف زدن باشـد مقوله فعل می شود. نطق به هر کـدام یـک از این دو معنا باشـد عرض است و عرض چگونه فصل برای جوهر می شود؟ فصل جوهر بایـد جوهر باشـد جواب دادنـد که نـاطق، فصـل منطقی است و فصـل واقعی نیست. فصل واقعی همان نفس ناطقه است که جوهر می باشـد. یعنی قبول کردند که فصل جوهر باید جوهر باشد یعنی فصل هر شیئی باید از سنخ خودش باشد لذا اگر عدد، کمّ است فصلش هم باید از سنخ خودش باشد لذا نمی توان زوجیت را که کیف است فصل قرار داد.

نکته: این دلیل که آورده شد فقط فصل بودن زوجیت یا فردیت را باطل می کند و به چیزهای دیگر کاری ندارد. ولی برای ما

همین که ذاتی بودن زوجیت و فردیت نفی شود کافی است.

توضیح عبارت

«و ها هنا وجوه أخر یعرف بها ان الزوج عارض لا ذاتی لاصناف العدد»

«لاصناف العدد» هم به عارض و هم به ذاتی مربوط می شود یعنی «عارض لاصناف العدد لیس بذاتی لاصناف العدد»

ص: ۵۷۴

«ها هنا»: در باب اثبات ذاتی نبودن زوجیت و فردیت.

ترجمه: در باب اثبات ذاتی نبودن زوجیت و فردیت وجوه دیگری داریم که به توسط آن وجوه، شناخته می شود که زوج، عارض است و ذاتی برای اصناف عدد نیست.

«لا یحتاج الی التطویل بها»

این عبارت مربوط به «وجوه أخر» است. یعنی وجوه دیگری که این صفت دارند که ما احتیاج به تطویل کتاب به توسط این وجوه نداریم.

«فاذا کان الزوج و الفرد عارضین لاصناف العدد و لیسا بفصول ذاتیه و لا اجناس»

لفظ «ذاتیه» قید توضیحی برای «فصول» است چون همه فصول، ذاتی هستند و فصلِ غیر ذاتی نداریم مگر اینکه معنای فصل را عام بگیرید که شامل عرض خاص هم بشود.

این عبارت خلاصه گیری از مطالب قبل است یا به بیان دیگر می خواهد نظر نهایی خودش را بیان کند. تا اینجا ذاتی بودن را نفی کرد در اینصورت عرضی بودن ثابت می شود چون فاصله ای بین ذاتی بودن و عرضی بودن نیست. اگر شیئی مربوط به چیزی است یا باید خود آن شیء باشد یا جزء آن شیء باشد یا از عوارض آن شیء باشد. زوجیت و فردیت مسلما عین عدد نیستند. ثابت شد که جزء عدد یعنی ذاتی عدد نیستند، باقی می ماند که عرض باشند اما عرض بر دو قسم است که عرض خاص و عرض عام می باشد. مصنف می فرماید عرض خاص بودنشان هم باطل است. درست است که زوجیت و فردیت اختصاص به عدد دارند و از این جهت می توان عرض خاصی برای عدد که جنس است قرار داد اما اختصاص به نوع عدد ندارند بلکه در این نوع که عدد ۸ است زوجیت می آید و در نوع دیگر که عدد ۱۰ است هم زوجیت می آید پس برای انواع، عرض خاص نیست اما برای عدد، عرض خاص است.

ترجمه: وقتی ثابت شد که زوج و فرد عارض اصناف عددند و فصول ذاتیه و اجناس برای عدد نیستند.

«و لا یمکن ان یکونا نوعین للعدد و لا فصلین مقسّمین»

و ممکن نیست که دو نوعِ عدد باشند.

مصنف با عبارت «فاذا کان الزوج... و لا اجناس» بیان می کند که زوج و فرد ذاتی نیستند و با این عبارت «لا یمکن ان یکونا عددین للعدد» بیان می کند که دو نوعِ عدد هم نیستند یعنی ذات هم نیستند. «یعنی نه ذات آن نوع هستند نه ذاتی آن نوع هستند».

نکته: زوج و فرد با سه چیز می تواند ملاحظه شود:

۱ ـ با خودشان ملاحظه شوند. در این صورت نمی توان گفت نوع «یعنی ذات» هستند.

. ۲ ـ نسبت به انواع عدد ملاحظه شوند. در این صورت نمی توان گفت ذاتی هستند.

۳ ـ نسبت به فصل ملاحظه شوند.

زوج و فرد نسبت به جنس هم اگر ملاحظه شوند ذاتی نیستند. اشکالی می شود که مگر فصل نسبت به جنس ذاتی است؟ فصل نسبت به نوع ذاتی است. لذا مصنف تعبیر به فصل مقسّم می کند یعنی زوج و فرد را فصل می گیرد. و وقتی تعبیر به «مقسّم» می کند یعنی آن را با جنس مقایسه می کند. فصل وقتی با جنس مقایسه شود ذاتی نیست بلکه عرض است. چرا مصنف در نفی ذاتی بودن، این فرض را مطرح می کند در حالی که در این فرض زوج و فرد اصلا ذاتی جنس نیستند تا مطرح شود و رد گردد؟ مصنف با عبارت «لان الفصل المقسّم» جواب می دهد و می گوید فصل مقسّمِ جنس، مقوّم نوع هم هست پس اگر مقسّم جنس بودن رد شود مقوم نوع بودن هم رد می شود در نتیجه ذاتی بودن هم رد می شود یعنی نمی خواهیم به طور مستقیم به مقسّم بودن این فصل نظر کنیم و الا فصل نسبت به مقسَّمش که جنس می باشد عرض است و ذاتی نیست.

ص: ۵۷۶

این زوج و فرد، مقسِّم جنس نیستند تا بتوانند مقوّم نوع باشند و ذاتی به حساب بیایند.

«لان الفصل المقسِّم للجنس هو بعینه الفصل المقوّم للنوع»

این عبارت مربوط به «لا فصلین مقسمین» است. یعنی زوج و فرد، فصل مقسّم نیستند زیرا فصل مقسّمِ جنس، عیناً فصلِ مقومِ نوع است بنابراین اگر بخواهد فصلِ مقسّمِ جنس باشد فصلِ مقوم ِنوع می شود یعنی ذاتی می شود و ما ذاتیتِ آن را نفی کردیم پس فصل مقوم نوع نیست در نتیجه فصل مقسّم جنس هم نیست.

«فبقی ان یکون کل واحد منهما عرضا عاما بالقیاس الی نوع نوع من العدد و غیره و عرضا خاصا بالقیاس الی العدد»

«فبقی» جواب برای «فاذا کان» است. ضمیر «غیره» به «عدد» بر نمی گردد چون زوج و فرد در غیر عدد پیدا نمی شود بلکه به «نوع» بر می گردد یعنی عرض عام نسبت به نوعی از عدد و غیر آن نوع از عدد یعنی نوع دیگری از عدد هست. «یعنی مثلا زوج عوض عام است برای نوعی از عدد که ثمانیه باشد و برای غیر این نوع که عشره باشد».

وقتی روشن شد که هیچ یک از این حالت برای زوجیت و فردیت وجود ندارد باقی ماند این دو مطلب که زوج و فرد نسبت به انواع عدد، عرض عام بشوند و نسبت به خود عدد، عرض خاص بشوند.

ترجمه: باقی ماند که هر یک از زوج و فرد عرض عام نسبت به هر نوع از عدد باشند و غیر آن نوع از عدد و نسبت به خود عدد، عرض خاص می شود «چون اختصاص به عدد دارد و بیرون از عدد نیست اما نسبت به انواع عدد، عرض عام می شود چون اختصاص به نوع خاصی ندارد».

ص: ۵۷۷

نکته: این فصل سوم که تمام شد در معنای «اوّلی» بود و بیانی که درباره ذاتی بود را می خواست تکمیل کند. وقتی خواست بیانِ درباره ذاتی را تکمیل کند به بحث از این پرداخته شد که زوجیت و فردیت ذاتی گرفته شود یا نه؟ البته این بحث، بحث کلی نبود در حالی که در منطق بحث کلی می شود که ذاتی چیست؟ عرضی چیست؟ تعیین نمی کند که فلان چیز ذاتی است و فلان چیز عرضی است. اما در اینجا مصنف تعیین مصداق کرد چون بحث از آن مهم بود.

صفحه ۱۴۴ سطر اول قوله «الفصل الرابع»

تا اینجا «کلی» و «ذاتی» و «اولی» توضیح داده شد. «کلی» عبارت بود از محمولی که بر کلّ افراد موضوع اولاً و در تمام زمان ها ثانیا حمل می شد.

در کتاب ارسطو که اسم آن تعلیم اول است برای کلّی شرط سومی هم آورده شد و گفته شد اولا: بر کل افراد حمل شود و ثانیا در تمام زمان ها حمل شود و ثالثا اوّلی باشد. الان مصنف در این فصل می خواهد چند مطلب بیان کند:

مطلب اول: در قضیه و برهان از کلّی استفاده کردیم لذا قضیه، قضیه ای است که می تواند در برهان بکار رود و این قیاس هم قیاس برهانی است اما مخاطب گمان می کند که کلّی آورده نشده است لذا ایراد وارد می کند که این مقدمه برای برهان فایده ندارد و این قیاس، برهانی نیست. در حالی که اینگونه نیست.

در فصل چهارم بحث از دو چیز می شود:

۱ _ سبب گمان مخاطب چیست؟

۲ _ چگونه جواب گمان مخاطب داده شود.

مطلب دوم: گاهی کلی عطا نمی شود یعنی مقدمه ای که بکار برده می شود کلی نیست و برای برهان فایده ندارد ولی مخاطب گمان می کند که کلّی به او اعطا شده است. در اینجا هم دو بحث می شود:

۱ _ به چه سبب مخاطب گمان کرده که به او کلّی عطا شده است.

۲ _ چگونه گمان او را بر طرف کنیم.

بحث دوم خودش منشعب به دو بحث می شود.

الان مصنف وارد این بحث می شود که چرا مخاطب گمان می کند به او کلی داده نشده است.

مصنف می گوید در این فصل می خواهد اسباب ثلاثه را بیان کند یعنی در هر سه مورد سبب ظن مخاطب چیست؟

مصنف در ابتدا فصل دو مطلب بیان می کند:

۱ _ کلی به مخاطب عطا شده ولی مخاطب گمان می کند کلی عطا نشده است.

۲ _ کلی به مخاطب عطا نشده ولی مخاطب گمان می کند کلی عطا شده است. درباره مطلب دوم در اینجا صحبت نمی کند در اواسط بحث آن را به دو شعبه تقسیم می کند ولی مصنف تعبیر به «و الاسباب فی ذلک ثلاثه امور» می کند به خاطر این است که دومی به دو قسمت تقسیم می شود و مجموعا سه قسم می شود.

ص: ۵۷۹

نکته: مقدمه ای که برای اثبات برهان تشکیل می شود مثلا گفته می شود «الشمس کذا» به محمول قضیه کاری نداریم آنچه که مهم است موضوع می باشد. این مقدمه در ضمن قیاس بکار می رود و مخاطب به ما می گوید این قضیه که بکار رفته کلّی نیست. چرا می گوید کلی به کار نرفته؟ چون مخاطب، موضوع را نگاه می کند که شمس است و شمس در جهان خارج یکی بیشتر نیست لذا می گوید این موضوع، جزئی است زیرا کلّی آن بود که بر کلّ فردٍ فردٍ و فی کل ازمانٍ حمل شود اما الان این محمولی که بر شمس حمل می شود بر کل فردٍ فردٍ حمل نمی شود زیرا در خارج یک فرد وجود دارد. سبب اینکه مخاطب، موضوع را کلی نمی بیند به خاطر این است که موضوع، افراد ندارد. در جایی که موضوع در خارج فقط یک فرد دارد برای مخاطب این گمان پیش می آید که محمولی که بر این موضوع حمل شده محمولی کلی نیست به ما می گوید کلّی بکار نبردی. حال باید در جواب گفته شود که محمول بر «کلّ شمس» می تواند حمل شود ولی ما «کل شمس» نداریم. لذا مراد از «الشمس کذا» این نیست که «هذه الشمس کذا» بلکه می خواهیم بگوییم طبیعت شمس اینچنین است. اگر شمس دیگری هم داشتیم همین حکم را داشت. پس موضوع اگر چه «شمس» است ولی «هذه الشمس» نیست بلکه طبیعت شمس است لذا محمول، کلی است و بر کلّ افراد شمس حمل می شود ولی افراد شمس وجود ندارد.

ص: ۵۸۰

نکته: بحث ما در کلی حقیقی است و کلی حقیقی معنایش این است که می تواند افراد داشته باشد چه افراد داشته باشد یا نداشته باشد وقتی حکم بر شمس می کنید حتی اگر خود شمس هم نباشد حکمی که می شود کلی است زیرا در کلی حقیقی قابلیت صدق است نه صدق بالفعل. اما در کلی اضافی باید همه افراد باشند و الا کلی اضافی صدق نمی کند.

نکته: قضایای شخصیه اگر به عنوان اینکه شخصیه اند مطرح شوند کلی نیستند اما اگر فقط موضوع، شخص بود و به عنوان اینکه شخصیه اند مطرح نشدند قضیه کلی می شود.

توضیح عبارت

«الفصل الرابع قیل فی التعلیم الاول انا ربما اعطینا الکلی الاولی و یظن بنا انا لم نعطه»

«تعلیم اول» کتاب منطقی ارسطو است.

در کتاب تعلیم اول دو مطلب گفته شده که ما کلی را که اولی باشد عطا کردیم اما نسبت به ما این گمان می رود که ما کلّی ندادیم.

«و کثیرا ما لم نعطه فیظن بنا انا اعطیناه»

این عبارت، مطلب دوم را بیان می کند. کثیراً ما کلّیِ اولی عطا نکردیم گمان می کنندکه ما کلی اولی دادیم.

«و الاسباب فی ذلک ثلاثه امور»

«فی ذلک»: در این گمانِ مخالفی که برای مخاطب ما پیش می آید سه مورد است. که در هر موردی سببی وجود دارد پس سه سبب وجود دارد.

«واحدٌ منها هو سبب لما یکون قد اعطینا و یظن انا لم نُعط»

ص: ۵۸۱

یکی از آن سه سبب، سبب است برای آن موردی که ما کلّی دادیم ولی گمان می شود که ماکلّی ندادیم.

«مثل قولنا ان الشمس تتحرک فی فلکٍ خارجَ المرکز حرکه کذا»

«شمس» موضوع است و «تتحرک فی فلک خارج المرکز» محمول است. مخاطب گمان می کند که این محمول کلّی نیست چون موضوعش کلی نیست.

«و ان القمر یتحرک فی فلک تدویره الی المغرب حرکه کذا»

«قمر» موضوع است و «یتحرک فی فلک تدویره الی المغرب حرکه کذا» محمول است و شخص گمان می کند که این محمول کلی نیست چون می بیند موضوع یک فرد بیشتر ندارد. توضیح این مثال و مثال قبلی در جلسه بعد بیان می شود.

«و ان الارض فی وسط الکل»

«فی وسط الکل» که محمول است کلی می باشد ولی مخاطب به خاطر این که ارض یکی بیشتر نیست فکر می کند این قضیه، جزئی است. مراد از «کل»، کلّ افلاک و کرات است که ارض در وسط و مرکز اینها است چون در عالم عنصر ۴ کره داریم که یکی کره خاک است که خود زمین می باشد و کره آب است که کره خاک را احاطه ی ناقص کرده است و کره هوا است که هر دو را احاطه کرده و یکی کره نار است که هر سه را احاطه کرده است. این ۴ تا را کرات چهارگانه می گویند و از قمر به بالا را افلاک می گویند. قمر و عطارد و زهره و شمس و مریخ و مشتری و زحل و فلک ثوابت و فلک اطلس ۹ فلک هستند که این ۱۳ تا هستند زمین که یکی از این ۱۳ تا است در مرکز آنها قرار گرفته است.

ص: ۵۸۲

«فان هذه العوارض تکون مقوله علی الکل اولیه»

مراد از «العوارض» محمولات است.

این عوارض بر کل افراد موضوع حمل شده و به نحو اوّلی «بلا واسطه» حمل شده «نه اینکه به توسط اعم یا اخص حمل شده باشد».

«و یظن انها لیست کلیه بشرط هذا الکتاب»

فکر می شود که کلّی که در تعلیم اول، کلی قرار داده شده، نمی باشد.

آن کلی که در تعلیم اول بیان شد مشروط به سه چیز است اولا صدق بر کل افراد کند و ثانیا حاصل در کل ازمان باشد و ثالثا اوّلی باشد.

می توان مراد از «هذا الکتاب» را کتاب برهان هم گرفت چه تعلیم اول باشد چه کتاب برهان شفا باشد در پاورقی گفته مراد تعلیم اول است که صحیح است.

ترجمه: گمان می شود کلیتی که در این کتاب شرط شده محقق نیست.

نکته: در گذشته شمس را یکی می دانستند اما الان هر ستاره ای را یک شمس می دانند و برای مشتری هم ۱۲ تا قمر درست کردند.

چرا مخاطب گمان می کند در قضیه و قیاسی که به او القاء شده کلّی عطا نشده و در نتیجه قیاس، برهانی نیست/ فصل ۴/ مقاله ۲/ برهان شفا. ۹۳/۱۱/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: چرا مخاطب گمان می کند در قضیه و قیاسی که به او القاء شده کلّی عطا نشده و در نتیجه قیاس، برهانی نیست/ فصل ۴/ مقاله ۲/ برهان شفا.

ص: ۵۸۳

«و السبب فی ذلک ان هذه الاشیاء فی الوجود مفرده و طبائعها غیر مشترک فیها»(۱)

در فصل چهارم بنا شد که سه مطلب مورد بحث واقع شود.

مطلب اول: گاهی کلّی القاء به مخاطب می شود ولی مخاطب، کلّی ادراک نمی کند و گمان می کند که به او کلّی داده نشده و می گوید مقدمه، برهانی نیست و اگر برهانی اقامه کردید در واقع برهان نبوده است زیرا برهان، مشروط به این است

که محمولِ مقدماتش کلّی باشند ولی محمول، کلّی نیست. لذا این برهان، برهان نیست بلکه یک قیاس معمولی خواهد بود.

مطلب دوم و سوم: قضیه ای به مخاطب القاء می شود که محمولش کلّی نیست ولی او گمان می کند که محمول، کلّی است. مخاطب، این قضیه را مناسب باب کلّی می داند ولی واقعاً این قضیه مناسب باب برهان نیست. بحث از مطلب دوم و سوم در آینده مطرح می شود.

توضیح مطلب اول: چه عاملی باعث می شود که مخاطب گمان کند که کلّی به او داده نشده با اینک کلّی در اختیار او قرار داده شده است؟

بیان شد که موضوعِ قضیه، شخص است و بیش از یک فرد ندارد و ما محمولی را بر این شخص حمل کردیم مخاطب خیال می کند که این قضیه، قضیه شخصیه است و محمولی که بر موضوع حمل شده محمولِ غیر کلّی است. مثلاـ گفته شده «الشمس تتحرک کذا» که «شمس» موضوع قرار گرفته و یک موجودِ شخصی است و در کلّ جهان همین یکی است و وجود دیگری برای شمس نیست لذا محمول یعنی «تتحرک کذا» که محمول قرار گرفته برای همین شخص ثابت شده است و اگر برای شخص ثابت شده کلیت ندارد وقتی کلیت نداشت این قضیه فایده ای برای باب برهان ندارد چون در قضیه برهان محمول باید کلّی باشد.

ص: ۵۸۴

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا،ج۹،ص۱۴۴،س۷،ط ذوی القربی.

توجه کنید علت اینکه مخاطب، قضیه را مناسب باب برهان ندیده یا به تعبیر دیگر محمول را کلّی ندیده این است که موضوع، شخصی بوده است و فکر کرده که محمول، کلّی نیست و نتیجتاً این مقدمه، مقدمه ی باب برهان نیست.

جواب داده است که در چنین جایی موضوع، «هذه الشمس» نیست تا حکم بر روی شخص رفته باشد و خود حکم یعنی محمول، کلّی نباشد بلکه موضوع، «الشمس» است که مراد مطلقِ شمس و طبیعت شمس است و محمول هم بر طبیعت شمس حمل شده است و چون طبیعت شمس کلّی است پس محمول می تواند کلی باشد. بله اگر چه شمس در خارج فقط یکی است ولی آیا این محمولی که بر شمس حمل شده قابلیت دارد که بر شمس دیگری حمل شود یا نه؟ گفته می شود اگر شمس دیگری موجود باشد قابلیت حمل دارد. پس محمول، کلّی می شود پس به ظاهر قضیه که موضوعش شخصی است نباید توجه کرد سه مثال برای این مطلب بیان شد که یکی در جلسه قبل توضیح داده شد. بنا شد دو مثال دیگر در این جلسه توضیح داده شود.

توضیح مثالِ «ان الشمس تتحرک فی فلک خارج المرکز حرکه کذا»: یعنی شمس در فلک خارج مرکز حرکت می کند. کاری نداریم که حرکتش چگونه است مثلا بگوییم شمس در فلک خارج المرکز به محاذات منطقه البروج حرکت می کند به طوری که همیشه عرضش صفر است.

توضیح فلک خارج المرکز: در گذشته معتقد بودند که حرکت کوکب به توسط حرکت فلک آن است. فلک غیر از کوکب بود. مراد از کوکب همان جسم منوّری است که دیده می شود حال یا نورش ذاتی بود مثل خورشید یا نورش کسبی بود مثل قمر و ستارگان و سیارات دیگر. امروزه هم معتقدند که نور سیارات کسبی است ولی ستاره ها را الان کسبی نمی گیرند بلکه می گویند نورشان مانند نور خورشید ذاتی است و یک خورشید وجود ندارد بلکه بی نهایت خورشید وجود دارد. بنده بر طبق مبنای قدیم توضیح می دهیم که فلک عبارت از جرمی است که مانند هوا شفاف است و قابل رویت نیست و کلّ زمین را احاطه کرده بود اما کوکب، زمین را احاطه نکرده بود بلکه کوکب در قسمتی از این فلک قرار داشت. وقتی فلک به دور زمین می چرخید کوکب را هم با خودش می چرخاندند. معتقد بودند که کوکب مانند میخ در فلک کوبیده شده است.

ص: ۵۸۵

برای هر کوکبی فلـک قائـل بودنـد امـا فلک را دو قسم می کردنـد که یکی فلک کلی و یکی فلک جزئی بود. یعنی برای هر کوکبی چند فلک قائل بودند که به هر کدام از این فلک ها فلک جزئی می گویند و مجموعه را فلک کلی می گویند. غیر از خورشید همه کواکب لا اقل سه فلک جزئی داشتند که عبارت از فلک ممثل و فلک خارج المرکز و فلک تدویر است. بعضی مثـل ماه و عطارد بیش از سه فلک داشـتند چون ماه و عطارد، دو اوج و دو حضـیض داشـتند لـذا افلاک بیشتری برای آن قائل بودند. گاهی کوکب خیلی از زمین دور می شد و اوج پیدا می کرد و گاهی کوکب خیلی نزدیک می شد و حضیض پیدا می کرد لـذا باید این را توجیه می کردند. اگر فلک به صورت دایره به دور زمین می چرخید کوکب نباید نزدیک و دور می شـد این نزدیکی و دوری احتیـاج به فلک دیگری دارد که آن را توجیه کنـد. یا مثلا کوکب در طول سال حالت رجعت و اقامت و اسـتقامت پیدا می کرد «یعنی گاهی به سـمت مغرب و گاهی به سـمت مشـرق و گاهی ایستاده بود و نه به سمت مغرب و نه به سمت مشـرق می رفت این سه حـالت بایـد توجیه می شـد بنـابراین به یـک فلـک کلی نمی شـد اکتفا کرد بایـد چنـدین فلک درست شود تا بتوسط این افلاک متعدد این حرکات گوناگون توجیه شود.

ص: ۵۸۶

برای تبیین اوج و حضیض قدما قائل به فلک خارج المرکز می شدند فلک ممثل مرکزش مرکز عالم بود و مرکز عالم به تسامح، زمین است اما حقیقتاً مرکز زمین مرکز عالم بود. مرکز کره آب و هوا و نار هم زمین بود. افلاکی که ممثل بودند مرکزشان زمین بود اما یک فلکی تصویر می کردند که مرکزش زمین نباشد و اصطلاحاً به آن فلک خارج المرکز می گفتند یعنی فلکی که مرکز آن فلک از مرکزِ عالم خارج است. این فلک وقتی می چرخید کوکبِ درون خودش را همواره با زمین در یک فاصله نگه نمی داشت اگر زمین مرکز این فلک بود و به دور زمین می چرخید همیشه فاصله آن کوکب با زمین یکسان بود اما چون مرکزش با زمین فرق دارد و مرکزش بالاتر از مرکز عالم است وقتی این فلک می چرخد کوکب را گاهی با فاصله دورتر از زمین قرار می داد گاهی با فاصله نزدیک قرار می داد و آن فاصله دور، کوکب را در حال اوج قرار می داد و آن فاصله نزدیک کوکب را در حال نزدیکی قرار می داد به این ترتیب اوج و حضیض افلاک را تعیین می کردند.

توضیح فلک تدویر در مثال «ان القمر یتحرک فی فلک تدویره الی المغرب حرکه کذا»: برای بیان رجعت و اقامت و استقامت «که کوکب به نظر می رسد گاهی به سمت مشرق و گاهی به سمت مغرب و گاهی توقف دارد و نه به سمت مشرق و نه به سمت مغرب می رود» فلکی به نام فلک تدویر قائل می شدند. فلک تدویر را اینگونه فرض می کردند که زمین را احاطه نکرده است «اما فلک خارج المرکز فلکی بود که زمین را احاطه کرده بود ولی مرکزش زمین نبود و فلک ممثل فلکی بود که زمین را احاطه کرده بود و مرکزش زمین بود» و آن فلک تدویر را در ضخامت فلک خارج المرکز قرار می دادند مثلا یک توپی را فرض کنید که جداره آن ضخیم است و یک توپ کوچک داخل آن جداره ضخیم قرار دهید. این توپ کوچک در ضخامت این کره قرار گرفته نه در جوف کره. فلک تدویر هم در ضخامت فلک خارج المرکز قرار گرفته و در جوف فلک خارج المرکز قرار نگرفته لذا مرکز تدویر غیر از مرکز زمین بود و ربطی به مرکز زمین ندارد. کوکب در درون تدویر قرار گرفته بود و تدویر در خارج المرکز می چرخید و خارج المرکز هم در ممثل می چرخید.

ص: ۵۸۷

هر کدام از کواکب لا اقل سه فلک دارند که عبارت از فلک ممثل و فلک حامل و فلک تدویر است و برای عطارد و ماه یک فلک دیگر قرار دادند که ۴ فلک می شود.

اما شمس طبق مشهور دو فلک جزئی دارد. که عبارت از فلک ممثل و فلک حامل است است اما بعضی می گویند شمس سه فلک دارد که علاوه بر آن دو، فلک تدویر هم دارد. مصنف در این مثالی که زده نشان می دهد که طرفدار قول اول است که می گوید شمس، خارج المرکز دارد و تدویر ندارد لذا تعبیر به «ان الشمس تتحرک فی فلک خارج المرکز» می کند. یعنی شمس در فلک خارج المرکز حرکتی انجام می دهد مثلا حرکتی محاذات منطقه البروج انجام می دهد به طوری که عرضش صفر باشد. یعنی مثلا ـ این اتاق را فرض کنید و در وسط این اتاق کمربندی فرض کنید که اسم آن را منطقه البروج می گذاریم. در فلک هشتم چنین وضعی وجود دارد که در کمر فلک هشتم از طرف مقعر، کمر بندی است که ستاره هایی قرار گرفتند که به آن منطقه البروج می گوییم آن ستاره ها را تقسیم بندی می کنیم و منطقه البروج را به ۱۲ قسم مساوی تقسیم می کنیم و هر کدام را برج می گوییم و ۱۲ برج هست که اول آن از حمل یعنی فروردین شروع می شود و آخر آن به حوت یعنی اسفند ختم می شود. خورشید وقتی به دور زمین می چرخد مقابل با این منطقه البروج است زیرا خورشید در فلک چهارم است و منطقه البروج در فلک هشتم است. از پایین که نگاه کنید اول خورشید را می بینید بعدا که ادامه می دهید به منطقه البروج می رسید یعنی اگر خطی از زمین ادامه بدهید اول به خورشید می رسد بعدا به منطقه البروج می رسد. خورشید همیشه روبروی منطقه البروج می چرخد به طوری که در هر وقت از سال اگر خطی از زمین به خورشید وصل کنید اگر ادامه بدهید حتما به منطقه البروج می خورد و به بالای منطقه البروج یا پایین آن برخورد نمی کند و چنین کوکبی که همیشه در منطقه البروج می چرخد می گویند عرضش صفر است اما ماه اینگونه نیست بلکه گاهی محاذی منطقه البروج است و گاهی بالای آن و گاهی پایین آن می رود یعنی مثل یک فنر به دور زمین می چرخد. وقتی که در بالای منطقه البروج حرکت می کند فاصله ماه تا منطقه البروج را عرض می گویند و وقتی که در پایین منطقه البروج حرکت می کن فاصله ماه تا منطقه البروج را عرض می گویند.

پس مراد از «حرکه کذا» در مثال «ان الشمس تتحرک فی فلک خارج المرکز حرکه کذا» روشن شد یعنی به محاذات منطقه البروج با عرض صفر حرکت می کند. البته می توان «کذا» را کنایه از خیلی چیزها گرفت. مصنف چون نظر به این نداشت که مثال را تکمیل کند فقط می خواست محمول را بیان کند که کلّی است لذا مثال را ادامه نداد.

در مثال دوم که لفظ «فلک تدویر» بکار رفته بود روشن شد که به چه معنا است.

اما در این مثال لفظ «الی المغرب» آمده بود یعنی ماه از مشرق به مغرب حرکت می کند.

حرکت ماه که به دور زمین می چرخد به حالت فنری است زیرا اگر همیشه به یک صورت بود در سایه زمین قرار می گرفت و هر ماه کسوف و خسوف می شد.

مرحوم مقدس اردبیلی در زبده البیان می فرماید دایی من منجم بود و برای من نقل کرده که نجوم علم بسیار سنگینی است. مرحوم محقق اردبیلی از آدم های دقیقی است ولی می گوید دایی من از نجوم با سختی یاد می کند امروزه سختی های نجومِ قدیم را ندارند.

بحث امروز: شخصی که به او قضیه «ان الشمس تتحرک فی فلک خارج المرکز حرکه کذا» را می گوییم چرا فکر می کند این قضیه، کلّی نیست و مناسب باب برهان نیست؟ بیان کردیم که چون «شمس» را جزئی می بیند لذا محمول آن را هم جزئی قرار می دهد و می گوید مناسب باب برهان نیست.

ص: ۵۸۹

مصنف در جواب فرمود «شمس» در اینجا به معنای «هذه الشمس» نیست بلکه به معنای «مطلق شمس» است اگر چه شمس دیگری نداریم اما حکمی که جاری می کنیم تنها اختصاص به این شمس ندارد اگر شمس دیگری داشتیم آن هم همین حکم را می گرفت. پس حکم، کلی است اگر چه به ظاهر روی جزئی رفته است. اگر حکم، کلی شد این قضیه مناسب باب برهان هست.

توضیح عبارت

«و السبب فی ذلک ان هذه الاشیاء فی الوجود مفرده»

مراد از «هذه الاشیاء» شمس و قمر و زمین است که در هر سه مثال موضوع قرار گرفته بودند.

سبب در اینکه در اینگونه مثالها مخاطب گمان می کند که محمول، کلی نیست با اینکه محمول کلی به او القا شد این است که این اشیاء «یعنی شمس و قمر و زمین» در خارج مفرد و یکی هستند «یعنی در خارج چند تا ماه و خورشید و زمین نداریم البته این طبق نظر قدما است اما امروزه می گویند بی نهایت خورشید وجود دارد و قرآن هم گفته ۷ زمین داریم. و مشتری به تنهایی تا ماه دارد».

«و طبائعها غیر مشترک فیها»

کلّی طبیعی، مشترک است اما این سه مثال، شخص هستند و طبیعتشان طبیعت شخصی است و مشترکٌ فیها نیست. اگر طبیعتشان، کلّی طبیعی بود مشترکٌ فیها بود.

نکته: مصنف تعبیر به «طبایعها» کرد یعنی طبایع همین اشیاء که در وجود مفردند غیر مشترکٌ فیها هست نه طبیعت شمس. پس مراد مصنف، طبیعت این شمس است که مشترکٌ فیها نیست نه طبیعت شمس.

ص: ۵۹۰

«و لا مقوله علی کثیر فی الوجود»

«فی الوجود» مربوط به «کثیر» است.

این طبایع در عالم خارج بر کثیر اطلاق نمی شوند. بله در ذهن خودتان ممکن است شمسِ کثیر تصور کنید ولی در خارج، طبیعت شمس بر یک فرد گفته می شود.

ترجمه: ذهن من، بر کثیر در خارج حملش نمی کند بلکه بر مفردِ در خارج حملش می کند.

«فیُظَنّ ان محمولاتها و ان کانت مثلا اولیه فلیست بکلیه»

گمان می شود که محمولات این اشیاء، اگر چه اوّلی باشد ولی کلی نیست.

«مثلا»: این قید به خاطر این آمده که در بعضی مثالها اوّلی است و در بعضی مثالها اولی نیست. یعنی بر فرض اگر اوّلی باشد «یعنی به واسطه امر عام و خاص حاصل نشود و واسطه نخورد» کلّی نیست و وقتی کلی نبود پس این قضیه مناسب باب برهان نیست. این توهمی است که شده است.

«و لیس الامر کذلک فان قولنا (شمس) و قولنا (هذه الشمس) مختلفان»

مصنف می فرماید امر اینچنین نیست که محمولاتِ این چنین موضوعاتی کلی نباشند بلکه با اینکه این موضوعات، شخص اند ولی محمولاتشان کلی خواهد بود زیرا قول ما که می گوییم «شمس» و قول ما که می گوییم «هذه الشمس» مختلفند زیرا «هذه الشمس» جزئی و شخصی است اما «شمس» طبیعی و کلی است.

در جلسه قبل بیان شد که کلی را به وسیله اشاره یا علمیت می توان جزئی کرد. «اگر در علمیت اختلاف است در اسم اشاره اختلاف نیست».

ص: ۵۹۱

«مختلفان»: یعنی یکی از این دو قول، شخصی است و یکی کلی است.

نکته: لفظ «شمس» اگر بدون الف و لام بیاید مهمله می شود و اگر الف و لام داشته باشد اگر برای استغراق باشد کلی می شود اما در هر صورت از شخصی بودن می افتد لذا اگر در مثال تعبیر به «الشمس» کرد و در این عبارت تعبیر به «شمس» کرد در ما نحن فیه فرقی نمی کند.

«و ذلک لان قولنا (الشمس) یدل علی طبیعه ما و جوهر ما»

«ذلک»: اختلاف بین این دو قول.

ترجمه: اختلاف بین این دو قول به این جهت است که قول ما که گفتیم «الشمس» دلالت بر طبیعت و جوهر می کند «ولی جوهر معین که علی البدل می تواند بر دیگری هم صدق کند».

«و قولنا (هذه الشمس) فانما یدل علی اختصاص من تلک الطبیعه بواحد بعینه»

اما قول ما «هذه الشمس» دلالت می کند بر اینکه این طبیعت اختصاص به واحد دارد آن هم نه واحدِ علی البدل بلکه به واحدِ بعینه دلالت می کند که نمی تواند تعدد پیدا کند. «اما در جایی که شمس گفته می شود تعدد پیدا می کرد ولی تعددش علی البدل بود».

«ثم کل برهان نبرهن به علی الشمس»

در برهان آیا «هذه الشمس» مطرح می شود یا «الشمس» مطرح می شود؟ مصنف می فرماید در برهان، «الشمس» آورده می شود و لذا قضیه، کلی می شود و مناسب با باب برهان می شود.

۱ـ چرا مخاطب گمان می کند در قضـیه و قیاسـی که به او القاء شده کلّی عطا نشده و در نتیجه قیاس، برهانی نیست/ ۲ـ بیان معانی «کلیه»/ فصل ۴/ مقاله ۲/ برهان شفا. ۹۳/۱۱/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ۱ـ چرا مخاطب گمان می کند در قضـیه و قیاسی که به او القاء شده کلّی عطا نشده و در نتیجه قیاس، برهانی نیست/ ۲ـ بیان معانی «کلیه»/ فصل ۴/ مقاله ۲/ برهان شفا.

«ثم کل برهان نبرهن به علی الشمس فلسنا نبرهن علیها من جهه ما هی هذه الشمس»(۱)

بحث در این بود که گاهی کلّی عطا می کنیم به طوری که مقـدمه می تواند مقدمه برهانی باشد ولی مخاطب فکر می کند که ما کلّی عطا نکردم و مقـدمه ی ما آمادگی برای اینکه مقـدمه برهان شود را نـدارد. سـبب این توهمی که مخاطب می کند این است که موضوع قضـیه، جزئی قرار داده شده است. و به عبارت بهتر که مصـنف هم اینگونه تعبیر می کند «نمی گوید موضوع را شـخص قرار دادیم بلکه می گویـد» موضوع را چیزی انتخـاب کردیم که بیش از یک فرد نـدارد زیرا موضوع، شـخص قرار داده نشده است و «هذه الشمس» گفته نشده است. سپس مصنف بیان می کند که موضوع، شخص قرار داده نشده بلکه طبیعت قرار داده شـده است و مخاطب گمان می کند که قضیه، قضـیه شخصـیه است ولی ما در جواب به او می گوییم فرق است بین «هذه الشـمس» و «الشـمس». زیرا «هذه الشـمس» شخصـی است و اگر این لفظ موضوع قرار داده شود قضیه، قضیه شخصیه می شـود و نمی تـوان آن را در برهـان بکـار گرفـت. امـا اگر «الشـمس» موضـوع قرار داده شـود که مراد طـبیعت شـمس است در اینصـورت این قضـیه، قضـیه شخصـیه نمی شـود بلکه موجبه کلیه می شود و به درد برهـان می خورد. فقـط بحث این است که شمسِ دیگر وجود ندارد. گفته می شود اگر شـمس دیگر وجود نداشـته باشد اشکالی ندارد زیرا حکم، کلّی صادر شده است یعنی گفته شده این شمسـی که الان داریم و اگر بر فرض شمس دیگر هم داشته باشیم حکمشان همین است. پس حکم، کلی صادر شده است و لو این موضوع یک فرد بیشتر ندارد. حال اگر شمسِ دیگری کنار این شمس می بود همین حکم را خواهد داشت. پس قضیه، قضیه کلی می شود و مخاطب، اشتباه گمان کرده که کلی به او عطا نشده است.

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا،ج۹،ص۱۴۴،س ۱۰،ط ذوی القربی.

توضیح عبارت

«ثم کل برهان نبرهن به علی الشمس فلسنا نبرهن علیها من جهه ما هی هذه الشمس»

حـال که روشن شـد «هـذه الشـمس» بـا «الشـمس» فرق دارد اگر برهـانی اقـامه شـد آیـا بر «الشـمس» اقامه می شود یا بر «هـذه الشـمس» اقـامه می شود و اگر حکمی بر شـمس حمـل شـد بر «الشـمس» حمـل می شود یا بر «هـذه الشـمس» حمل می شود؟ مصـنف می فرمایـد اینچنین نیست که برهان را بر «هـذه الشـمس» حمل کنیم تا برهان بر جزئی اقامه شـده باشد. بلکه برهان بر

«شمس» اقامه می شود هر شمسی که باشد. اینکه در خارج یک فرد بیشتر ندارد ربطی به برهان ما ندارد پس این برهان، برهان کاملی است.

نکته: کلّی آن است که قابل صدق بر کثیرین باشد حال می خواهد افراد کثیر داشته باشد یا نداشته باشد. حتی اگر یک فرد هم داشته باشد باز به آن کلی گفته می شود حتی شریک الباری که یک فرد هم ندارد و ممتنع است که فرد داشته باشد به آن کلی گفته می شود. واجب الوجود که یک فرد دارد و ممتنع است که فرد دیگر داشته باشد به آن کلی گفته می شود. شمس هم که یک فرد دارد ممکن است که فرد داشته باشد به آن هم کلی گفته می شود. پس در کلیت، فرد داشتن لازم نیست.

نکته: کلی، وصف برای مفهوم است نه مصداق. یعنی اگر مفهوم، امتناع صدق بر کثیرین داشت جزئی است و اگر مفهوم، امتناع صدق بر کثیرین نداشت کلی است. ما به مصداق کاری نداریم شمس در خارج یک فرد است ولی مفهوم شمس کلی است و قابل صدق بر کثیرین است. یعنی شخص دیگری اگر برای شمس باشد همین لوازم را دارد «کاری نداریم که خصوصیات شخصیه این شمس با آن شمس فرق می کند» یعنی حرکت شمس و حرکت فلک جزء لوازم شمس است و در هر فردی از شمس موجود است.

ص: ۵۹۴

بله اگر محمول، عرض مفارق این شمس بود قضیه، جزئی می شود و کلی نخواهد بود و به درد برهان نمی خورد. اما اگر عرض مفارقِ این شمس نبود بلکه ذاتی این شمس یا از لوازم این شمس بود در شمس های دیگر هم هست لذا کلی می شود. حرکت به این صورت از عوارض مفارقه ی این شمس نیست بلکه عارضِ لازم همین شمس است حال اگر عارضِ لازم نگیرید عارض دائم هست چون در منطق گفته شده حرکت برای فلک دائمی است نه اینکه ضروری باشد. اگر حرکت برای فلک لازم باشد ضروری خواهد بود. مثلا حیوانیت برای انسان ضروری است ولی حرکت برای فلک دائمی است.

ترجمه: هر برهانی که ما بر شمس اقامه می کنیم بر شمس اقامه نمی کنیم از این جهتی که این شمس، این شمس است «بلکه اقامه می کنیم از این جهت که شمس، شمس است یعنی برهان بر مطلق شمس اقامه می شود نه بر این شمسِ خاص».

«حتی لو کانت طبیعه الشمس مقوله علی غیر هذه الشمس کان البرهان مما لم یقم علیه»

ضمیر «علیه» به «غیر» بر می گردد.

«حتی» غایت برای منفی است نه برای نفی. یعنی اینطور نیست که بر «هذه الشمس» برهان اقامه کنیم تا اگر شمسِ دیگری پیدا شد این برهان بر آن اقامه نشود بلکه بر شمس برهان اقامه می کنیم به صورتی که اگر شمسِ دیگر پیدا شد این برهان بر آن شمس دیگر هم صادق شود.

ص: ۵۹۵

ترجمه: برهان ما بر «هذه الشـمس» نیست به طوری که اگر طبیعت شمس مقولِ بر غیر هذه الشمس شد برهان نتواند بر غیر این شمس اقامه شود اگر غیر پیـدا شـد. «بلکه اگر غیر پیـدا شود آن برهان می تواند بر این غیر هم اقامه شود در اینصورت کشـف می شود که برهان بر (هـذه الشـمس) اقامه نشـده بود و الا اگر بر (هذه الشـمس) اقامه می شد بر غیر (هذه الشـمس) اقامه نمی شد پس بر طبیعت شمس اقامه شده است».

«بل مجرد طبیعه الشمس من غیر اعتبار خصوص و لا عموم»

«بـل» عطف بر ضـمیر «علیهـا» است یعنی عبـارت به این صورت می شود «فلسـنا نبرهن علیهـا من جهه مـا هی هـذه الشـمس بل نبرهن علی مجرد...».

عبارت «من غیر اعتبار خصوص و لا عموم» توضـیح «مجرد» است یعنی صـرف طبیعت شـمس را موضوع و مبرهُنٌ علیه قرار می دهیم. نه قید عموم می آوریم نه قید خصوص می آوریم. یعنی نه قید «هر شمس» می آوریم و نه قید «هذه الشمس» می آوریم بلکه از هر دو اعتبارِ خصوص و عموم مجرد می کنیم که در اینصورت هم با خصوص و هم با عموم می سازد.

«فنبرهنُ علیها بشیءٍ او نحکُمُ علیها بشی»

برهان بر طبیعت شـمس می آوریم به برهانی، یا حکم می کنیم بر طبیعت شمس بر محمولی. یعنی اگر برهان آوردیم برهان بر طبیعت شمس می آوریم و اگر قضیه آوریم حکم بر طبیعت شمس می کنیم در اینصورت آن قضیه که در آن حکم به طبیعت شمس شده است قابلیت دارد که مقدمه ی برهان قرار بگیرد.

ص: ۵۹۶

«لو کانت تلک الطبیعه مقوله علی الف شخص شمسی لکان الحکم و البرهان متناولا للجمیع»

«لو کانت...» صفت برای قبل است. یعنی برهان بر طبیعت می آوریم و حکم بر طبیعت می کنیم به طوری که اگر این طبیعت، مقول بر هزار شخصِ شمسی شد باز هم آن حکمی که آورده شد و برهانی که اقامه شد شامل همه خواهد شد.

صفحه ۱۳۴ سطر ۱۵ قوله «و الطبیعه»

تا اینجا جواب داده شد و شبهه ای که برای مخاطب پیش آمده بود برطرف شد اما در عین حال برای اینکه مطلب را بیشتر تاکید کند و بیشتر توضیح دهد بیانی در تفسیر کلی دارد که از این بیان روشن می شود لفظ «الشمس» که در این برهان و قضیه اخذ شده می تواند کلی باشد.

کلی بر سه معنا اطلاق می شود:

معنای اول: کلّی آن است که در خارج مصادیق زیاد داشته باشد به طوری که بتواند ذهناً بر تمامی مصادیق صدق کند «چون در خارج، صدق نیست لذا گفتیم ذهناً بر تمامی مصادیق صدق کند» یعنی وقتی آن را ذهنی کردید بتواند بر این مصادیق صدق کند.

مصنف می فرماید وقتی کلی گفته می شود این معنا اراده نمی شود این معنای اول مخصوص موارد خاصی است. این کلی، کلی اضافی است که می گوید باید در خارج، افرادی وجود داشته باشد تا این کلی بر آن صدق کند. یعنی فعلیتِ صدق بر کثیرین باید داشته باشد و قابلیت صدق بر کثیرین کافی نیست.

کلی اضافی به این صورت معنا می شود که افرادش بیش از آن است که در تحت خودش است مثلا- گفته می شود حیوان نسبت به انسان، کلی اضافی است «اگر چه کلی حقیقی هم هست» یعنی مصادیقش بیشتر است. پس تعریف کلی اضافی ایجاب می کند که مصادیقِ بیشتر داشته باشد.

توضیح عبارت

«و الطبیعه الکلیه یقال لها کلیه بوجوه ثلاثه»

به طبیعت کلیه به سه معنا کلی گفته می شود.

«فیقال (کلیه) من جهه ما هی فی الوجود مقوله بالفعل علی کثیرین»

«فی الوجود» یعنی «لا فی الاحتمال و فی القابلیه ».

گاهی «کلیه» گفته می شود از این جهت که آن کلیت در وجود «یعنی درخارج» مقولِ بالفعل بر کثیرین است یعنی افراد کثیری را الان بالفعل دارد و لذا بالفعل صدق بر کثیرین می کند. «یعنی نه اینکه فقط امکان صدق بر کثیرین دارد بلکه فعلیت صدق بر کثیرین دارد».

«و لیست الاحکام العقلیه تقال عن الکلیات من جهه ما هی کلیه بهذا الشرط»

نسخه صحیح «علی الکلیات» است.

«بهذه الشرط» یعنی «من جهه ماهی فی الوجود مقوله بالفعل علی کثیرین».

احکام عقلیه گفته نمی شود بر کلیات از این جهت که آن کلیات، کلیتِ به این شرط هستند که بالفعل بر کثیرین مقول باشند. ممکن است گاهی این کلی باشد ولی اینطور نیست که فقط همین معنا باشد.

«و یقال (کلیه) من جهه ما هی محتمله لان تقال فی الوجود علی کثیرین»

ص: ۵۹۸

معنـای دوم: گاهی کلی گفته می شود اما نه به جهت اینکه الان دارای افراد کثیره است ولی از این جهت که توانایی اطلاق بر افراد کثیره را دارد و قابـل صـدق بر کثیر است ولی الـان بر یـک فرد اطلاق شـده است. «دقت کنیـد که بین معنای دوم و سوم فرق است».

مثال به بیت مسبّع می زند. بیت، ۶ طرف دارد که ۴ دیوار در اطراف است و یـک کف و یک سـقف دارد. احتمال دارد بیتی که ۷ طرف داشـته باشد وجود داشـته باشد. حال اگر شخصـی اتاقی ساخت مثلا سقف آن را به صورت شیروانی گذاشت و ۷ طرف پیـدا کرد حال این شـخص می گوید من بیت مسبّع ساختم. اطلاق بیت مسبّع می کند ولی فقط همین یک فردی را که خودش می بینـد اطلاق می کنـد اما اینکه خود بیت مسبّع قابلیت دارد که بر افراد متعـدد اطلاق شود را دارد لـذا از این جهت کلی است. این مثال برای صـناعات بود اما در طبیعت می گوینـد یک مرغی است که بیش از یک وجود ندارد «هر چند افسانه ای است» و تخم گذار هم نیست که تخم بگذارد و جوجه در آید چون اگر جوجه داشـته باشد با خودش دو فرد پیدا می کند. قانون این مرغ این است که هیزم جمع می کنـد و روی هیزم ها می ایسـتد و بعداً بال می زند اینقدر بال می زند تا این هیزم ها آتش می گیرد و خـودش هم در این آتش می سوزد. از خـاکسترش، مرغی مثـل خودش درست می شود. خود این مرغ، یکی بود وقتی مُرد، یک مرغ دیگر به وجود می آیـد. لـذا همیشه یکی است و هیـچ وقت دو تا نمی شود. اسم آن هم ققنوس است. ققنوس الان بر یک فرد اطلاق شده و بیش از یک فرد هم ندارد اما چون قابل صدق بر کثیرین است لذا کلی است.

ص: ۵۹۹

البته در مورد ققنوس می گویند نوک آن به صورت پرّه پرّه است به طوری که وقتی نَفَس را بیرون می دهد به این پرّه ها برخورد می کند و صدای خیلی خوشی به وجود می آید که بشرِ اولیه موسیقی را از طریق قرار گرفتن پرّه های نوک او کشف کرده است «اینها افسانه است و شاید هم واقعیت داشته باشد ولی اینگونه تعریف کردند» این مرغ هزار سال هم عمر می کند. شاهد مثال این است که لفظی گفته شده که کلی و قابل صدق بر کثیرین بوده ولی الان اطلاق بر واحد شده است.

البته یک سیمرغ هست که به عربی به آن عنقا می گویند و وجود ندارد ولی ققنوس را می گویند موجود است و یکی بیشتر نیست.

نکته: استاد در پنج جلسه بعد یعنی در تاریخ نوزدهم بهمن توضیح بهتری درباره این دو مثال بیان می فرمایند که حتما باید خوانده شود.

ترجمه: به آن، کلی گفته می شود از این جهت که در وجود «یعنی در خارج» می تواند بر کثیرین اطلاق شود.

«و ان اتفق اَن قیلت فی الحال علی واحد مثل بیت مسبع و کما یحکی من امر طائر یقال له ققنس حتی یقال انه یکون فی العالم واحد»

ضمیر «یکون» به ققنوس بر می گردد. «فی العالم واحد»، جمله خبر است.

ولو اتفاق افتاده که الان بر واحد اطلاق می شود ولی قابلیت صدق بر متعدد هم دارد مثل بیت مسبّع و مانند آنچه که حکایت می شود از امر پرنده ای که به آن ققنوس گفته می شود به طوری که گفته می شود ققنوس در عالم واحد است.

ص: ۶۰۰

«فاذا بطل حدث من جيفته او رماد جيفته مثله آخر»

وقتی که ققنوس می میرد از مردارش یا خاکستر مردارش، مثل خودش یکی دیگر ساخته می شود.

«و یقال کلیه لما لیس له فی الوجود بالفعل عموم و لا ایضا له فی الوجود امکان عموم»

«ما» کنایه از مفهوم است و مثال آن، واجب الوجود است.

معنای سوم: کلی به چیزی گفته می شود که در خارج، عموم ندارد و امکان عموم هم ندارد.

در معنای اول، در خارج عموم داشت و این عموم، بالفعل بود.

در معنای دوم، در خارج عموم نداشت ولی امکان عموم داشت.

در معنای سوم، در خارج عموم ندارد و امکان عموم هم ندارد مثل واجب الوجود که یک مفهوم است و در خارج یک فرد بیشتر ندارد و هیچ عمومی ندارد. امکان عموم هم ندارد چون برهان توحید اجازه نمی دهد و عموم را ممتنع می کند. اما این امکان نداشتن به لحاظ خود مفهوم نیست بلکه به خاطر یک ضمیمه ای است که به این مفهوم ضمیمه شده و آن، برهان توحید است. و الا خود مفهوم قابلیت صدق بر کثیرین دارد لذا به آن کلی گفته می شود.

معنای دوم هم، کلی گفته می شد ولی تنها به این صورت نبود که قابل صدق بر کثیرین باشد باشد در خارج هم می توانست افراد داشته باشد. اما در معنای سوم فقط به خاطر قابلیت بر کثیرین می توان کلی گفت و الا هیچ گونه امکان تعدد ندارد.

ص: ۶۰۱

پس در معنـای اول، کلی گفته می شود به خـاطر وجود افراد و در معنـای دوم، کلی گفته می شود به خـاطر اینکه امکـان افراد دیگر هست ولـو فعلیتِ افراد دیگر نیست و در معنـای سوم کلی گفته می شود نه به خـاطر اینکه افراد دارد و نه به خـاطر اینکه امکان افراد دارد بلکه فقط به خاطر وجود احتمال، کلی گفته می شود. به همین جهت مصنف می گوید معنای سوم اعم از آن دو تـا است. یعنی معنـای اول اخص از همه است و معنـای دوم متوسط است و معنای سوم اعم است و اعم بودنش به خاطر این است که اصلا به افراد کاری ندارد.

معنای سوم، اعم از آن دو می شود چون سه گونه کلی را شامل می شود:

۱ ــ کلی که دارای افراد است.

۲ ــ کلی که دارای یک فرد است و افراد دیگرش محتمل است.

۳ ــ کلی که دارای یک فرد است و افراد دیگرش محتمل نیست.

ترجمه: کلی گفته می شود به مفهومی «مثل واجب الوجود» که در وجود بالفعل، عموم ندارد «یعنی مانند معنای اوّلی نیست» و برای آن در وجود، امکان عموم هم نیست «یعنی مانند معنای دومی نیست چون در معنای دوم برای آن، امکان عموم بود».

«و لکن لان مجرد التصور العقل له لا یمنع ان یکون فیه شرکه و ان منع وجود الشرکه فیه امر و معنی آخر ینضم الیه و یدل علی انه لا یوجد الا واحدا ابدا»

ص: ۶۰۲

عبارت «و ان منع ...» توضیح برای «مجرد تصور العقل» است. «معنی آخر» عطف تفسیر بر «امر» است. ضمیر «انه» به «کلی» بر می گردد.

ولکن چون مجرد تصورش اجازه افراد می دهد به آن عام گفته می شود لکن کلی است چون صرف تصوری که عقل نسبت به آن دارد مانع از این نمی شود که در او شرکتی باشد ولی چیز دیگر مانع شرکت می شود که همان برهان توحید است.

«فیه امر و معنی آخر ینضم الیه...»: این امر به آن کلی منضم می شود و دلالت می کند بر اینکه آن کلی «یعنی مفهوم» یافت نمی شود مگر به عنوان یکی.

عبارت «الا ـ واحدا» نشان می دهد که نمی توان برای آن مثال به شریک الباری زد. چون مصنف می گوید «جز یکی یافت نشده و ممتنع است که یکی دیگر یافت شود» پس معلوم می شود که یکی یافت شده و آن واجب الوجود است.

«و اما نفس الطبیعه فلا یکون تصورها و تصور انها واحده بالعدد شیئا واحدا»

«تصورها» اسم «لا یکون» است و «تصور انها واحده بالعدد» عطف است و «شیئا واحدا» خبر «یکون» است.

تصور این طبیعت «مثل واجب الوجود» و تصور اینکه این طبیعت یکی است یک چیز نیستند یعنی وحدت عین این مفهوم واجبه الوجود نیست. اگر وحدت، عین مفهوم واجب الوجود بود احتیاج به برهان توحید نبود. اما این طبیعت با مفهوم واجب الوجود عین هم نیستند پس طبیعت قابل صدق بر کثیرین هست.

ص: ۶۰۳

مصنف در نمط ۴ کتاب اشارات دو مقدمه برای توحید می آورد بعداً وارد استدلال می شود. در استدلال، شقوقی را مطرح می کند و همه را باطل می کند تا یک شق متعین شود و آن شقِ متعین این است که وحدت، عین ذات واجب تعالی است و وقتی وحدت، عین ذات واجب تعالی است نمی توان واجب دیگری داشت و اجازه کثرت داده نمی شود و توحید را اینگونه ثابت می کند.

در اینجا مصنف می گوید ذات اینگونه است که وحدت عین آن است و نمی گذارد ذات دومی برای آن بوجود آید اما مفهوم اینطور نیست که با وحدت، عین هم باشد لذا مفهوم قابل صدق بر کثیرین است.

استاد: این عبارتی که در اینجا آمده احتمال می دهم ناظر به همین مطلبی است که در نمط ۴ بیان شده تا فرق بین ذات و مفهوم بگذارد.

ترجمه: این دو تصور «تصور این طبیعت و تصور اینکه این این طبیعت، یکی است» شیء واحد نیستند «پس می توان مفهوم را تصور کرد در حالی که واحد نباشند و صادق بر کثیرین باشند.

«بل تصورها شیء غیر مانع وحده عن ان تقال فی العقل علی کثیرین»

«عن ان تقال» متعلق به «غیر مانع» است.

«وحده» یعنی بدون ضمیمه کردن برهان توحید.

تصور این طبیعت که طبیعت واجب الوجود است شیئی می باشد که به تنهایی «بدون ضمیمه به برهان توحید» منع نمی کند که در عقل بر کثیرین صدق کند «اینچنین طبیعتی، کلی می شود».

ص: ۶۰۴

«و لكن معنى آخر و راء تصوره هو الذى يمنع العقل عن تجويز ذلك»

لکن معنـای دیگری «یعنی برهـان توحیـد» غیر از تصور این مفهوم است که عقـلِ مـا را مانع می شود از تجویز حمل بر کثیرین «عقل وقتی توجه به مفهوم فقط کنـد تجویز حمل بر کثیرین را می دهـد. اگر بر آن معنای دیگر که به مفهوم ضـمیمه می شود توجه کند منع می شود که عقل تجویز بر کثیرین را اجازه دهد.

بیان معنای «جزئی» که در مقابل معنای سوم کلی است/ چرا مخاطب گمان می کند در قضـیه و قیاسـی که به او القاء شده کلّی عطا نشده و در نتیجه قیاس، برهانی نیست/ فصل ۴/ مقاله ۲/ برهان شفا. ۹۳/۱۱/۱۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بیان معنای «جزئی» که در مقابل معنای سوم کلی است/ چرا مخاطب گمان می کنـد در قضـیه و قیاسـی که به او القاء شده کلّی عطا نشده و در نتیجه قیاس، برهانی نیست/ فصل ۴/ مقاله ۲/ برهان شفا.

«و الجزئى المقابل له فهو الذى نفس معناه و تصوره تصور فرد من العدد كتوهمنا ذات زيد بما هو زيد»(۱)

بحث در معـانی کلّی بود سه معنـا برای کلی گفته شـد. در مقابل کلی، جزئی قرار گرفته است. ما جزئی را که در مقابل معنای سوم کلی است می خواهیم توضـیح بدهیم. مصنف می فرماید جزئی که در مقابل معنای سوم کلی است جزئی است که تصور معنایش اجازه نمی دهد که صدق بر کثیرین کند.

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا،ج۹،ص۱۴۵،س۷،ط ذوی القربی.

کلی عبـارت از ایـن بـود کـه اگر معنـایش را تصـور می کردیـد قابـل صـدق بر کـثیرین است ولی جزئی طـوری است که اگر معنایش را تصور کنیـد قابل صـدق بر کثیرین نیست مثلا اگر زید را بما هو زید تصور کنید یعنی «هذا الزید» را تصور کنید «نه زیـد کلّی که قابل صدق بر کثیرین است». همین زید خارجی که با هذا اشاره می شود اگر تصور شود مفهومش قابل صدق بر کثیرین نیست.

عبارت مصـنف این طور است که تصور آن، تصور فردی است نه تصور یک امری که بتوانـد صـدق بر کثیرین کند. یعنی زید را با قید هذا تصور کنید که فرد شود. آن شی خارجی که مفهوم از آن گرفته شده به آن هم جزئی می گویند.

نکته: دقت شود که بحث مـا در این نیست که چنـد تا زیـد با این خصوصـیات ساخته می شود بلکه بحث در این است که اگر زیـد دیگری سـاخته شود مفهوم زیـد بر آن صـادق است مگر اینکه مفهوم زیـد را مقیّداً به یک زیـد بگیریـد و آن قیـد را در مفهوم بیاورید در این صورت، مفهوم جزئی می شود اما اگر قید را لحاظ نکنید و در این صورت صدق بر کثیرین می کند.

سوال: ما ۴ قوه ادراکی داریم:

۱ ـ حواس ظاهره که صور جزئیه حاضره را درک می کند.

۲ ـ خیال که صور جزئیه اعم از حاضره و غائبه را درک می کند.

۳ ـ وهم که معانی جزئیه را درک می کند.

ص: ۶۰۶

۴ _ عقل که صور کلیه و معانی کلیه را درک می کند.

سوال این است که کدام یک از این مدرَک های ما مفهوم اند؟ اگر مدرکات عقلیه مفهوم است پس باید همه مفاهیم کلی باشند چون مدرَک های عقل ما کلی اند اگر بخواهیم علاوه بر مفهوم کلی، مفهوم جزئی هم داشته باشیم باید بگوییم مفهوم همان طور که در اختیار عقل قرار داده می شود در اختیار بعض حواس هم قرار داده می شود.

جواب: از حواس ظاهره اگر بگذرید بقیه ادراکات ما صاحب مفهوم می شوند. ملاحظه کنید که ما در احساس ظاهری، حضور محسوس را شرط می کنیم و می گوییم محسوس باید حاضر باشد اما در ادراکِ تخیل که حاسه ی باطنی ما است شرط حضور نمی کنیم. در جایی که شرط حضور می کنیم مثل شیخ اشراق قائل است که ما علم حضوری به همان محسوس خارجی داریم و صورت گیری نمی کند و صورت علمیه وجود ندارد و علم ما علم حصولی نیست بلکه حضوری است اگر صورت علمیه موجود نیست پس مفهومی در اختیار ندارد. در حواس ظاهره این مشکل شیخ اشراق هست. لذا قائل به مفهوم نیستیم مگر اینکه این صورتِ مبصَره در خیال برود و در خیال هم می رود زیرا همان وقت که مشغول ابصار هستیم مشغول تخیل هم هستیم ولی بعد از اینکه ابصار تعطیل می شود تخیل باقی می ماند. هر دو «احساس ظاهری و احساس باطنی که تخیل است» با هم شروع می کنند اما بعد از اینکه احساس ظاهری باطل شد تخیل باقی می ماند در این صورت ما در احساس ظاهری، مفهوم داریم ولی حواس ظاهره مفهوم نگرفته بلکه تخیل، مفهوم گرفته است. در وقتی هم که حواس ظاهری باطل می شود تخیل، مفهومِ گرفته شده را حفظ می کند پس تخیل هم قدرت گرفتن مفهوم را دارد یعنی مفهومی که در واقع، صورت است. واهمه قدرت گرفتن مفهوم را دارد ولی مفهومی که معنا است مثلا گرگ و گوسفند را می بیند هم صورتش را می بیند هم عداوتش را می فهمد نه اینکه عداوتِ مطلق گرگ را بفهمد بلکه عداوت همین گرگ را می فهمد و در واهمه ی گوسفند می رود و صورت گرگ در خیال گوسفند می رود. هر دو جزئی اند ولی یک صورت است و یکی معنا است. هر دو هم مفهوم اند پس مفهوم جزئی وجود دارد.

ص: ۶۰۷

عقـل، مفهوم کلی می گیرد چه مفهومی که صورت باشـد چه مفهومی که معنا باشـد اما تخیل و توهم هر دو، صورت و معنای جزئی می گیرند و هر دو مفهوم اند در حواس ظاهره، مفهوم نداریم و شـیء حاضـر است. اما صورت می گیریم و این صورت در خیال می رود و در آنجا مفهوم می شود. اما در حواس باطنه چه خیال باشـد که مدرِک صور جزئیه است چه وهم باشد که مـدرک معانی جزئیه است در هر دو مفهوم جزئی داریم در عقل هم که مفهوم کلی است. پس مفهوم می توانـد جزئی باشد و می توانـد کلی باشـد چون مدرِکات یا قوای ادراکی اینطور نیست که فقط کلی را درک کنند. ما مدرِکی که مدرک جزئیات باشـد نیز داریم. البته بین معنـا و صورت فرق است مـا می گوییم صورت را خیـال ادراک می کنـد و معنا را واهمه ادراک می کنـد هر دو هم اگر کلی باشـند عـاقله ادراک می کنـد. چه فرقی بین معنـا و صـورت است که برای ادراک صـورت، قوه ای و برای ادراک معنا قوه دیگر قائل هستیم؟ این فرق را خود مصنف در علم النفس بیان کرده و گفته صورت، آن است که ابتدا با حس ظـاهر درک می شود بعـداً بـا حسن بـاطن درک می شود اما معنا آن است که مسـتقیماً با حس باطن درک می شود و با حس ظـاهر درک نمی شود. عـداوت گرگ را حس ظاهر نمی توانـد درک کنـد از ابتـدا با واهمه درک می شود اما صورت گرگ را ابتـدا بـا حس ظـاهر درک می کنـد بعـداً حس ظاهر، صورت را حس باطن که خیال است می دهـد. آن که با حس ظـاهر درک می شود اولاًـ با حس باطن درک می شود ثانیا، صورت است. آن که با حس باطن درک می شود اولاً و هیـچ به حس ظاهر کاری نـدارد معنا است. آن معنا می تواند کلی باشد و می تواند جزئی باشد همانطور که آن صورت می تواند کلی باشد و می تواند جزئی باشد.

ص: ۶۰۸

توضیح عبارت

«و الجزئی المقابل له فهو الذی نفس معناه و تصوره تصور فرد من العدد»

مراد از «عدد» شخص است و کمّ متصل و منفصل نیست یعنی فردی که عبارت از شخص است.

جزئی که مقابل کلی است «یعنی جزئی که مقابل کلّی سوم است» معنایش و تصورش، تصور فرد از عدد است یعنی باید فردیتش حفظ شود تا جزئی شود. فردیت آن با «هذا» حفظ می شود.

«کتوهمنا ذات زید بما هو زید»

مراد از توهم، تصور است ولو تصور با قوه خیال باشد.

مثل توهم ما ذات زید را به عنوان اینکه این زید است نه به عنوان زید کلی، در این صورت جزئی است.

«و لا یمکن ان تکون هویه زید بما هو زید لا فی الوجود و لا فی التوهم ـ فضلا عن العقل ـ امراً مشترکا فیه»

«امراً» خبر برای «ان تکون» است.

هویت زید، امر مشترک فیه «یعنی کل» نیست حال همین هویت را در ذهن بیاورید. البته هویت در ذهن نمی آید ولی اگر زید را با هذا در ذهن بیاورید در واقع هویت زید آمده که امر مشترکُ فیه نیست. مراد از هویت در لسان فلاسفه، وجود است و در لسان متکلمین دو اطلاق دارد که یک اطلاقش مثل اطلاق فلاسفه است که به معنای وجود است و یک اطلاقش، اطلاق بر ماهیت جزئیه می شود. یعنی مراد از هویت زید، ماهیت شخصیه زید است به عبارت دیگر هویت، «من هو» است نه «ماهو» اما ماهیت همان «ماهو» است. مراد از «من هو» یعنی شیئی که انسان است ولی با عوارض مشخصه است که به این مجموعه، «من هو» می گویند که مختص به یک فرد می شود.

ص: ۶۰۹

می توان در اینجا اصطلاح متکلمین را اراده کرد یعنی «من هو»ی زید را بیاورید به همین عنوان که «من هو» است. هویت زید بما اینکه هویت زید است. این تعابیر همان عبارت اخری آوردنِ «هذا» است.

«لا فی الوجود و لا فی التوهم»: نه در وجود یعنی عالم خارج و نه در توهم یعنی مراتب پایین ادراک چه رسد از عقل که مرتبه ی بالای ادراک است. در هیچکدام از این سه مورد، هویت زید امر مشترک فیه نیست. مراد از «فی الوجود»، هویت خارجی است و مراد از «فی الوهم» جایی است که جای مفهوم جزئی هم هست تا چه رسد به عقل که اصلا جای جزئی نیست. در هیچ جا نمی توانید هویت زید را مشترکٌ فیه بگیرید.

سوال: در عقل، جایی جزئی نیست چرا مصنف می گوید در آنجا هم نباید مشترکٌ فیه گرفته شود. آنجا هم باید مشترٌک فیه گرفته شود. چطور مشترکٌ فیه گرفته نمی شود. از طرفی کلمه «فضلا» هم می آورد و می گوید اگر در توهم نمی توانی کلی کنید در عقل به طریق اولی نمی توانید کلی کنید در حالی که در عقل باید کلی کنیم.

جواب: قدرت عقل خیلی بیشتر از وهم است. تمام اشیاء را تحلیل می کند و آن جزئی را به عنوان جزئی در می آورد ولی آن را به صورت کلی درک می کند یعنی اینطور می گوید که زید با این خصوصیات است «و این خصوصیات را کلی لحاظ می کند» و منطبق بر این خارج می شود همین که می گوید «منطبق بر خارج می شود» یعنی آن را جزئی می کند. آن مدرِکی که نمی تواند تحلیل کند امرِ مشترکٌ فیه نمی گیرد تا چه رسد به عقلی که می تواند تحلیل کند وقتِ تحلیل، متوجه است که کدام جزئی و کدام کلی است. ولو آن که درک کرده کلی درک کرده اما می داند جزئی چه چیز است و می داند چگونه آن را می توان جزئی کرد. همین که می گوییم مفهوم را با معنای «هذا» جزئی می کنید یک مطلبی است که عقل در تمام مفاهیم آن را می فهمد. کلیت به این معنا است که عقل در تمام مفاهیم آن را می فهمد. ولی در هر مفهوم تک تک می تواند بگوید چگونه آن را جزئی کن. می گوید اگر «هذا» را بیاورید جزئی می شود. پس عقل به طریق اولی می تواند جزئی را بفهمد پس جزئی بما هو جزئی یعنی ذات زید بما هو زید لحاظ شود عقل آن را می فهمد و می گوید جزئی است ولو خود عقل که ادراک می کند کلی ادراک می کند ولی می تواند تشخیص بدهد که چگونه کلی را می توان جزئی کرد در اینصورت آن جزئی را هم می تواند درک کند.

ص: ۶۱۰

خلاصه مطلب: عقل، جزئی را درک می کند و می فهمد که جزئی چیست زید اگر با «هذا» تصور شود جزئی می شود عمرو هم اگر با «هذا» تصور شود جزئی می شود بکر هم اگر با «هذا» تصور شود جزئی می شود این همه جزئیات داریم که همه جزئیات را عقل می فهمد یعنی عقل یک حکم کلی در همه جزئیات می کند و می گوید جزئی، مفهومی است که همراه با «هذا» باشد آن مفهوم هر چه می خواهد باشد. پس عقل به طور کلی درک می کند یعنی تمام مصادیق را از طریق همین کلی می فهمد نه اینکه مصداق خارجی را ببیند. زیرا مصداق باید توسط قوای ادراکی جزئی دیده شود. این مصداق را از طریق مفهوم می شناسد. یعنی عقل به این صورت حکم کلی می کند «تمام مفاهیمی که همراه هذا هستند جزئی اند».

عقل از طریق این مفهوم «نه به طور مستقیم» مصادیق را می فهمد پس همه اموری که عقل درک می کند جزئی اند.

نکته: حیوانات عقل دارند «علما می گویند حیوانات چون تکلیف ندارند پس عقل ندارند چون عقل معیار تکلیف است ولی در روایت است که حضرت سلیمان علیه السلام بر باد می رفت باد صدای مورچه ای را به گوش ایشان رساند که می گفت (لا یَحطِمَنَّکُم سُلَیمانُ وَ جُنُودُهُ)(۱)حضرت سلیمان و جنودش شما را خورد نکند. حضرت سلیمان علیه السلام توقف کرد و گفت مورچه را نزد من بیاورید مورچه را آوردند و گفت مگر نمی دانی من پیامبرم و پیامبر به کسی ظلم نمی کند چرا گفتی به مورچه ها که داخل لانه بشوید. مورچه گفت می دانم ظلم نمی کنید ولی من مورچه ها را داخل لانه فرستادم تا جلال و شکوه شما را نبینند مبادا به دنیا میل کنند و از ذکر خدا تبارک غافل شوند. بعد که با حضرت سلیمان علیه السلام سوال و جواب می کند می گوید تو بزرگتری یا پدرت؟ می گوید پدرم. مورچه می گوید اگر پدرت بزرگتر است چرا اسم او یک حرف کمتر از تو دارد چون اسم تو ۶ حرف دارد. حضرت سلیمان علیه السلام می گوید من نمی دانم. حیوان برای او توضیح می دهد و می گوید اسم پدر تو اوّل این بود و تخفیف داده شود و این شد. اسم اولی او «داوا جُرحَهُ بوُدٍّ» بود که با محبت، جراحتش را مداوا کرد.

ص: ۶۱۱

۱- (۲) نمل/سوره۲۷، آیه۱۸.

البته مرادش این بود که من حرف و تو را ناراحت کردم تو در حق من مهربانی کن یعنی تو هم ملحق به پدرت شو و به من محبت کن بعداً مورچه می گوید من دانی از تمام چیزهایی که خدا _ تبارك _ می توانست در تسخیر تو قرار بدهد چرا باد را اقرار داد؟ می فرماید نمی دانم. مورچه می گوید برای اینکه بفهماند همه دنیا باد است اگر هر چیزی در دست تو بگذارد همانطور که باد از دست تو برود آنها هم از دست تو می رود. دل به هیچ چیز نبند. در اینصورت بود که (فَتَبَسَّمَ ضَاحِكاً مِن قَولِها هنا)(۱).

معنای سوم «کلی» اعم از دو معنای دیگر است ۲ _ عالم منطق از نفس الطبیعه که قابل صدق بر کثیرین است بحث می کند نه از نفس طبیعت/ چرا مخاطب گمان می کند در قضیه و قیاسی که به او القاء شده، کلّی عطا نشده و در نتیجه قیاس، برهانی نیست/ فصل ۴/ مقاله ۲/ برهان شفا. ۹۳/۱۱/۱۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ۱ _ معنای سوم «کلی» اعم از دو معنای دیگر است ۲ _ عالم منطق از نفس الطبیعه که قابل صدق بر کثیرین است بحث می کند نه از نفس طبیعت/ چرا مخاطب گمان می کند در قضیه و قیاسی که به او القاء شده، کلّی عطا نشده و در نتیجه قیاس، برهانی نیست/ فصل ۴/ مقاله ۲/ برهان شفا.

«فالطبائع الکلیه تقال علی هذه الوجوه الثلاثه»(۲)

ص: ۶۱۲

۱- (۳) نمل/سوره۲۷، آیه۱۹.

۲- (۱) الشفاء،ابن سینا،ج۹،ص۱۴۵،س۱۰،ط ذوی القربی.

بعد از اینکه کلی را به سه معنا، معنا کرد رابطه بین این سه معنا را توضیح می دهد و می گوید معنای سوم اعم از دو معنای دیگر است یعنی افراد بیشتری را شامل می شود.

معنای اول: افراد زیادی وجود داشته باشد تا کلّی صدق کند. یعنی صدق کلی مشروط به وجود افراد کثیره بود.

معنای دوم: یک فرد وجود دارد و احتمال صدق مفهوم بر افراد کثیره داده می شود.

معنای سوم: احتمال صدق بر کثیرین، کلی را می ساخت ولو فرد دیگر ممتنع بود.

تمام مواردی که کلی صادق است مشمول قسم سوم هستند. لذا معنای سوم اعم از دو معنای قبلی می شود.

سوال: اقسام با هم تباین دارند چون قسیم یکدیگرند. در اینجا سه معنا برای کلی بیان شد. معنا ندارد که یکی از این اقسام اعم باشد و دو قسم دیگر را شامل شود زیرا دو قسم دیگر قسیم این سومی هستند.

جواب: گفته نمی شود معنای سوم کلّی، هر دو معنای اول و دوم را شامل است زیرا در معنای اول و دوم گفته نشد معنای سوم شامل معنای اول می شود بلکه گفته شد آنچه را که معنای اول شامل می شد معنای دوم هم شامل آن می شود مع اضافهٍ، یعنی معنای سوم شامل می شود جایی را که افراد زیاد باشند و لذا کلی صدق می کند، و شامل می شود جایی را که افراد زیاد نباشند ولی احتمال زیاد بودنشان باشد. نه اینکه کلیِ معنای سوم شامل کلیِ معنای اول شود بلکه کلی معنای سوم اعم است و شامل مصادیق آن می شود و خودش هم مصداق مستقل دارد.

دقت کنید که در اینجا دو مطلب است:

۱ _ قِسمی شامل قسیم شود. این امکان ندارد همانطور که در این سوال گفته شد. یعنی کلیِ قسم سوم شامل کلی قسم اول و دوم نمی شود.

۲ _ گفته شود کلی به معنای سوم شامل مصادیق کلیِ قسم اول و دوم می شود و مصادیق اضافه ای هم دارد.

مثل حیوان و انسان که با هم فرق دارند. حیوان را به عنوان ماده ملاحظه کنید که نوع شود. انسان هم نوع شود. هر کدام از اینها نوع هستند. حیوان، شامل می شود آنچه را که انسان شامل است مع اضافهٍ. با اینکه به لحاظ مادی که به حیوان نگاه کنید حیوان با انسان جمع نمی شود اگر چه به لحاظ جنسی حیوان با انسان جمع می شود. به لحاظ مادی اگر نگاه کنید همه موجودات که حیّ به حیاتِ حیوانی هستند مشمول حیوانند ولی بعضی از آنها مشمول انسان هستند. پس انسان، کلّی است که فقط افراد خودش را شامل می شود و حیوان، کلّی است که افراد انسان و ما زاد را هم شامل می شود.

توضیح عبارت

«فالطبائع الکلیه تقال علی هذه الوجوه الثلاثه و کان الاخیر منها یعم الاولین»

معنای اخیر از این سه تا شامل آن دو معنای اول هم می شود «نه به این معنا که دو معنای اول مندرج در معنای سوم هستند بلکه این معنای سوم اعم از دو معنای قبلی است به طوری که افراد بیشتری را شامل می شود و مصادیق بیشتری دارد».

«و هو ان العقل لا یمنع ان یکون المتصور منها مشترکا او ینضم الی تصوره معنی آخر»

ضمیر «هو» به «اخیر» بر می گردد. ضمیر «منها» به «طبیعی» بر می گردد که از «طبایع» فهمیده شد. «او» به معنای «الی ان» است.

ترجمه: آن معنـای اخیر این است که عقـل مانع نمی شود که متصوَّرِ از این طبیعت، مشترک باشـد «یعنی طبیعتی که تصور می کنیم مشترک بین مصادیق باشد» تا وقتی که به تصور این مفهوم معنای دیگری منضم شود که آن معنا نگذارد این مفهوم، عام باشـد «مثل اینکه در واجب الوجود که مفهوم عامی بود معنای دیگر که برهان توحیـد بود اضافه و منضم می شـد و اجازه نمی داد که این مفهوم بـا اینکه ذاتـا قابلیت شـمول داشت شامل کثیر شود. پس عقل، مانع از اشتراک نیست تا وقتی که امر دیگری منضم شود که آن امر دیگر مانع از اشتراک شود».

می توان «او ینضم» را به معنای «الا ان» گرفت یعنی: مگر اینکه منضم شود معنای دیگری که اشتراک از بین برود.

«و لیس هذا نفس الطبیعه کالحیوانیه»

«هذا» این کلی که درباره اش بحث می شود و در منطق گفته می شود همین کلی مراد است.

«کالحیوانیه» مثال برای طبیعت است.

ترجمه: این کلی که درباره اش بحث می شود کلی طبیعی من حیث هی نیست.

آیـا عـالِم منطقی در کلّی که عبـارت از نفس الطبیعه است بحث می کنـد یـا در کلی که نفس الطبیعه است و این اعتبار به آن ضمیمه شـده بحث می کنـد؟ مراد از «اعتبار»، قابلیت صـدق بر کثیرین است که در معنای سوم موجود بود. مثلا انسان، طبیعتی کلی است اما انسان با این اعتبار که قابلیت صدق بر کثیرین دارد هم کلی است.

ص: ۶۱۵

مصنف می فرماید منطقی از نفس طبیعت بحث نمی کند چون بحث از نفس طبیعت مربوط به طبیعیات فلسفه است بلکه از نفس طبیعتی که منضم با این اعتبار باشد بحث می کند یعنی طبیعتی که قابل صدق بر کثیرین باشد بحث می کند.

نکته: کلی به عنوان لا بشرط در ضمن فرد که بشرط شیء است موجود می باشد. در ما، انسانیت موجود است همان انسانیت لا بشرط در ما موجود است ولی شرائطی گرفته و بشرط شیء شده است. اگر آن شروط ندیده گرفته شود طبیعت من حیث هی در ما موجود است. ماهیت من حیث هی در خارج و در ذهن موجود است «بله اعتبار من حیث هی در ذهن است» در خارج، طبیعت لا بشرط، همراه شرط موجود است یعنی انسان همراه این قیود موجود است. در اعتبار خودتان قیود را جدا می کنید و انسان را جدا می بینید و انسان هم واقعاً در خارج هست ولی همراه شرط است و شما شرط آن را نگاه نکنید. این نگاه نکردن، اعتبار است نه اینکه طبیعت لا بشرط را با اعتبار خودتان در خارج موجود کنید. طبیعت لا بشرط در خارج، همراه با شرط موجود است ولی شما آن را با شرط همراه نمی کنید این همراه نکردن، اعتبار است.

به عبارت خلاصه: طبیعت من حیث هی نه کلی است نه جزئی است وقتی در ذهن می آید و این اعتبار همراهش می شود کلی می شود.

«بل الطبیعه مقرونا بها هذا الاعتبار»

ص: ۶۱۶

ترجمه: «این کلی که درباره اش بحث می کنیم کلی طبیعی من حیث هی نیست» بلکه طبیعت است در حالی که این اعتبار «یعنی قابلیت صدق بر کثیرین و به تعبیر مصنف مراد، عدم منع اشتراک» مقرون به این طبیعت باشد.

«و هو ازید من الطبیعه وحدها بلا اعتبار زیاده»

ضمیر «هو» به «طبیعت مقرون به این اعتبار» بر می گردد.

این طبیعت به علاوه این اعتبار، ازید است از طبیعتِ وحدها یعنی از طبیعیت بدون اعتبار زیاده.

نکته: چون در مقابل، ظنّ و گمان بعضی افراد بود لذا مصنف این همه این مطلب را تاکید می کند.

«و انما یشترط هذا و یُنَبَّه علیه حتی لا یظن»

«ینبه» عطف بر «یشترط» است.

«هذا» اشاره به «اعتبار» دارد.

ترجمه: همانا این اعتبار شرط می شود و اذهان شما بر اینچنین شرطی تنبیه می شود تا این گمان پیش نیاید.

مصنف با عبارت «ان هذا الاعتبار ... فقط» اشاره به گمان می کند.

«ان هذا الاعتبار لیس اعتبار الکلیه الذی هو اعتبار غیر اعتبار الطبیعه بل هو اعتبار طبیعه الشیء فقط»

«الذی» صفت برای «هذا الاعتبار» یا «اعتبار الکلیه» است.

ظنّی که شده این است که گفتند کلّی به معنای این اعتبار نیست یعنی طبیعت بدون این اعتبار، کلی است. مصنف برای اینکه این گمان را رد کند قید «هذا الاعتبار» را می آورد.

ترجمه: همانا این اعتبار شرط می شود و تنبیه بر آن می شود تا گمان نشود که این اعتبار، اعتبار کلیت نیست.

ص: ۶۱۷

این اعتباری که اعتباری است غیر از اعتبار خود طبیعت «بلکه زائد بر اعتبار طبیعت» است بلکه اعتبار طبیعت شیء فقط کافی می باشد.

به عبارت دیگر گمان نشود که اعتبار طبیعت شیء فقط کافی است و احتیاج به اعتباری زائد بر این اعتبار نیست بله باید قبول کرد که هم اعتبار طبیعت لازم است هم زائد بر اعتبار طبیعت، اعتبار قابل صدق بر کثیرین و عدم المنع عن الاشتراک لازم است. این دو اعتبار که با هم جمع شوند کلیِ مورد بحث را می سازند که منطقی درباره اش بحث می کند.

تا اینجا سه معنا برای کلی ذکر شد و حکم آنها هم بیان شد. از عبارت «فهذا هو الذی» بر می گردد به جواب از اشکالی که گفته بودند «الشمس تتحرک فی خارج المرکز» قضیه کلیه نیست و برای برهان فایده ندارد. سه معنا برای کلی گفته شد حال می خواهد ببیند کدام یک از معانی کلیه بر مثال «الشمس تتحرک...» تطبیق می کند تا جواب این افراد داده شود.

ادامه جواب از این سوال که چرا مخاطب گمان می کند در قضیه و قیاسی که به او القاء شده کلّی عطا نشده و در نتیجه قیاس، برهانی نیست ۲ _ علت اول در اینکه چرا مخاطب گمان می کند در قضیه و قیاسی که به او القا شده کلی عطا شده در حالی که کلی نیست/ فصل ۴/ مقاله ۲/ برهان شفا. ۹۳/۱۱/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ۱ _ ادامه جواب از این سوال که چرا مخاطب گمان می کند در قضیه و قیاسی که به او القاء شده کلّی عطا نشده و در نتیجه قیاس، برهانی نیست ۲ _ علت اول در اینکه چرا مخاطب گمان می کند در قضیه و قیاسی که به او القا شده کلی عطا شده در حالی که کلی نیست/ فصل ۴/ مقاله ۲/ برهان شفا.

ص: ۶۱۸

«فهذا هو الذی ینبغی ان نجعله الکلی المعتبر فی العلوم و فی موضوعات المقدمات»(۱)

اشکالی شده بود در قضایایی که موضوع آنها شخص بود ولی حکم به صورت کلی مطرح می شد. اشکال این بود که این قضایا، قضایای شخصیه هستند و نمی توانند مقدمه برهان قرار داده شوند. مصنف جواب این اشکال را داد و برای تکمیل جواب به تفسیر کلی پرداخت و کلّی را به سه معنا تفسیر کرد در ادامه می فرماید این معنای سوم است که باید در علوم مطرح شود. در علوم، احتیاج است که بحث، کلّی مطرح شود «بحث های شخصی به درد علوم حقیقی نمی خورد. بحث های شخصی برای علم تاریخ است».

اما کدام یک از این سه معنایی که برای کلی گفته شد مراداست؟ می فرماید معنای سوم مراد است یعنی در علوم، مباحث طوری مطرح می شوند که کلی به معنای سوم اراده شده یعنی موضوع، کلی به معنای سوم گرفته می شود و حکم هم مناسب با همین موضوع گرفته می شود. سپس وارد تکرار جواب از اشکال می شود و جواب را دقیق تر بیان می کند.

مثلا وقتی گفته می شود «الشمس کذا» مرادش از «شمس» نه این فرد خارجی شمس می باشد که شخص است بلکه مرادش

شمسِ کلی است یعنی کلّی به تفسیر سوم که ما لا یمتنع صدقه علی کثیرین است یا فرضِ عقل اجازه می دهد که صدق بر کثیرین کند. عقل وقتی شمس را فرض می کند طوری فرض می کند که قابل صدق بر کثیرین باشد به همین نحوی که عقل فرض کرده ما آن را موضوع قرار می دهیم پس موضوع قضیه، یک موضوع کلی می شود و وقتی کلّی هم در علوم بکار می رود هم در برهان بکار می رود.

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا،ج۹،ص۱۴۵،س۱۵،ط ذوی القربی.

توضیح عبارت

«فهذا هو الذی ینبغی ان نجعله الکلی المعتبر فی العلوم و فی موضوعات المقدمات»

«هذا»: این تفسیر سومی که برای کلی گفته شد.

ترجمه: این کلی به معنای سوم، کلّی است که سزاوار است معتبر در علوم قرار داده شود و در موضوعات مقدمات برهانی آورده شود. «یعنی وقتی در علوم تعبیر به کلّی می شود مراد همین معنای سوم است. و همچنین وقتی در مقدماتی که در برهان بکار می رود موضوع، کلّی به معنای سوم است.

«و یجب ان تتذکر ما سمعته من هذا المعنی فی مواضع اخری»

مصنف می فرماید بحثی که در کلّی شد بحث خوبی بود ولی در جاهای دیگر هم درباره کلّی بحث می شود. واجب است که برای تکمیل بحث، آن بحث های دیگری که ما در جای خودش کردیم را در نظر بیاورید و با آنچه در اینجا گفته شده ضمیمه شود تا آنچه که در مورد کلی لازم است بدانید دانسته باشید.

ترجمه: واجب است متذکر آن چیزی بشوی که از همین معنا «یعنی درباره کلی» شنیدی در جاهای دیگر.

«و لا یجب ان تکون امثال هذه القضایا عندک شخصیه»

تا اینجا معنای کلی را مطرح کرد از اینجا می خواهد بر گردد و اشکالی را که جواب داده بود جواب بدهد.

اشکال: بعضی از مقدمات، موضوعشان شخصی است و وقتی شخصی باشد کلّی نیست. اگر کلی نباشد فایده ای برای برهان ندارد و نمی توان آن را در برهان بکار گرفت.

ص: ۶۲۰

جواب: مصنف از این اشکال جواب داد دوباره آن جواب را با این عبارت تکرار می کند.

نکته: بنده بارها بیان کردم که لفظ «لایجب» در کلام مصنف به دو معنا می آید:

۱ـ به معنای «واجب نیست» می باشد. این، مفهوم دارد یعنی جایز است. در اینجا به معنای «واجب نیست» نمی باشد یعنی اگر گفته شود «واجب نیست این قضایا را شخصی بگیرید» مفهومش این نیست که «جایز است این قضایا را شخصی بگیرید ولی واجب نیست».

۲ ـ به معنای «نباید» می باشد که مصنف لفظ «نباید» که در فارسی بکار می رود را ترجمه به عربی کرده و تعبیر به «لا یجب» کرده است. یعنی «نباید که امثال این قضایا نزد تو شخصیه باشند» یعنی اصلا جایز نیست این قضایای شخصیه قرار داده شود. اگر چه موضوع آن که «شمس» می باشد شخص است ولی قضیه نباید نزد تو شخصیه باشد با اینکه هر قضیه ای که موضوعش شخص است خود قضیه، شخصیه است ولی این قضیه را نباید شخصیه حساب کنید.

«بل یجب ان تعتقد ان المقدمه الشخصیه هی ما یکون موضوعها شخصا مثل زید»

بلکه واجب است معتقد باشی که مقدمه شخصیه، مقدمه ای است که موضوعش، شخصی مثل زید است.

«و کلِّ ما نفسُ تصور موضوعه یمنع وقوع الشرکه فیه»

لفظ «کلّ» عطف بر «زید» است.

قضیه ای شخصی است که موضوعش شخصی باشد یعنی موضوعش، مثل زید باشد و مثل هر چیزی که نفسِ تصور موضوعش مانع از وقوع شرکت در آن است. یعنی اگر موضوع به این صورت باشد قضیه، شخصیه می شود اما اگر موضوع، به ظاهر شخص است ولی مانع از شرکت نیست و می تواند کلی به معنای سوم باشد نمی توان آن قضیه را شخصیه گرفت. پس اینگونه نیست که هر قضیه ای موضوعش شخص بود شخصیه شود بلکه موضوعش باید شخصی مانند زید شود یا شخصی باشد که عقل، اشتراک و شرکت آن را منع کند. ولی شمس اینگونه نیست زیرا شخصی است که عقل، اشتراک و شرکتش را منع نمی کند یعنی مفهومی قابل صدق بر کثیرین است بنابراین اگر شمس را موضوع قضیه قرار دهید کلی خواهد بود نه شخصی.

ص: ۶۲۱

ترجمه: و مثل هر چیزی که تصور موضوعش منع نمی کند وقوع شرکت را در آن.

نکته: چون مصنف از لفظ «موضوع» استفاده کرده نمی خواهد فقط موضوع قضیه را بیان کند بلکه هر قضیه ای که تصور موضوعش مانع شرکت نباشد موضوعش، کلی گرفته می شود و بالتبع، قضیه هم کلی می شود. اگر به جای «موضوعه» تعبیر به «مفهومه» می کرد مراد از «ما» در «کل ما» را «موضوع» می گرفتیم.

«و اما ما کان مثل الشمس فالموضوع فیه کلی و مقدمته کلیه»

عبارت را باید به این صورت معنا کرد «اما ما (یعنی قیاس) کان موضوعه مثل الشمس» که در ضمیر «کان» استخدام شود زیرا ضمیر «کان» به «ما» بر می گردد که عبارت از قضیه است ولی مراد از آن ضمیر، خود قضیه نیست بلکه موضوع قضیه است.

ترجمه: اما قیاسی که موضوعش مثل شمس است پس موضوع در آن، کلی می شود و مقدمه ای هم که این موضوع، موضوعِ آن شده کلی است.

می توان مراد از «ما» در «ما کان» را «قضیه» هم گرفت و به این صورت معنا کرد: اما قضیه ای که موضوعش مثل شمس است پس موضوع در این قضیه، کلی است و مقدمه ی این موضوع «یعنی مقدمه ای که با این موضوع درست می شود» هم کلی است.

«و لا تسل کیف کان کلیته من الوجوه الثالثه بعد ان یصح الواحد الآخر کذلک»

در یک نسخه خطی به جای «و لا تسل» نوشته «و لا یقال» و در زیر آن نوشته «و لا یجوز ان یقال». در دو نسخه خطی دیگر هم «لا یقال» آمده است. در پاورقی کتاب نوشته «لا تبال». در خود کتاب هم «لا تسل» است که به معنای «لا تسئل» است.

ص: ۶۲۲

مصنف می فرماید: الان بیان شد که شمس کلّی است. دیگر سوال نکن و باکی نداشته باش که کدام یک از این سه معنایی که برای کلی گفته شد از شمس اراده می شود. ما گفتیم همان معنای سوم بهتر است ولی شما اهمیت نده، هر کدام از معانی که باشد آن را کلّی کن. یک وقت ممکن است گفته شود کلی به معنای اول است که مثلا ۲۰ شمس وجود دارد یک وقت هم گفته می شود یک شمس وجود دارد ولی قابل صدق بر کثیرین است مصنف می فرماید اینها برای ما مهم نیست که شمس را چگونه کلّی می کنید. اگر چه صحیح در نظر مصنف این بود که کلی به معنای سوم است ولی کلی به هر معنایی که گرفته شود کافی است.

ترجمه: سوال نکن از نحوه کلیت آن، بعد از اینکه صحیح است شمس دیگری باشد که محکوم به همان حکمی که آن شمس دارد باشد.

«فاذا قلت ان الشمس کذا و حکمتَ علی الشمس من جهه ما هی شمس فقد حکمت علی کل شمس لو کانت»

وقتی بگویی شمس چنین است و حکم را روی شمس ببری از این جهت که شمس است «نه از این جهت که _ هذه الشمس _ است. اگر از این جهت که _ هذه الشمس _ است حکم را روی آن ببری کلی نیست» در اینصورت حکم بر همه شمس ها کردید.

«لو کانت»: لفظ «کانت» تامه است به معنای این است که «اگر کل شمس وجود داشته باشد حکم روی همه آنها رفته و اگر حکم روی همه آن نبردی به خاطر این بوده که شمس دیگری نداشتید».

ص: ۶۲۳

«الا ان مانعا یمنع ان تکون شموس کثیره»

«تکون» تامه است.

مگر اینکه مانعی منع کند که شموس کثیره ای محقّق باشد. در اینصورت حکم روی شموس کثیره نمی آید نه از باب اینکه حکم نمی تواند روی شموس کثیره بیاید بلکه از باب اینکه شموس کثیره وجود ندارد.

«فیمنع ان یشترک فی حکمک الکلی کثیرون»

ترجمه: آن مانع، مانع می شود که اشتراک داشته باشد در حکم کلی تو کثیرون.

حکم تو حکم کلی است و منعی از کلیت حکم نیامده است اما نبودِ شمسِ دیگر مانع شده که در این حکم کلیِ تو، شمس های کثیر اشتراک داشته باشند. اما نه به خاطر اینکه حکم تو کلی نبوده بلکه «حکم، کلی بوده و» مانع نگذاشته آن حکم کلی، شامل شمس های دیگر بشود.

«وانت جعلته کلیا»

تو این حکم را کلی قرار داده بودی پس مقدمه، مقدمه ی کلی است و می تواند مقدمه ی برهان قرار بگیرد ولی موضوعِ مقدمه به خاطر مانعی نتوانسته کلی باشد به اینکه فرد دیگر داشته باشد «یعنی مانع از کلی به معنای افراد کثیر داشتن هست و الا کلی به معنای سوم هست».

«فالحکم علی الشمس بالاطلاق ذاتی اولی و علی هذه الشمس غیر اولی»

«بالاطلاق» قید برای «الشمس» است.

یک بار حکم بر شمس می کنید بالاطلاق «یعنی هذه الشمس نگو چون اگر بگویی، شمس را مطلق ندیدی بلکه شمس را مطلق لحاظ کن و آن را مقید نکن» در این صورت نیاز به واسطه ندارد چون این حکم کلی بر شمسِ مطلق که کلی است بدون واسطه حمل می شود اما اگر حکمی کلی را روی شخصی از شمس ببرید ابتدا این حکم کلی برای شمس مطلق است و به توسط شمس مطلق برای هذه الشمس است و چون واسطه می خورد حکم اولی نیست.

ص: ۶۲۴

نکته: اگر بر شخص زید احکام خاص زید را حمل کنید اولی است اما اگر احکام انسان را بر زید بما هو فرد من الانسان حمل کنید اشکال ندارد ولی اگر بر زید بما هو انسان عام حمل کنید واسطه ی عام می خورد ولو انسان، نوعِ است.

یک وقت نوع را ذاتی زید گرفتید و با زید، تخصیص زدید یعنی آن را تبدیل به انسانیتِ زید کردید و حکم را حمل کردید در اینصورت که انسانیت زید را واسطه کردید واسطه، مساوی است و حکم، اولی می شود ولی اگر کلی بودنِ انسانیت را حفظ کردید و این حکمی که برای کلی بودن را با کلّی به زید نسبت دادید ولو آن کلی برای زید، نوع است با وجود این باز هم واسطه خورده و غیر اوّلی است. پس بستگی به لحاظ شما دارد که کلی را که انسان است یکبار حصه ای از انسان قرار می دهید و به وسیله موضوع تخصیص می زنید در اینصورت حکمی که حمل می کنید با واسطه مساوی حمل می شود اما یکبار انسان را به صورت کلّی لحاظ می کنید و تخصیص نمی زنید در اینصورت حکمی که به توسط این انسان بر زید حمل می شود به وسیله امر عام حمل می شود و غیر اولی می شود.

ترجمه: حکمی که بر شمسِ بالاطلاق وارد می کنید ذاتی و اولی است «چون واسطه ندارد لذا اولی است» و حکمی که بر «هذه الشمس» می کنید غیر اولی است « چون واسطه می خواهد».

ص: ۶۲۵

«فهذا سبب هذه الشبهه الواحده»

مصنف بعد از اینکه جواب این شبهه را تمام می کند می فرماید این شبهه، سببش همان بود که گفتیم. جوابش هم همان بود که گفتیم. سبب این شبهه این بود که ظاهرِ موضوع، شخصی بود. جواب این بود که موضوع اگر چه ظاهرش شخصی است ولی باطنش مطلق و کلی است.

صفحه ۱۴۶ سطر ۶ قوله «و اما الثانی»

از اینجا وارد شبهه دوم می شود و می فرماید شبهه دوم گویا عکس شبهه اوّلی است. در شبهه اول دو مطلب بیان شد که در شبهه دوم هر دو مطلب، عکس می شود لذا مصنف تعبیر به «عکس فی الوجهین جمیعا» می کند.

در شبهه اوّلی گفته شد که کلی، موضوع قرار داده شد ولی مخاطب، شخص فهمید. در شبهه دوم گفته می شود که شخص، موضوع قرار داده می شود ولی مخاطب، کلی می فهمد نه شخصی.

در شبهه اول گفته شد حکم بر کل واحد، حمل شد ولی مخاطب حکم را بر واحد و شخص دید. در شبهه دوم گفته می شود حکم بر شخص حمل می شود ولی مخاطب حکم را بر کل واحد می بیند.

چرا مصنف تعبیر به «کانها عکس» می کند و از لفظ «کانها» استفاده می کند؟

چون شخص بودن و کلی بودن واقعا عکس یکدیگر نیستند دو مفهوم مباین هم هستند. شخص، یک مفهوم دارد کلی هم مفهوم دیگری دارد. در اینجا شخص، اراده می شود و کلّی فهمیده می شود و در آنجا کلی اراده شد و شخص فهمیده شد. اگر خود شخص و کلی را بخواهید عکس یکدیگر لحاظ کنید صحیح نیست. اگر گمان ها را بخواهد لحاظ کنید باز هم عکس یکدیگر نیستند بله کانّه عکس است یعنی اگر نظر و گمان او را تحلیل کنی با واقعیتی که هست، می بینی نظرش در آنجا تعلق به شخص گرفت و واقعیت، کلی بود اما در اینجا نظرش تعلق به کلی می گیرد و واقعیت، شخصی است که یک نوع عکس درست می شود پس تعبیر به «کانها» به خاطر این است که نمی تواند عکس به طور صحیح درست کرد.

به عبارت دیگر عکس این است که یک قضیه داده شود و آن را وارونه کنید اما در اینجا دو قضیه است که دو حکم مختلف دارد. در قضیه ای که شخصیه نیست می گوید شخص است و در قضیه ای که شخصیه هست می گوید کلی است.

توضیح عبارت

«و اما الثانی من الاسباب الثلاثه فهو سبب الشبهه الثانیه»

دومیِ از آن سه سبب شبهه، سبب شبهه ثانیه است. شبهه ثانیه این بود که ما شخص گفتیم ولی مخاطب اشتباها کلّی فهمید.

«و هی کانها عکس هذه الاولی فی الوجهین جمیعا»

شبهه ثانیه گویا عکس شبهه اول است در هر دو.

«فی الوجهین»: هم در آنچه که مربوط به موضوع است هم در آنچه که مربوط به محمول است. یعنی هم موضوع در شبهه اول کلی گرفته شد و مخاطب آن را شخص دید و در شبهه دوم شخص گرفته شد و مخاطب آن را کلی می بیند. هم محمول و حکم در شبهه اول بر کلّ واحد حمل شد و مخاطب بر واحد حمل کرد و در شبهه ثانیه بر واحد حمل شد و مخاطب بر کل واحد حمل می کند.

«احدهما فی انه لم یضع المقول علی الکل فظن انه وضع»

از اینجا اولین عکس را بیان می کند.

متکلّم در شبهه ثانیه آنچه که مقول علی الکل است را موضوع قرار نداد اما مخاطب گمان کرد که متکلم، مقول علی الکل را موضوع قرار داد.

ص: ۶۲۷

«و كان هناك وَضَع فظَن انه لم يَضَع»

در حالی که در شبهه اول متکلم، مقول علی الکل را موضوع قرار داد و مخاطب گمان کرد که متکلم، مقول علی الکل را موضوع قرار نداد و فکر کرد که شخص را موضوع قرار داد.

«و الثانی ان السبب فیه انه لمّا حکم علی کل واحد فکان الحکم عاما حَسِب انه کلی و لم یکن فی الحقیقه کلیا»

این عبارت، دومین عکس را بیان می کند.

«حسب» جواب «لما» است.

سبب در شبهه دومی این است که متکلم چون حکم بر کل واحد کرد و در نتیجه حکمش عام بود مخاطب گمان کرد که حکم کلی است در حالی که در حقیقت کلی نبود.

«اذ قد فاته انه اولی»

در صفحه ۱۴۴ سطر ۶ آمده بود «و یظن انها لیست کلیه بشرط هذا الکتاب» کلّی در تعلیم اول عبارت است از چیزی که جامع سه چیز باشد.

۱ _ کل افراد باشد.

۲ _ فی کل ازمان باشد.

۳ _ اولی باشد.

یعنی حکمی که می کردید باید بر کل افراد موضوع باشد اولا و در کل ازمان باشد ثانیا و اولی و بلاواسطه یا باواسطه مساوی باشد ثالثا. اگر اولیت فوت شود کلی نخواهد بود. در اینجا مصنف می فرماید مثال هایی که بعدا بیان می کنیم حکمشان کلی است چون بر کل افراد و فی کل ازمان است ولی اولی نیست. چون اولی نیست لذا کلی نیست اما مخاطب توجه نکرده که اولیت فوت شده و فکر کرده متکلم حکم را کلّی می گوید.

ترجمه: در حالی که حکم در حقیقت کلی نبود چون اولی بودن از آن حکم گرفته شده است.

«و کان هناک حکم علی واحد فظن انه لم یحکم کلیا»

«هناک»: شبهه اول.

اما بحث در شبهه اول اینطور بود که متکلم بر واحد حکم کرد ولی مخاطب گمان کرد که متکلم، حکم کلی نکرده «چون حکمش به ظاهر بر واحد بود» در حالی که حکم در بحث قبل کلی بود.

ادامه بیان علت اول در اینکه چرا مخاطب گمان می کند در قضیه و قیاسی که به او القا شده، کلی عطا شده در حالی که کلّی نیست/ فصل ۴/ مقاله ۲/ برهان شفا ۹۳/۱۱/۱۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه بیان علت اول در اینکه چرا مخاطب گمان می کند در قضیه و قیاسی که به او القا شده، کلی عطا شده در حالی که کلّی نیست/ فصل ۴/ مقاله ۲/ برهان شفا.

«و هذا کما یقول القائل ان التوازی اول لخطین یقع علیهما خط فیجعل کلّ زاویه داخله من جهه واحده قائمه»(۱)

شبهه دوم این بود که گاهی حکمی به صورت غیر کلّی بیان می شود ولی مخاطب گمان می کند که کلی است. متکلم حکم را روی کل فرد می برد و چون حکم روی کل فرد رفته مخاطب گمان می کند که حکم کلی است. چون حکم بر روی افراد رفته پس حکم به توسط کلی بر افراد ثابت شده است یعنی به توسط امر اعم حکم بر افراد ثابت شده و چنین حکمی که به واسطه امر اعم ثابت شود اوّلی نیست. در کلّیِ باب برهان، اوّلی بودن شرط شد وقتی حکمی بر کل افراد حمل شود ولی اولی نباشد در باب برهان کلی نیست. مخاطب متوجه این مساله نیست که حکم اولی نیست چون کلی باب برهان سه شرط دارد:

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا،ج۹،ص۱۴۶،س۱۰،ط ذوی القربی.

۱ _ بر کل افراد باشد.

۲ _ در کل ازمان باشد.

۳ _ اولی باشد.

در اینجا شرط سوم موجود نیست.

بیان مثال: دو خط متوازی رسم کنید «این شکل را در کنار کتاب خودتان رسم کنید» سپس یک خط سومی که این دو خط را

قطع کند عمود بر این دو خط کنید. یکبار دیگر همان دو خط متوازی رسم کنید و خط سومی که این دو خط را قطع کند رسم کنید به طوری که مایل بر این دو خط باشدو عمود نباشد.

داخل این دو خط متوازی در یک طرفِ خطِ قاطع دو زاویه تشکیل می شود مثلا طرف راست آن را لحاظ کنید اگر خط قاطع، عمود باشد دو زاویه قائمه تشکیل می شود که اگر جمع کنید مجموعا دو قائمه می شود اما اگر خط قاطع، مایل باشد یک زاویه حاده و یک زاویه منفرجه درست می شود که اگر جمع کنید معادل دو زاویه قائمه می شوند. پس فرق نمی کند آن دو زاویه ای که در درون دو خط موازی قرار می گیرند و در طرف راست خط قاطع قرار گرفتند «چه این خط قاطع، مایل باشد چه عمود باشد» اگر آن دو زاویه را جمع کنید برابر دو قائمه می شوند.

در اینصورت، حکم می کنیم که اگر قاطعی بر دو خط موازی فرود آید دو زاویه داخلی که در یک جهت خط قاطع قرار می گیرند برابر با دو قائمه هستند دقت کنید که حکم بر روی هر دو زاویه ای رفته که از دو خط موازی به علاه یک خط قاطع درست شود و شرائطش را داشته باشند که هر دو زاویه، داخل دو خط موازی باشند و در یک طرف خط قاطع قرار بگیرند. فرقی گذاشته نشد که خط قاطع، مایل باشد یا عمود باشد.

ص: ۶۳۰

اما گـاهی به اینصورت مطرح می شود که اگر خط قاطعی بر دو خط موازی، عمود شود «به صورت مطلق نمی گوییم که اگر خـط قـاطعی بر دو خط موازی، عبور کنـد که هم شامل عمود و هم شامل مایل شود بلکه مقیـد به عمود می کنیم» بین دو خط موازی در یـک طرف خـط عمود، دو زاویه وجود می گیرد که این دو زاویه هم برابر دو قـائمه انـد. این حکم صـحیح است و کلّی هم گفته شـد زیرا اختصـاص به این دو خط موازی که خط قاطعش این خط باشـد نـدارد بلکه هر دو خط موازی که خط قاطعش عمود شود دو زاویه درون دو خط موازی در یک طرف خط قاطع تشکیل می شود که معادل دو قائمه است. این، کلی است امـا این یـک فرد از افرادی بود که این حکم را داشت. یک فرد دیگر هم وجود دارد که این حکم را دارد و آن این بود که خـط قـاطع، عمود نباشـد بلکه مایـل باشـد. در آنجـا هم گفته می شود «هر دو خـط موازی که بـا خـطِ قاطعِ مایل قطع شود حکمش این است». معلوم می شود این حکم برای دو نوع است و مـا یک نوع را گفته بودیم. پس معلوم می شود یک جامعی که هر دو نوع را شامـل می شود این حکم را داشـته است که آن حکم برای آن جـامع بوده آن جـامع این بوده «که هر جـا دو خـط موازی داشـته باشـیم و خط قاطعی بر آنها وارد شود چنین حکمی را دارد» ما این حکم را از طریق آن جامع به افرادی که قاطع آنها عمود است نسـبت می دهیم و به افرادی که قاطع آنها نیز مایل است نسـبت می دهیم ولی شخص مخاطب فکر کرده که مـا این حکم را مسـتقیم بر تمـام افرادی که قاطعشان عمود است حمل کردیم. متوجه نشـده که این حکم ابتـدا بر آن جامع حمل شده بعداً به توسط جامع بر آن مواردی که قاطعشان عمود است حمل شده.

ص: ۶۳۱

نکته: در این توضیحی که بیان شد این بود که دو خط را موازی گرفتیم و از توازی این دو خط، برابری آن دو زاویه با دو قائمه نتیجه گرفته شد. گاهی بر عکس می شود یعنی از تساوی دو زاویه با دو قائمه نتیجه گرفته می شود که آن دو خط موازی اند. مصنف به این عکس اشاره می کند اگر چه هر دو مثال صحیح است. بنده «استاد» تساوی لقائمین را حکم گرفتم و توازی را موضوع قرار دادم ولی مصنف، توازی را حکم می گیرد و تساوی لقائمین را موضوع قرار می دهد. در فرضی که تساوی دو زاویه با دو قائمه وجود داشته باشد معلوم می شود آن دو خطی که به وسیله خط سوم قطع شده موازی اند.

توضیح عبارت

«و هذا کما یقول القائل ان التوازی اوّلی لخطین یقع علیهما خط فیعجل کل زاویه داخله من جهه واحده قائمه»

«هذا»: این موردی که شبهه ثانیه در آن اتفاق می افتد.

نسخ صحیح «فیجعل» است.

توازی، اوّلی است برای دو خطی که بر آن دو خط، خط سومی واقع می شود و فرود می آید.

«فیجعل...» مصنف نگفت دو زاویه مساوی دو قائمه است. اگر دو زاویه را مساوی دو قائمه قرار می داد قاطع، هم می توانست عمود باشد هم می توانست مایل باشد. بلکه می گوید هر کدام از دو زاویه که در داخل این دو خط موازی واقع می شود هر کدام برابر یک قائمه است. معلوم می شود که خط قاطع را عمود گرفته است. اگر مصنف می فرمود «دو زاویه با هم دو قائمه اند» اشکالی نداشت چون حکم، کلی بود و اوّلی هم بود ولی این نگفته بلکه گفته «هر کدام از زاویه ها برابر یک قائمه اند» معلوم می شود که خط قاطع را عمود گرفته و به خط قاطع که مایل باشد توجه نکرده است یعنی حکم را روی یک نوع برده و بر روی هر دو نوع نبرده است. ترجمه عبارت به این صورت می شود: این خط قاطع قرار می دهد هر زاویه ای که داخل آن دو خطِ موازی است و در یک طرفِ خط قاطع است «مثلاـ هر دو در طرف راست خط قاطع هستند یا در طرف چپ خط قاطع هستند».

ص: ۶۳۲

تعبیر به «داخله» می کند یعنی آن دو زاویه در داخل دو خط موازی قرار بگیرند و تعبیر به «من جهه واحده» می کند یعنی در جهت واحد از آن قاطع باشد.

«و ذلک لانه لا یخلو شیء من خطین بهذه الصفه الا و هما متوازیان»

«ذلک»: اینکه ما توازی را کلی برای این دو خط می گیریم. ضمیر «لانه» ضمیر شان است.

مصنف این عبارت را آورده تا کلیت به معنای کل افراد را افاده کند. خواسته بیان کند که این حکم بر کل افراد مترتب است لذا مخاطب گمان می کند که حکم کلی است.

ترجمه: اینکه گفتیم این حکم، حکمی کلّی است و بر تمام خطوطِ اینگونه ای صدق می کند و لذا مخاطب را هم به اشتباه می اندازد به این جهت است که هیچ دو خطی که چنین صفتی دارند پیدا نمی شوند مگر اینکه موازی باشند.

«فظن المقول علی الکل کلیا»

مخاطب گمان کرده که آنچه که مقول بر کل است کلی می باشد. در حالی که این مطلب را نیافته که مقول بر کل بودن، درست نمی کند بلکه علاوه بر مقول بر کل بودن، اولیت را هم لازم دارد.

«و لیس کذلک لان شرط الاولیه فائت»

این قضیه اگر چه مقول بر کل است ولی کلی نیست چون شرط اولیت فائت است و شرط اولیت در کلیت دخالت دارد.

«لان الزاویتین اللتین من جهه واحده ــ و ان لم تکن کل واحده قائمه بل کانتا مختلفتین لکن مجموعهما مثل قائمتین ــ فان التوازی یکون محمولا علی الخطین»

ص: ۶۳۳

مصنف در اینجا موردی را مثال می زند که خط قاطع، مایل باشد و دو زاویه ای که در یک طرفش واقع می شوند هر کدام قائمه نباشند بلکه مختلف باشند به اینکه یکی حاده یکی منفرجه باشد. در این صورت هم چون مجموع دو زاویه برابر دو قائمه می شود می فرماید توازی در آنجا هم حاصل است و می توان توازی را حمل کرد. پس اینطور نیست که حکم توازی اختصاص داشته باشد به موضوعی که شما گفتید بلکه در موضع دیگر هم می آید و اگر در موضع دیگر هم می آید پس این حکم توازی بر جامع این دو حکم وارد می شده که به واسطه جامع بر یکی از این دو مورد وارد می شود پس حکم، اوّلی نیست چون واسطه دارد.

ترجمه: به خاطر اینکه آن دو زاویه ای که در یک طرف خط قاطع قرار گرفتند و لو این دو زاویه هر کدامشان قائمه نباشند «تا خط قاطع، عمود شود» بلکه مختلف باشند. «به اینکه یکی حاده و یکی منفرجه باشد» لکن این وضع را داشته باشد که مجموع آن دو زاویه مثل دو قائمه باشد «مراد از مثل، مساوی است یعنی مجموع آن دو زاویه مساوی دو قائمه باشد». در چنین حالتی توازی بر هر دو خط حمل می شود با اینکه آن فرضی که شما گفتید نیست «پس توازی تنها بر موضعی که شما حمل کردید نیست پس بر جامع بین موضعین حمل شده و به توسط آن جامع بر هر یک از دو موضع نسبت داده شده لذا شرط اول فوت شده».

ص: ۶۳۴

نکته: لفظ «مثل» به معنای «مساوی» است و در ریاضـی به همین معنا می آید. لفظ «مثل» همیشه به معنای موافقت در کمّ است. یکسـان بودن در کمّ را تساوی می گوینـد اما چون بحث ریاضـی، بحث در کمّ است لـذا لفظ «مثل» که بکار می رود به قرینه بحث، مراد از آن، مثلِ در کمّیّات است که مراد تساوی است.

«و هذان الخطان و ذانک الخطان یعمهما شیءٌ، التوازی موجود له اولا»

«هـذا الخطـان» یعنی دو خطی که خط مایل بر آنها وارد شـده. مراد از «ذانک الخطان» دو خطی است که شـما گفتیـد که خط عمود بر آنها وارد شده بود.

ترجمه: هم این دو خط و هم آن دو خط، یک جامعی شامل هر دو می شود که توازی برای این جامع، اولاً موجود است «یعنی توازی برای جامع، اوّلی است و برای هر یک از این دو به توسط جامع است لذا برای هر یک از این دو خط، غیر اولی است.

«و ذلک الشی هو خطان وقع علیهما خط فصیِّرَ الداخلتین من جهه واحده معادلتین لقائمتین»

مصنف با این عبارت، جامع را تعیین می کند.

ترجمه: آن جامعی که توازی برای آن اوّلی است دو خط است که خطی بر آن وارد شود «توضیح نمی دهد که این خطِ وارد، عمود باشـد یا مایل باشـد زیرا هر کـدام که باشد فرقی نمی کند» با این شـرط که این خطِ واقع شده و فرود آمده، بگرداند دو زاویه که داخل دو خط اند و در یک طرف خط قاطع قرار گرفتند» معادل با دو قائمه.

ص: ۶۳۵

«سواء کانتا مستاویتین و قائمتین او مختلفتین»

چه این دو زاویه داخله، مساوی باشند و قائمه باشند «این در صورتی است که خط قاطع عمود است» یا این دو زاویه، مختلف باشند «این در صورتی است که خط قاطع مایل است».

گاهی ضرورت اقتضا می کند که مخاطب گمان کند در قضیه و قیاسی که به او القا شده کلی عطا شده در حالی که کلی نیست/ علت دوم در اینکه چرا مخاطب گمان می کنددر قضیه و قیاسی که به او القا شده کلی عطا شده در حالی که کلی نیست/ فصل ۴/ مقاله ۲/ برهان شفا. ۹۳/۱۱/۱۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: گاهی ضرورت اقتضا می کند که مخاطب گمان کند در قضیه و قیاسی که به او القا شده کلی عطا شده در حالی که کلی نیست/ علت دوم در اینکه چرا مخاطب گمان می کنددر قضیه و قیاسی که به او القا شده کلی عطا شده در حالی که کلی نیست/ فصل ۴/ مقاله ۲/ برهان شفا.

«و اما السبب الثالث فهو سبب الشبهه الثالثه»(۱)

دو نکته مربوط به گذشته:

نکته اول: در صفحه ۱۴۶ سطر اول آمده بود «و لا تسل کیف کان کلیته من الوجوه الثلاثه» بیان کردیم که در نسخه خطی «لا تسئل» یا «لا تبال» یا «لا یقال» آمده بود ولی «لا تسل» خیلی روان نبود اما بعضی افراد تحقیق کردند و دیدند که «لا تسل» در کلام عرب وجود دارد در فعل امر اینچنین است که لام ساکن می شود و همزه را ساکن می کنند و التقاء ساکنین می شود و همزه را می اندازند در نهی هم گفتند همین وضعیت امکان دارد که همزه حذف شود.

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا،ج۹،ص۱۴۶،س۱۷،ط ذوی القربی.

نکته دوم: در صفحه ۱۴۴ سطر ۱۷ آمده بود «من جهه ما هی محتمله لان تقال فی الوجود علی کثیرین و ان تفق ان قیلت فی الحال علی واحد مثل بیت مسبع و کما یحکی من امر طائر یقال له ققنس». در آنجا باید مطلبی بیان می کردیم. در همان صفحه ۱۴۴ سطر ۱۷ که دو جمله بکار رفته که مفاد یک جمله این است «کلی آن است که بتواند بر کثیرین صدق کند» اگر به خود این جمله توجه کنید می بینید که گفته «بتواند بر کثیرین صدق کند» چه فردی داشته باشد چه نداشته باشد. و وقتی هم که فرد داشت چه یک فرد داشته باشد چه بیشتر داشته باشد. پس این جمله شامل همه موارد می شود اما جمله دوم که با عبارت «و ان اتفق» شروع می شود یکی از این موارد را ذکر می کند که احتمال صدق بر کثیرین است ولی فعلا بر یک فرد صدق می کند یعنی یک فرد بیشتر ندارد.

برای جمله اول مثال به «بیت مسبع» می زند و برای جمله دوم مثال به «ققنس» می زند زیرا بیت مسبع در خارج حتی یک مورد هم نیست. اما در ققنس یک مورد وجود دارد و علی البدل است یعنی اگر این ققنس از بین رفت بچه او به جایش می آید. پس لفظ «بیت مسبع» مثال برای عبارت «ان اتفق ان قیلت» نیست تا گفته شود که حتی یک بیت مسبع وجود ندارد چطور می گویید کلّی است که بر یک واحد صدق می کند. بلکه بر افراد فرضی صدق می کند.

ص: ۶۳۷

پس مصنف به صورت لف و نشر مرتبط دو مثال برای آن دو عبارت آورده است.

بحث امروز: بحث در این بود که گاهی متکلم، جزئی القا می کند ولی مخاطب، کلی می فهمد. این صورت به دو قسم می شود که یک قسم آن همان شبهه ثانیه بود که در جلسه سابق و اسبق بیان شد. قسم دوم شبهه ثالثه است این است که می خواهد ببیند چه عاملی باعث شده که مخاطب از این جمله ای که در واقع جزئی است کلی برداشت کرده است؟ علت اشتباهش یا ضرورت بوده یا خطا بوده است. از این جلسه بحث ضرورت مطرح می شود اما بحث خط در صفحه ۱۴۸ مطرح می شود.

توضیح: حکمی باید بر روی کلی برود ولی عاملی باعث شد که ما را ناچار کرد حکم را بر روی کلی نبریم و حکم را روی انواع و مصادیق ببریم و همین باعث شبهه شد.

مثال: در هندسه بحث مقدار مطرح می شود و نمی توان وارد کمّ مطلق شد بلکه بحث در کم متصل است که مقدار است. در حساب، بحث در کم منفصل یعنی عدد است و بحث در کمّ مطلق نیست. اما به چه علت بحث نمی شود؟ چون مساله ای در هندسه وجود ندارد که موضوعش کمّ باشد بلکه موضوعش یا مقدار است یا مصادیق مقدار است. مساله ای در حساب وجود ندارد که موضوعش کم باشد بلکه موضوع مسائل حساب یا عدد است یا مصادیق عدد است. بحث از کم مربوط به فلسفه است. پس در حساب و هندسه اسمی از کمّ برده نمی شود و چون اسم برده نمی شود اگر حکمی مربوط به کمّ باشد نمی توان آن حکم را بر کمّ حمل کرد چون مخاطب در هندسه با کمّ آشنا نیست بلکه با مقدار آشنا است. و در حساب با عدد آشنا است و اگر حکم بر روی کمّ برود متوجه نمی شود. مخاطب نمی داند که ما ناچار هستیم و لذا فکر می کند این حکم برای مقدار است و مقدار هم یک امر کلی است و می گوید حکم، کلی بیان شد. یا فکر می کند این حکم برای عدد است و عدد هم یک امر کلی است و می گوید حکم، کلی بیان شد.ولی متوجه نیست که این حکم در واقع برای کم بوده و به توسط کمّ به مقدار نسبت داده می شود یا به واسطه کمّ به عدد نسبت داده می شود. پس حکم، اولی نیست بلکه با واسطه ی امر اعم است.

در هنـدسه محذور دیگری هم وجود دارد چون گفته شد که موضوع مساله نمی تواند اعم از موضوع علم باشد. موضوع مساله یا بایـد مساوی با موضوع علم باشـد یا پایین تر از موضوع علم باشـد و بالاتر از موضوع علم نمی توانـد باشـد. موضوع هندسه، مقـدار است . اگر کمّ بخواهد موضوع مساله قرار بگیرد. و این حکم بر کمّ حمل شود موضوع مساله از موضوع علم تجاوز می کند و این، مجاز نیست. در حساب هم همینطور است مثلا اگر یک مساله ای تشـکیل بدهید و حکم را روی کمّ ببرید موضوع مسـاله از موضوع علم تجـاوز می کنـد و این جایز نیست. پس بالاخره اولا در موضوع علم حساب و هنـدسه اسـمی از کمّ برده نشده و ثانیا بر فرض اسم از کمّ برده شود نمی توان آن را موضوع مساله قرار داد.

سوال: چه فرقی بین این دو سـبب است. سـبب شـبهه ثانیه با سـبب شـبهه ثالثه چه تفاوتی دارنـد؟ در هر دو، جزئی گفته شده و مخاطب، کلی فهمیده است.

جواب: در سـبب شبهه ثانیه مخاطب می دانست که متکلم حکم را کلی نگفته ولی توجه نکرد. و به اشتباه افتاده در سبب شبهه ثالثه در جایی که ضـرورت باشـد باز هم مخاطب می دانـد ولی غفلت می کنـد اما در جایی که خطا باشد مخاطب نمی داند و همین، فارق بین این دو سبب است. می توان امر دیگری را فارق بین شبهه ثانیه و شبهه ثالثه گرفت که در شبهه ثانیه، ضرورت و خطا نیست ولی در شـبهه ثالثه، ضـرورت و خطا هست. چه چیزی عامل شـد که متکلم مجبور شود چنین قضـیه ای بگویـد تا گفتن او منشا اشتباه مخاطب شود؟می فرماید عامل این است که در فلان صنعت برای انواعِ چیزی که واقعا موضوع است اسمی وجود دارد ولی برای آن چیزی که واقعا موضوع است اسـمی وجودندارد. موضوع واقعیِ حکمی که در ریاضـی بیان می شود کمّ است برای انواعش که مقـدار و عـدد هست اسم وجود دارد اما برای خود کمّ اسم وجود نـدارد. توجه کنید که اسم کمّ را شنیدیم ولی در آن علم، اسم کمّ وجود ندارد زیرا جایگاه کمّ در فلسـفه است و مخاطب توجه نمی شود که این حکم در واقع برای جنس بوده و ما به نوع نسبت دادیم بلکه فکر می کند که این حکماء از ابتدا برای خود همین نوع بودئه است.

ص: ۶۳۹

بیان مثال: در هندسه اینگونه گفته می شود «هر گاه بین دو مقدار مثل دو خط یا دو جسم یا دو سطح نسبتی بر قرار شد و بین دو مقدار دیگر نیز نسبتی برقرار شد و این دو نسبت را مساوی دیدید تناسب حاصل می شود».

در علم ریاضی نسبت را با خط کسری بیان می کنند. منسوب را در صورتِ کسر و منسوبٌ الیه را در مخرج کسر می نویسند. در اصطلاح قدیم از صورت کسر تعبیر یه مقدّم و از مخرج کسر تعبیر به تالی می کنند پس منسوب در مقدم نوشته می شود و منسوب الیه در تالی نوشته می شود و نسبت حاصل می شود مثلا عدد ۲ را به نسبت بدهید و ۲ را بر روی خط کسری و ۴ را بر زیر خط کسری بنویسید. که به این، نسبت گفته می شود.

یک نسبت دیگری هم لحاظ کنید که در پاورقی کتاب زده مثل نسبت ۶ به ۱۲. نسبت ۲ به ۴ برابر با نصف بود نسبت ۶ به ۱۲ هم برابر با نصف بود پس نسبت ۲ به ۴ با نسبت ۶ به ۱۲ مساوی است. همانطور که توجه کردید تناسب بین ۴ مقدار بر قرار است. بین دو مقدار یا سه مقدار تناسب بر قرار نمی شود. توجه کنید که چون عدد آسانتر است لذا مثال به عدد زده شد و الا مقدار هم همین وضع را دارد مثلا ۴ خط را لحاظ کنید که با هم تناسب دارند.

ص: ۶۴۰

به مثال توجه کنید. عدد ۲ در صورت کسر اول نوشته شده و عدد ۱۲ که در مخرج کسر دوم نوشته شده اصطلاحا به آن طرفین می گویند و عدد ۴ که در مخرج کسر اول و ۶ که در صورت کسر دوم نوشته شده اصطلاحا به آن وسطین می گویند. در تناسب احتیاج به این ۴ عدد هست ولی ممکن است وسطین، تکراری باشد مثلا عدد ۲ را به ۴ نسبت بدهید که مساوی است با عدد ۴ که به ۸ نسبت داده شود چون در هر دو، نسبت نصف بر قرار است ولی عدد ۴ که وسطین است تکرار شده است. در چنین حالتی گفته می شود بین سه مقدار تناسب است ولی در واقع باز هم بین ۴ مقدار تناسب است چون یک عدد تکرار می شود. پس همیشه تناسب بین ۴ مقدار است و اگر گفته شد تناسب بین سه مقدار است حتما یک مقدار، تکراری است.

مصنف قضیه ای بیان می کند و آن قضیه این است «هر گاه در مقدار، تناسبی داشته باشیم یا ۴ عدد متناسب داشته باشیم و آن تناسب را ابدال کنیم حاصل، تناسب جدیدی تشکیل می دهد» یعنی حاصلِ آن هم تناسب است.

توجه کنید که هم مقدار مطرح شد که در علم هندسه است و هم عدد مطرح شد که در علم حساب است. حکمی که مطرح شد این بود که اگر آن تناسب، ابدال شود تناسب جدیدی حاصل می شود. این حکم ابدال فقط برای مقدار یا برای عدد نیست بلکه برای کلّ کمّ است. مخاطب فکر کرده که متکلم حکم را به صورت کلّی باب برهان القا کرده و نفهمیده که این حکم برای کمّ است و فکر کرده از ابتدا برای کمّ است. مخاطب این حکم را در هندسه دیده و گفته اوّلی است یا مخاطب این حکم را در حساب دیده و گفته اوّلی است و نتیجه گرفته که کلی است در حالی که حکم برای کمّ است.

ص: ۶۴۱

توضیح ابدال: ابدال این است که صورت و مخرج کسر را تبدیل کنید مثلا صورت و مخرج هر دو را در یک عدد ضرب کنید مثلا نسبت ۲ به ۴ را لحاظ کنید و هر دو را در عدد ۲ ضرب کنید کسر جدیدی بدست می آید که عبارت از نسبت ۴ به ۸ است. این کسر جدید که نسبت ۴ به ۸ است با نسبت ۶ به ۱۲ مساوی است. یا هر دو نسبت را در عدد ۲ ضرب کنید یعنی نسبت ۲ به ۴ را ملاحظه کنید و صورت و مخرج را در عدد ۲ ضرب کنید تبدیل می شود به نسبت ۴ به ۸ و نسبت ۶ به ۱۲ را ملاحظه کنید و صورت و مخرج را در عدد ۲ ضرب کنید تبدیل می شود به نسبت ۱۲ به ۲۴ که باز هم نسبت نصف برای هر دو کسر جدید بر قرار است.

اگر این دو نسبت را تقسیم هم کنید صحیح است مثلا در نسبت ۲ به ۴ هر دو عدد را بر ۲ تقسیم کنید تبدیل می شود به نسبت ۱ به ۲ و در نسبت ۶ به ۱۲ هر دو عدد را بر ۲ تقسیم کنید تبدیل می شود به نسبت ۳ به ۶. باز هم همان تناسبِ نصف برقرار است. این معنایی که شد معنای ابدال لغوی بود که به این ابدال، مضاعف کردن یا تجزیه کردن گفته می شود. چون وقتی تقسیم کنید تبدیل به اجزاء می کردید و وقتی ضرب کنید تبدیل به اضعاف می کردید.

ص: ۶۴۲

اما در اصطلاح در شکل ۱۶ مقاله ۵ کتاب تحریر اصول اقلیدس اثبات شده است و در صدر مقاله ۵ توضیح داده شده است. توضیحش این است که این تناسب را به صورت خط کسری بنویسید که نسبت ۲ به ۴ برابر با نسبت ۶ به ۱۲ است. صورت ها را به هم نسبت بدهید یعنی صورت این دو کسر عبارت از عدد ۲ به ۶ بود. یعنی عدد ۲ را به ۶ نسبت بدهید. مخرج این دو کسر که عبارت از عدد ۴ و ۱۲ بود را به هم نسبت بدهید یعنی نسبت ۲ به ۶ برابر با ثلث است و نسبت ۴ به ۱۲ هم ثلث است و تناسب برقرار است. پس تعریف ابدال این می شود: نسبت دادن مقدم به مقدم و تالی به تالی.

این ابدال اصطلاحی را به صورت دیگر هم می توان تبیین کرد و آن این است که جای وسی طین را عوض کنید یعنی عدد ۴ را به جای ۶ و عدد ۶ را به جای عدد ۴ قرار دهید.

نکته: وقتی ابدال واقعی می شود تناسب برقرار است اما ممکن است نسبت تغییر کند چون در ابتدا نسبت ۲ به ۴ که مساوی با نسبت ۶ به ۱۲ بود برابر با نصف بود اما بعداً که نسبت ۲ به ۶ که مساوی با نسبت ۴ به ۱۲ است برابر با ثلث می شود.

پس مثال به اینصورت در می آید «هر مقادیرِ متناسبه ای وقتی ابدال شوند تناسبش باقی می ماند» و «هر اعدادِ متناسبه ای وقتی ابدال شوند تناسبش باقی می ماند». حکم در یکی از این دو قضیه بر روی عدد رفته و در قضیه دیگری بر روی مقدار رفته ولی در واقع حکم این است «هر کمِّ متناسبی وقتی ابدال شود تناسبش باقی می ماند» اختصاص به عدد ندارد ولی چون در هندسه لفظ «کمّ» نیست بلکه لفظ «مقدار» هست و در حساب لفظ «کمّ» نیست بلکه لفظ «عدد» هست لذا حکم ابدال روی مقدار یا عدد رفت و مخاطب فکر کرد که این حکم، اولی است و مقدمه، مقدمه ی کلی است.

ص: ۶۴۳

ادامه بحث اینکه گاهی ضـــرورت اقتضا می کند که مخاطب گمان کند در قضیه و قیاسی که به او القاء شده کلی عطا شده در حالی که کلی نیست/ علت دوم در اینکه چرا مخاطب گمان می کند در قضـــیه و قیاسی که به او القاء شده کلی عطا شده در حالی که کلی نیست/ بیان سبب شبهه ثالثه / فصل ۴/ مقاله ۲/ برهان شفا. ۹۳/۱۱/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه بحث اینکه گاهی ضرورت اقتضا می کند که مخاطب گمان کند در قضیه و قیاسی که به او القاء شده کلی عطا شـده در حالی که کلی نیست/ علت دوم در اینکه چرا مخاطب گمان می کنـد در قضـیه و قیاسـی که به او القاء شده کلی عطا شده در حالی که کلی نیست/ بیان سبب شبهه ثالثه / فصل ۴/ مقاله ۲/ برهان شفا.

«و اما السبب الثالث فهو سبب الشبهه الثالثه»(۱)

توضیح این مطالب گفته شده و نیاز به توضیح نیست لذا عبارت می خوانیم.

توضیح عبارت

«و اما السبب الثالث فهو سبب الشبهه الثالثه»

اما سبب ثالث برای جایی که مخاطب گرفتار شبهه شده سبب شبهه ثالثه است.

شبهه ثالثه این بود که متکلم غیر کلی گفته و مخاطب، کلی تلقی کرده است. حال می خواهـد سـبب این شـبهه را ببیند که چه عاملی او را گرفتار این اشتباه کرده است.

«و هی شبهه توقع فیها الضروره او الخطاء»

«شـبهه» مبتـدی است و «توقع فیهـا» خبر برای آن است و مجموع خبر برای «هی» است. البته می توان «توقع فیها» را صـفت برای «شبهه» گرفت. فاعل «توقع»، الضروره است و ضمیر «فیها» به «شبهه» بر می گردد.

ص: ۶۴۴

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا،ج۹،ص۱۴۶،س۱۷،ط ذوی القربی.

ترجمه: شبهه ای که ضرورت، ما را در این شبهه واقع می کند یا خطا ما را در این شبهه واقع می کند.

«اما الضروره فاذا کان الشیء الکلی العام لانواع مختلفه لا اسم له»

اما در چه جایی است که ضرورت، مخاطب را در شبهه واقع می کند؟

«الشی» اسم «کان» و «لا اسم له» خبر آن است. «لانواع مختلفه» مربوط به «العام» است.

ترجمه: این ضرورت در جایی است که شیء که کلی است و این صفت دارد که انواع مختلف را شامل می شود «یعنی کلّی جنسی است که می تواند انواع مختلف را شامل شود» اسمی برای آن کلی نیست.

«فیُبَیِّنُ الحکم فی کل واحد من انواعه التی لها اسماء ببیانات خاصه»

«ببیانات» متعلق به «یبین» است.

چوناسمی برای کلی نداریم حکم و محمول را روی انواع می بریم که اسم دارند در حالی که این محمول در واقع برای آن جنس و عام است و حکم روی کلی نرفته.

ترجمه: حکم را در هر یک از انواع این کلی بکار می بریم و بیان می کنیم، انواعی که اسم دارند «اسمِ مقدار در هندسه مطرح است و علم عدد در حساب مطرح است».

«ببیانات خاصه»: حکم را روی نوعی می بریم با بیانی که اختصاص به آن نوع داشته باشد و روی نوع دیگر می بریم با بیان دیگر که اختصاص به نوع دیگر داشته باشد. «یعنی مثلا درباره مقدار، حکم را به صورتی بیان می کنیم که مربوط به مقدار باشد و درباره عدد حکم را به صورتی بیان می کنیم که مربوط به عدد باشد و به جنس که کلی عام است کاری نداریم».

ص: ۶۴۵

«فاذا لم یوجد الحکم لشیء اعم منه لفقدان الاسم العام ظن انه اولی لکل واحد منها»

ضمیر «منه» به «کل واحد من انواعه» بر می گردد. «ظن» اگر فعل معلوم باشد ضمیر آن به مخاطب بر می گردد.

اگر یافت نشود حکم برای شیئی که اعم از آن کل واحد است «کل واحد در مثال ما عبارت از عدد بود و مراد از اعم، کمّ است» چون برای آن شیء اعم «یعنی کمّ» اسم نداشتیم «چون کمّ نه در هندسه و نه در مقدار بود» مخاطب گمان کرده که این حکم برای هر یک از انواع «مثل مقدار» اوّلی است. «ولی مخاطب ندانست که حکم برای کم اوّلی است و به توسط کمّ بر مقدار و عدد حمل می شود اگر مخاطب این را می دانست می فهمید که این حکم نسبت به مقدار و عدد، واسطه عام دارد و حکم به اوّلی بودن نمی کرد در نتیجه حکم به کلی بودن مقدمه هم نمی کرد».

«و ان الحکم منا علیه کلی»

«ان الحکم» عطف بر «انه اولی» است و «ظن» بر آن داخل می شود.

ضمیر «علیه» به «کل واحد» بر می گردد.

ترجمه: حکمی که بر کل واحد از انواع حمل کردیم «یعنی حکمی که بر مقدار حمل کردیم یا بر عدد حمل کردیم» فکر می کند این حکم، کلی است.

«مثاله ان یبرهن فی المقادیر ان المقادیر المتناسبه اذا بدّلت تکون متناسبه»

مثال آن این است که برهان بیاوریم بر اینکه مقادیر متناسبه را وقتی ابدال می کنیم باز هم متناسب اند.

ص: ۶۴۶

«و یُبَرهن ایضا فی الاعداد ان الاعداد المتناسبه اذا بدلت تکون متناسبه»

هم در مقادیر برهان آورده می شود هم در اعداد برهان آورده می شود و در هر دو مورد ثابت می شود که ابدال، تناسب را بهم نمی زند و بعد از ابدال، تناسب باقی است.

«و قد یبرهن فی کل واحد منهما ببرهان آخر»

اگر به صورت «ببرهانٍ آخر» بخوانید تکرار لازم می آید چون در خط قبل بیان کرد «ان یبرهن فی المقادیر... و یبرهن ایضا فی الاعداد» یعنی در هر کدام برهان آورده می شود دوباره با این عبارت «و قد یبرهن فی کل واحد منهما ببرهان آخر» می گوید بر هر یک، برهان دیگری اقامه می شود. لذا به این صورت باید خواند «ببرهانِ آخر» یعنی برهانی که در مقدار می آورید با همان برهان بر عدد استدلال می کنید و با برهانی که در عدد می آورید با همان برهان بر مقدار استدلال می کنید. یعنی چینش برهان، یکی است نه ا ینکه الفاظ آن، یکی است زیرا یکی، مقدار است و دیگری، عدد است.

«و لکن المبرهن علیه لیس اولیا لواحد منهما»

مراد از «مبرهن علیه» حکم است. یعنی آن حکمی که بر آن برهان اقامه شده برای موضوعش اوّلی نیست «نه برای مقادیر متناسبه و نه برای اعداد متناسبه اولی است» زیرا به واسطه امر اعم به موضوع نسبت داده شده است.

«بل هو اولی لکل کم»

بلکه این حکم اولی برای کمّ است که کمّ، همان شیء عام است. نه اینکه اولی برای مقدار و عدد باشد.

ص: ۶۴۷

«الا ان اسم الكم لا يوضع فی صناعه الحساب و لا فی صناعه الهندسه»

«لا یوضع»: موضوع قرار داده نشده.

حکم روی کمّ نرفت چون اسم کم، موضوع قرار داده نشده نه در صناعت هندسه و نه در صناعت حساب.

موضوع مساله یا باید خود موضوع علم باشد یا مصادیق موضوع علم باشد. چیزی که اعم از موضوع علم است نمی تواند موضوع مساله قرار بگیرد. موضوع علم هندسه، مقدار است و موضوع علم حساب، عدد است و نمی توان موضوع مساله را کمّ قرار داد لذا موضوع مساله اعم از موضوع علم می شود و این جایز نیست. به قول مصنف، موضوع مساله از موضوع علم تجاوز می کند و چنین چیزی جایز نیست.

«لان صناعه الحساب یوضع العدد فیها علی انه اعم جنس و لا یتجاوز»

عدد در این صناعت، موضوع قرار داده می شود به این عنوان که در علم حساب، عدد بالا‌ترین جنس است و از این بالا‌تر نیست چون بالا‌تر از آن، کمّ است که داخل در بحث نیست به عبارت دیگر درباره چیزی بحث نمی شود که از عدد تجاوز کند. هر چه بحث کنید یا درباره عدد است یا درباره مصادیق عدد است.

«و صناعه الهندسه یوضع فیها المقدار علی انه اعم جنس و لا یتجاوز»

در صناعت هندسه موضوع، مقدار قرار داده می شود به این صورت که مقدار اعم جنس است و اعم از آن پیدا نمی شود.

«فکان اسم الکم معدوم بحسب الصناعتین»

ص: ۶۴۸

حال که دیدید در حساب و هندسه، عدد و مقدار مطرح است و کمّ مطرح نیست گویا اسم کمّ اصلا در این دو صناعت نیست وقتی نباشد نمی توان حکمی را به آن نسبت داد ولو حکم برای کمّ اولی باشد.

ترجمه: گویا اسم کمّ، معدوم است به حسب حساب و هندسه.

«و کانه لیس فی احدی الصناعتین للمعنی العام اسم»

چه اشکال دارد که در علم حساب و هندسه، یک موضوع عامتری بیاورید؟ مصنف می فرماید در هیچ یک از این دو صناعت که یکی حساب و یکی هندسه است برای آن معنای عام که کمّ بود اسمی نیست پس نمی توان حکم را روی معنای عام برد چون در آن علم، معنای عامّی نیست. ناچار شدیم حکم را روی انواع ببریم.

«فیُظن فی کل صناعه ان هذا العارض اولی لموضوع صناعته»

گمان شد در هر صناعتی که این عارض «یعنی حکم و محمول که با عبارت _ اذا بدلت تکون متناسبه _ بیان شد» برای موضوع این صنعت «یعنی برای مقدار یا عدد» اوّلی است.

«و هو فی الحقیقه اوّلی لجنس موضوعی الصناعتین»

در حالی که این حکم و عارض در حقیقت «نه به ظاهر، که مخاطب گمان کرده بود» اوّلی است «نه برای مقدار و عدد بلکه اوّلی است» برای جنسِ هر دو موضوع صناعت «که جنس دو موضوع عدد و مقدار، کمّ است».

«و کذلک هذا التبدل متقرر فی الزمان و فی النغم و فی الاقوال و فی غیر ذلک مما هو کم بالذات او ذوکم»

ص: ۶۴۹

در دو نسخه خطی به جای «كذلك»، «فلذلك» بود و در یک نسخه خطی «لذلک» بود یعنی در هیچ کدام لفظ «كذلك» نبود، لفظ «كذلك» معنا می شود اما نسخه «لذلک» خیلی بهتر معنا می شود.

معنای عبارت طبق نسخه «لذلك»: چون این محمول، اوّلی برای آن عامّ «یعنی کمّ» است لذا در غیر موضوع هندسه و غیر موضوع حساب نیز این حکم را دارید.

تا الان گفته می شد هم در موضوع هندسه و هم در موضوع حساب این حکم را دارید پس در جامعِ موضوعین که کمّ است این حکم را دارید اما الان می گوید نه تنها در موضوع هندسه و موضوع حساب، بلکه در جاهای دیگر که نه موضوع هندسه و نه موضوع حساب هستند این حکم وجود دارد پس این حکم اینطور نیست که فقط مربوط به مقدار و عدد باشد بلکه مربوط به مقدار و عدد است مربوط به چیزهای دیگر هم هست. یعنی در واقع مربوط به کمّ است مثلاـ در زمان هم هست و زمان نه موضوع هندسه است نه موضوع حساب است در عین حال اگر تناسب بین ۴ قطعه از زمان داشته باشید و آن را ابدال کنید دوباره تناسب دارید. یا مثلا در نغمه ها هم همینطور است. نغمه «عددهایی که موزون اند» موضوع برای موسیقی است. در این هم اگر تناسبی داشته باشید و ابدال کنید دوباره تناسب باقی است. در اقوال هم که مانند نغمه کیف هستند همینطور می باشد و به تعبیر مصنف، ذو الکم هستند. پس معلوم می شود که این حکم، حکم عام است و ابتداءً برای عام بوده و به توسط عام به انواعش نسبت داده شده است و چنین حکمی، حکم غیر اوّلی و غیر کلّی می شود.

ص: ۶۵۰

ترجمه: چون این حکم اختصاص به مقدار که موضوعِ صنعتی است و عدد که موضوع صنعت دیگر است ندارد بلکه مربوط به جنس این دو موضوع است لذا این تبدل «و این حکمی که بیان شد» اختصاص به عدد و مقدار پیدا نمی کند بلکه ثابت است در ازمان «که کم هستند» و هم در نغم و اقوال «که کیف و ذو الکم اند» و غیر از این سه مثال که آن غیر، خودش کمّ باشد یا خودش کم نباشد بلکه کمّ داشته باشد و ذوکم باشد.

معنای عبارت طبق نسخه «کذلک»: همانطور که این تبدل برای مقدار و عدد حاصل است همچنین این تبدل در ازمان و نغم و اقوال، متقرر است پس تبدل، حکمی عام است که مربوط به کم است و غیر مختص به مقدار و عدد است.

: ادامه بحث اینکه گاهی ضرورت اقتضا می کند که مخاطب گمان کند در قضیه و قیاسی که به او القاء شده کلی عطا شده در حالی که کلی نیست/ علت دوم در اینکه چرا مخاطب گمان می کند در قضیه و قیاسی که به او القاء شده کلی عطا شده در حالی که کلی نیست/ بیان سبب شبهه ثالثه/ فصل۴ / مقاله ۲/ برهان شفا ۹۳/۱۱/۲۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه بحث اینکه گاهی ضرورت اقتضا می کند که مخاطب گمان کند در قضیه و قیاسی که به او القاء شده کلی عطا شده در حالی که کلی نیست/ علت دوم در اینکه چرا مخاطب گمان می کند در قضیه و قیاسی که به او القاء شده کلی عطا شده در حالی که کلی نیست/ بیان سبب شبهه ثالثه/ فصل۴ / مقاله ۲/ برهان شفا.

ص: ۶۵۱

«و السبب الذی یقع لاجله ان یبرهن لا علی العام الذی الحکم علیه اولی بل علی انواعه»(۱)

بحث در جایی بود که ضرورت باعث پیدایش شبهه شده باشد. شبهه عبارت از این بود که متکلم، غیر کلی می گفت و مخاطب، آن غیر کلی را کلی طلب می کرد. بیان شد که عامل این شبهه، ضرورت یا خطا است. که بحث خطا بعداً می آید.

بیان شبهه: محمول بر موضوع به نحو اوّلی حمل نمی شد بلکه واسطه اعم داشت و آن واسطه اعم حذف می شد و محمول بر افرادی حمل می شد بدون ذکر واسطه. مثلا ابدیال یا جواز ابدال را حمل بر مقدار کنید با اینکه این محمول باید بر کمّ حمل می شد و به توسط کم، بر مقدار حمل می شد. یا ابدال را حمل بر عدد کنید در حالی که اولا باید بر کمّ حمل و عارض می شد سپس به توسط کمّ بر عدد وارد می شد ولی کمّ که واسطه بود و محمول برای آن، اوّلی بود حذف شد و محمول، بر مقدار یا عدد وارد شد که محمول برای عدد و مقدار اولی نبود. علت این کار، ضرورت بود ضرورت این بود که گفته شد اسمی وجود ندارد. در این جلسه می خواهد سه مورد دیگر این ضرورت بیان کند ولی همان مثالی که برای مورد اول زد در سه مورد دیگر هم می زند.

بیان موارد ضرورت برای پیدایش شبهه:

ص: ۶۵۲

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا،ج۹،ص۱۴۷،س ۱۰،ط ذوی القربی.

مورد اول: اسم وجود نداشت. بحث این گذشت.

مورد دوم: موضوع مساله باید مساوی یا اخص از موضوع علم باشد و نمی تواند اعم باشد اگر در مساله ای از مسائل هندسه ی حکم ابدال را تعلق به کمّ بدهید نه به مقدار «اگر تعلق به مقدار بدهید موضوع مساله، مقدار می شود و حکمش، ابدال می شود در اینصورت موضوع مساله با موضوع علم یکی می شود. اما در صورتی که این ابدال به کمّ نسبت داده شود و کمّ، موضوع و ابدال، محمول قرار بگیرد در اینصورت درست است که حکم برای موضوع اوّلی می شود و در نتیجه مقدمه، مقدمه کلی می شود ولی این محذور پیش می آید که مساله ای که در هندسه اجرا شد موضوعش کمّ است یعنی اعم از مقدار است که موضوع خود علم است و این جایز نیست. در اینجا یک مقدمه کلی می شود ولی یک قانون از بین می رود.

می خواهیم مقدمه را کلی کنیم و محمولش را برای موضوعش اولی کنیم و این کار را می کنیم و مشکل بر طرف می شود اما مشکل دیگر پیدا می شود که لازم می آید مساله، موضوعی اعم از موضوع علم داشته باشد و این جایز نیست. این عدم جواز اعم بودن موضوع مساله از موضوع علم، ضرورتی می شود که ما را وادار می کند تا حکم را بر موضوعی حکم برای آن موضوع اولی نیست حمل کنیم.

توضیح عبارت

ص: ۶۵۳

«و السبب الذی یقع لاجله ان یبرهن لا علی العام الذی الحکم علیه اولی بل علی انواعه»

سببی که به خاطر آن سبب، این امر واقع می شود که برهان بر عام وارد نشود عامی که حکم «و محمول» برای آن اوّلی بود ولی ضرورت ایجاب کرد که نتوان این حکم را بر آن عامی که حکم برایش اولی بود حمل کرد بلکه بر انواع عام حمل می شود مثلا بر مقدار یا عدد که نوعی از کمّ است حمل کنید.

«اما فقدان الاسم علی ما قلنا»

آن سبب، ۴ تا است که مورد اول فقدان اسم است که توضیحش گذشت.

«و اما لان العام الاول خارج عن اعم موضوع لتلک الصناعه البرهانیه»

این عبارت، سبب دوم را بیان می کند که عام اول «عامی که حکمش برایش اوّلی بود یا مراد از عام اول، عامّی است که عام دوم در تحت آن است زیرا مقدار و عدد در تحتِ کمّ است پس کمّ، عام اول است» خارج بود از عامترین موضوعی که برای این صناعت است. توجه کنید که تمام مسائل یک صنعت برهانی دارای موضوع هستند یعنی هر مساله ای و قضیه ای دارای موضوع و محمول است. چون یک قضیه ای که در هر علمی مطرح می شود مساله ی آن علم می شود مثلا در علم کلام گفته می شود «العالم حادث» که یک مساله کلامی می شود. تمام قضایا، دارای موضوع هستند این موضوع، عام است چون در علوم عقلی درباره جزئیات بحث نمی شود و همه بحث ها کلی است علی الخصوص در فلسفه که اصلا بحث جزئی نیست. «اگر چه در علم کلام بعضی مباحث در مورد یک شخص بحث می شود که آیا پیامبر بوده یا نه؟ تا جزئی شود ولی در فلسفه این بحث هم وجود ندارد». وقتی موضوع مساله کلّی شد خود مساله هم کلی می شود آنچه که اعم از همه این موضوعات است را موضوع علم قرار می دهند.

ص: ۶۵۴

پس موضوع علم، اعم الموضوعات است حال اگر مساله ای داشته باشید که موضوعش از این اعم هم اعم باشد این مساله، مساله ی این علم نخواهند بود و باید در علم دیگر مطرح شود. کمّ از اعمِ موضوعاتِ هندسه، اعم است. همه موضوعات هندسه در تحت مقدارند و مقدار، اعم موضوعات می شود. کمّ از آن هم اعم است. اگر مساله هندسی را با کمّ شروع کنید و موضوعش را کمّ قرار دهید لازم می آید از اعمِ موضوعِ آن صناعت که مثلا مقدار است بیرون بروید.

خلاصه: عامترین موضوعی که برای صنعت برهانی مثل هندسه دارید مقدار است اگر در مساله ای از مسائل هندسه کمّ را مطرح کنید از این اعمِ موضوع هم بیرون رفتید و این جایز نیست. این ضرورت، ایجاب می کند که حکم را روی آن موضوعی که حکم برایش اولی است برده نشود و حکم بر روی عام پایین تر برود و لذا حکم غیر اولی می شود و وقتی حکم، غیر اولی شد مقدمه، غیر کلی می شود ولی مخاطب که متوجه این مساله نیست به شبهه می افتد و این حکم را کلّی تلقی می کند.

نکته: مسائلی که در هندسه و حساب مطرح می شود و حکم آنها برای کمّ است از برهانی بودن می افتد اما مسائلی که حکم آنها برای مقدار و عدد است از برهانی بودن نمی افتد.

«الصناعه البرهانیه»: بعضی از علوم هستند که همه مطالبشان باید با برهان اثبات شود در آن علم به خطا و ظن و امثال ذلک اکتفا نمی شود. آن صناعات را صناعات برهانیه می گویند یعنی صناعاتی که لازم است مسائلشان با برهان اثبات شود و در آن صناعت، آنچه که مطلوب است یقین می باشد و به ظن اکتفا نمی شود. به این صناعات، صناعات برهانیه گفته می شود.

ص: ۶۵۵

«و اما لان البرهان علی العام صعب جدا و لکنه علی نوع نوع من احوال تخص ذلک النوع سهل»

مورد سوم: اقـامه برهـان بر عـام سـخت است امـا اقـامه برهـان بر انواع عـام آسـان است و این تقریباً روشن است که ما با عام و ادراک عام مشکل داریم ولی خاص را راحت تر درک می کنیم. در اینجا دو مطلب وجود دارد:

۱ ـ آیـا ابتـدا عـام درک می شود بعـداً خـاص درک می شود یا بر عکس است؟ شـکی نیست که در وقت ادراک، ابتـدا عام درک می شود بعداً از طریق عام به خاص رسیده می شود. اما در عین حال ادراک خاص آسانتر است اما آیا مطلقا اسانتر است یـا به لحـاظ قوه خیـال آسـانتر است؟ در کتاب شـفا و در شوارق الالهام بحث شـده که کلّی برای عقل ما آسانتر است و جزئی برای خیال ما آسانتر است. حکمت متعالیه هم این مطلب را قبول دارد یعنی عنـد العقل، کلی آسانتر است و عنـد الخیال، جزئی آسـانتر است. در ابتـدا عقلیات از جزئیات گرفته می شود به این صورت که ابتـدا جزئی با حس ظاهر درک می شود. در همان لحظه که بـا حسِ ظـاهر درک می شـود حس بـاطن هم فعـالیت می کنـد و صورتی که صورتِ محسوسه است در حس بـاطن نقش می بندد ولی چون این دو با هم می آیند نمی توان تشخیص داد و از یکدیگر جدا کرد.

وقتی که این شیء از قوه حاسه ظاهره کنار می رود صورتِ حسیِ ظاهری باطل می شود و از بین می رود «نه اینکه باقی بماند» اما آن صورتی که در حس باطن آمـده باقی می مانـد و باطل نمی شود. این صورت باطنی، تجریـد می شود وقتی تجریـد شـد اینطور نیست که صورتِ خیـالی، صورت تجرد و معقول شود بله صورت خیـالی به همـان صورت خیالی باقی می مانـد و عقل فعال باذن الله صورتِ معقولی را به وِزان همان صورت محسوسِ تجریـد شـده به ما افاضه می کند و ما علاوه بر صورت متخیله که از قبـل داشتیم دارای صورت معقوله می شویم. به این ترتیب صور معقوله از صور محسوسه گرفته می شود ولی به این نحو که بیان شد.

ص: ۶۵۶

پس ابتـدا برخورد با جزئیات است بعداً با کلیات است عقل به طور مسـتقیم نمی تواند کلی را بگیرد باید از طریق جزئی بگیرد لذا گاهی از اوقات وقتی مطلب کلی بیان می شود شنونده می گوید برای آن مثال بزن. مثال به معنای این است که مطلب کلی را منطبق بر مورد جزئی کنیـد. بعداً که بر جزئی منطبق می شود کلی را می فهمد. پس ادراک کلی سـخت تر از ادراک جزئی است چون کلی به توسط جزئی فهمیـده می شود اما اگر ملکه اتصال به عقل فعال «بنابر قول مرحوم صـدرا متحـد با عقل فعال می شویم و بنابر قول مشا متصل با عقل فعال می شویم» پیـدا شود «این ملکه اتصال برای کسانی پیدا می شودکه زیاد با کلیات در ارتباطنـد. این افراد بارها و بارها از جزئی به کلی رسـیدند الان می خواهند کلی درک کنند لازم نیست از طریق حس وارد شود وقتی ملکه اتصـال به عقـل فعـال دارد» بـدون اینکه از حس اسـتمداد کنـد بـا عقل فعال متصل می شود و کلّی که تا الان دریافت نکرده بود به طور مسـتقیم از عقل فعال دریافت می کنـد مثلا فرض کنیـد انسان هایی که فلان موجود را در شـهرهای دور دست ندیدند اما الان از آن خبر می دهند. این مطلب در ائمه علیهم السلام زیاد بوده است.

پس معلوم شـد که کلی برای عقـل بمـا هو عقل آسانتر است اما عقل تا وقتی که اسـتمداد از پایین می کنـد کلی برایش آسان نیست چون باید از آن وسیله ها استفاده کند.

ص: ۶۵۷

آن وسـیله ها مشـکل دارند و تا آن وسیله ها درک کنند عقل معطل می شود پس در ابتدا برای عقل، درک کلی آسان نیست. پس عقل بما هو عقل کلّی در نزدش روشن تر است اما خیال، جزئی در نزدش آسانتر است.

در ما نحن فیه هم اینطور گفته می شود که وقتی مطلب کلی گفته می شود درک آن سـنگین است ابتدا باید این کلی به خیال داده شود تا بعـداً با آن توضـیحاتی که داده شـد عقل فعال به ما کلی را افاضه کنـد پس ابتـدا باید جزئی درک شود بعدا کلی درک شود.

نکته: وقتی که حیوانِ جنسـی تصور می شود انسان یا بقر یا .. در ذهن می آید که حیوان در ضمن آن تصور می شود ولی اگر حیوان به عنوان نوعِ باشـد که تردیـد در آن وجود نـدارد عام خواهـد بود و زودتر از انسان درک می شود چون قیود آن کمتر است. «این عبارت که ــ قیود آن کمتر است ــ تعبیر میر سـید شـریف است». چون وقتی خاص آورده می شود نیاز به قید دارد و این قید نیاز به فهم دارد.

پس مورد سوم این شد که برهان بر عام سـخت است و به خاطر اینکه این سـختی تحمل نشود یا مخاطب، این سختی را تحمل نکنـد برهـان بر نوع آورده می شود امـا برهـانِ بر نوع از نـاحیه حـالتی است که برای این نوع باشـد مثلاـ در بحث خودمان می خواهیـد ابـدال را برای کمّ ثابت کنیـد سـخت است اما اگر بخواهید ابدال را برای مقدار ثابت کنید یا ابدال را برای عدد ثابت کنید سخت نیست.

ص: ۶۵۸

در وقتی که بخواهید ابدال را برای مقدار ثابت کنید حالتی که مخصوص به مقدار است در نظر گرفته می شود در وقتی هم که می خواهید برای عدد ثابت کنید حالتی که مخصوص به عدد است در نظر گرفته می شود. از این حالت خاص به آن حکم رسیده می شود و این، کار را برای ما آسان می کند. در مقدار، این مطلب است که هر چه آن را مضاعف کنید بهتر می فهمید. مقدار، اگر کوچک شود به سختی فهمیده می شود و تصور می شود. اما عدد بر عکس است که اگر آن را اَجزاء کنید به آسانی فهمیده می شود مثلا در مورد عدد ۱۰۰۰ اگر بخواهی بحث کنی سخت است ولی اگر دو صفر را بر داری و تبدیل به ۱۰ کنی که جزئی از ۱۰۰۰ است آسان است و یا مانند اینکه عدد یک را نسبت به ۲ بدهید نسبتِ نصف است سپس نسبت یک به ۲ را اگر تبدیل به نسبت ۴۵۰ به ۹۰۰ کنید آن نسبت فرق نمی کند و همچنان همان نسبتِ نصف باقی است ولی این نیاز به فکر کردن دارد تا فهمیده شود ولی اگر گفته شود نسبت ۴۵۰ به ۹۰۰ برابر با نسبت یک به ۲ است به آسانی فهمیده می شود پس عدد اگر تجزیه شود به آسانی فهمیده می شود.

توجه کنید ابدال، حکم است و بر این نوع که مقدار است به توسط حالتی که مخصوص مقدار است و آن ضعف کردن است حمل می شود همچنین ابدال، حکم است و عدد، نوع است این حکم برای این نوع از طریق حالت مخصوصش که جزء است حمل می شود. این مطلب را مصنف در صفحه ۱۴۷ سطر ۱۷ قوله «و ایضا فان البرهان» بیان می کند مصنف می گوید برهان بر عام سخت است ولی بر نوع نوع آن از طریق احوال مخصوصه آسان است.

ص: ۶۵۹

ترجمه: برهان بر عام، سخت است جداً لکن این برهان برای نوع نوع، از ناحیه احوالی که اختصاص به این نوع دارند سهل و آسان است.

«من احوال»: لفظ «من» بیانیه نیست چون احوال بیان برای نوع نمی شود بلکه نشویه است و به معنای «من جهه» است.

ادامه بحث اینکه گاهی ضرورت اقتضا می کند که مخاطب گمان کند در قضیه و قیاسی که به او القا شده کلی عطا شده در حالی که کلی نیست/ علت دوم در اینکه چرا مخاطب گمان می کند در قضیه و قیاسی که به او القا شده کلی عطا شده در حالی که کلی نیست/ بیان سبب شبهه ثالثه/ فصل ۴/ مقاله ۲/ برهان شفا. ۹۳/۱۱/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه بحث اینکه گاهی ضرورت اقتضا می کند که مخاطب گمان کند در قضیه و قیاسی که به او القا شده کلی عطا شده در حالی که کلی نیست/ علت دوم در اینکه چرا مخاطب گمان می کند در قضیه و قیاسی که به او القا شده کلی عطا شده در حالی که کلی نیست/ بیان سبب شبهه ثالثه/ فصل ۴/ مقاله ۲/ برهان شفا.

«و اما لان العام لا ینتصب بحذاء الخیال لانه جنسی»(۱)

بحث در این بود که گاهی محمولی را که برای اعم حاصل است یا به تعبیر دیگر برای جنس حاصل است برای نوع حاصل کرد و حمل بر نوع کرد با اینکه باید حمل بر جنس شود و ضرورت، ایجاب می کند که ما چنین کنیم. نتیجه کار ما این است که مخاطب به اشتباه می افتد و فکر می کند این محمول برای این نوع، اوّلی است و در نتیجه قضیه ای را که دارای اینچنین محمولی است کلی می داند با اینکه محمول برای نوع، اوّلی نیست و به توسط امر عام که جنس است ثابت شده است. در نتیجه مقدمه، کلی نبوده ولی مخاطب گمان کرده که کلی است. سبب اشتباه، ضرورتی بوده که متکلم را مجبور می کرده به اینکه چنین عملی انجام دهد و مخاطب را به اشتباه اندازد.

ص: ۶۶۰

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا،ج۹،ص۱۴۷،س۱۳،ط ذوی القربی.

اما چه عاملی باعث این ضرورت شده است؟ ۴ ضرورت باید گفته شود که ۳ تا توضیح داده شد.

مورد اول: در آن علمی که این قضیه مطرح می شود با آن جنسی که حقیقتاً دارای این محمول است ربطی ندارد. اسم آن جنس در این علم نمی آید لذا افرادی که این علم را می خوانند با آن جنس آشنا نیستند تا محمول بر آن جنس حمل شود.

مورد دوم: آن جنسی که در واقع این محمول برایش اوّلی است اعم از موضوع علم است و جا ندارد که موضوع مساله قرار داده شود و محمولی بر آن حمل شود.

مورد سوم: آن جنس، عـام است و برهـان آوردن بر عـام، سـخت تر از برهان آوردن بر خاص است لـذا نوع، موضوع قرار قرار داده می شود و برهان بر این نوع که نسبت به آن جنس، خاص است وارد می شود تا راحت تر فهمیده شود.

مورد چهارم: کلی را نمی توان در مقابل خیال قرار داد لـذا از عام که کلی است اسـتفاده نمی شود آن که جزئی تر است و در اختیـار خیـال است مطرح می شود و بـا مطرح کردن او، قضـیه ای که محمولش اوّلی نیست تشـکیل می شود و چاره ای از این قیاس نبود. چون این موضوع را در مقابل خیال می خواستیم حاضـر کنیم تا بعد از اینکه این موضوع در مقابل خیال حاضر شد محمول بر آن حمل شود. عام را نمی توانستیم در مقابل خیال حاضـر کنیم ناچار شدیم که خاص را حاضر کنیم تا موضوع، به خیال تفهیم شود بعداً که موضوع به خیال تفهیم شد محمول بر آن حمل شود.

ص: ۶۶۱

سوال: چه فرقی بین مورد سوم و چهارم وجود دارد؟ در مورد سوم گفته شد برهان بر عام سخت است لذا خاص مطرح شد و برهان بر خاص اقامه شد در مورد چهارم گفته می شود که عام را نمی توان در مقابل خیال قرار داد باید خاص را در مقابل خیال قرار داد و حکم را روی خاص برد.

جواب: در مورد سوم گفته شد برهان آوردن بر عام سخت است و بحثی از خیال نبود و برهان آوردن بر خاص آسانتر است. آن که سخت بود به خاطر ضرورت رها شد و به آنچه که آسانتر بود منتقل شد به خاطر ضرورت. گفته شد عام برای خیال سخت است بلکه گفته شد عام سخت است و خاص آسان است تعیین نشد که برای چه قوه ای ادراک عام سخت است و برای چه قوه ای ادراک خاص آسان است.

عام چون وسیع است اگر برهان بر آن بخواهد اقامه شود باید تمام احتمالاتی که به تعداد افرادش است را از بین برد. هر چقدر تعداد افراد کمتر شود کار آسانتر می شود. یعنی یقینی که برای کلّی لازم است یقین مشکل تری است از یقین برای خاص.

توضیح مورد چهارم: در موضوعی است که باید در مقابل خیال قرار داده شود تا فهمیده شود. پس باید رعایت حال خیال بشود یعنی باید موضوعی انتخاب شود که بتواند در برابر خیال قرار بگیرد تا خیال بتواند آن را درک کند مثلا قواعد هندسه با شکل تبیین می شود شکل هم باید در مقابل خیال قرار بگیرد. موضوع در هندسه و حساب، موضوعی است که باید در اختیار خیال قرار بگیرد این به خاطر خصوصیت این علم است که با شکل تفهیم می شود. شکل هم چیزی است که خیال می فهمد زیرا ترسیمی جزئی است مثلا بر روی کاغذ، شکل کشیده می شود و خیال وارد می شود و تصور می کند. موضوع باید در اختیار خیال قرار بگیرد. اگر موضوع، جنس باشد خیال نمی تواند جنس را درک کند باید این جنس را بر مقدار «آن هم در ضمن شکل» یا بر عدد «آن هم در ضمن نوشتن» پیاده کرد تا خیال بتواند بفهمد وقتی فهمید حکم را باید حمل کرد. پس توجه می کنید که مشکل بر سر موضوع است. موضوع چون مرتبط با شکل است و مدرِکش خیال است باید موضوعی باشد که در مقابل خیال قرار بگیرد و آن موضوع، موضوع خاص است و عام نیست. اگر موضوع عام در مقابل خیال قرار بگیرد خیال نمی تواند متوجه آن بشود چون خیال مدرِک کلیات نیست خیال فقط جزئی را درک می کند. لذا باید خاص که نوع است در مقابل خیال قرار بگیرد نه جنس. از باب ناچاری که چون موضع بحث، موضعی بوده که احتیاج به خیال داشته و باید موضوع در اختیار خیال قرار می گرفته لذا موضوع، نباید انتخاب شده نه جنس.

ص: ۶۶۲

این مورد چهارم غیر از مورد سوم است چون در مورد سوم گفته می شود برهانِ بر عام سخت است و کاری به مدرِکش ندارد اما در مورد چهارم موضوع بحث جایی است که باید در اختیار خیال قرار بگیرد. زیرا تا موضوع فهمیده نشود محمول بر آن حمل نمی شود. موضوع هم به توسط خیال فهمیده می شود لذا باید رعایت حال خیال بشود و چیزی در اختیارش قرار بگیرد که قابل فهم خیال باشد و آن، خاص است نه عام. لذا عام، موضوع قرار داده نشده بلکه خاص، موضوع قرار داده شد و مخاطب به اشتباه افتاد.

توضیح عبارت

«و اما لان العام لا یُنتَصَب بحذاء الخیال لانه جنسی و النوعیات التی تحته تکون اقرب الی الخیال»

«انتصاب» به معنای «صاف ایستادن» است. عام در مقام خیال نمی تواند به قامت و صاف بایستد تا خیال او را کامل ببیند. آن که به قامت، در مقابل خیال می ایستد و خیال، تمامِ اندامش را می بیند خاص است.

ترجمه: انتخاب کردن نوع به جای جنس «در حالی که حکم برای جنس اوّلی بود.» به این جهت است که عام، جنسی است و جنس در اختیار خیال قرار نمی گیرد و خیال مدرِک کلیات نیست اما نوعیاتی که در تحت عام هستند به خیال نزدیکتر می شوند «نمی گوید جزئی هستند تا خیال آنها را درک کند بله می گوید به خیال نزدیکترند».

«فتُنتَصب بحذائه»

نوعیات در مقابل خیال، به قامت می ایستد و خیال او را می بیند.

ص: ۶۶۳

«و یکون شان ذلک العام ان یُبرهن علیه بتخییل ما کالتشکیلات الهندسیه»

این عبارت دنباله بحث است و واو در آن حالیه است.

در حالی که شان این عام این است که نمی توان بر خود عام استدلال کرد ابتدا باید آن را تخیل کرد تا بتوان اقامه برهان بر او کرد. تخیل هم اقتضا می کند که نوع در مقابلش قرار بگیرد تا بتواند ادراک کند.

ترجمه: در حالی که در چنین وضعی هستیم که عام طوری است که باید با تخییل فهمیده شود مثل اَشکال هندسی که باید با شکل فهمیده شوند «یعنی اَشکال هندسی منشاء فهم آن عام می شود و تشکیلات هندسی را باید خیال بفهمد. پس ما می خواهیم بر عام برهان بیاوریم ولی با کمک تخییل و با کمک شکل می باشد لذا باید خیال به کار گرفته شود. و اگر خیال به کار گرفته شود عام را چون خیال درک نمی کند نباید در اختیارش قرار داد باید نوع را که خیال درک می کند در اختیارش قرار داد.

«کالتشکیلات الهندسیه»: همانطور که جنس در اختیار خیال نیست نوع هم در اختیار خیال نیست چون نوع هم کلی است اما از طریق شکل و به کمک شکل می توان نوع را احضار کرد اما احضار جنس خیلی سخت است. مثلا شکلِ یک مثلث را بر روی کاغذ می کشیم و نشان به خیال می دهیم خیال، با همین شکل، نوع مثلث را می شناسد نه جنس را، یعنی با این یک شکل، کلّ مثلث را نمی شناسد. مثلاـ اگر مثلث متساوی الساقین را در اختیار خیال قرار دهید که یک جزئی است. از طریق همین جزئی می توان به نوع مثلث متساوی الساقین پی برد اما به جنس آن که کل مثلث ها «چه متساوی الساقین چه متساوی الاضلاح چه قائم الزاویه» نمی توان پی برد. از طریق شکل که جزئی است، خیال با نوع آشنا می شود و حکم بر روی نوع می رود و هیچ وقت جنس آورده نمی شود چون خیال، جنس را نمی شناسد.

ص: ۶۶۴

صفحه ۱۴۷ سطر ۱۶ قوله «و هذه المعانی»

تا اینجا ۴ ضرورت بیان شد که ما را مجبور کردند موضوع، عام قرار داده نشود بلکه خاص قرار داده شود. از اینجا مصنف می خواهد برای این ۴ ضرورت مثال بزند. مصنف می فرماید همان مثالی که قبلا درباره ابدال گفته شد برای هر ۴ ضرورت کافی است. یعنی در یک مثال، ۴ احتمال وجود دارد.

بیان مثال: ۴ مقدار با هم متناسب اند. اگر ابدال کنید باز هم متناسبند یا ۴ عدد با هم متناسب اند. اگر ابدال کنید باز هم متناسبند. توضیح ابدال قبلا بیان شد.

بیان مثال در مورد اول: در هندسه و حساب بحثی از کمّ وجود ندارد و اسمی از آن برده نمی شود بنابراین اگر چه حکم برای کمّ است ولی چون در این دو علم اسمی از کمّ برده نشده و مخاطب با این کمّ آشنا نبود متکلم ناچار شد حکم را روی مصداقی از این کمّ که مقدار یا عدد است ببرد.

توضیح عبارت

«و هذه المعانی کلها مجتمعه فی مساله التبدیل»

در مساله تبدیل که از آن تعبیر به ابدال شد همه این ۴ عوامل وجود دارد.

«فان اسم الکم غیر جائز فی الضاعتین»

اسم کمّ در دو صناعت جایز نیست. چون مخاطب با آن آشنا نیست، اسم کمّ در فلسفه می آید. مراد از صناعتین هندسه و حساب است.

در نسخه خطی «غیر جار فی الصناعتین» آمده که بهتر است و به معنای این است که اسم کم در این دو صناعت جاری نیست.

«و ایضا الکم لیس من موضوعات احدی الصناعتین»

بیان مثال در مورد دوم: عامل دوم این بود که ممکن است موضوعی که می خواهید حکم را بر آن مترتب کنید و با آن موضوع و حکم، یک مساله تشکیل بدهید اعم از موضوع علم باشد در نتیجه لازم می آید که موضوع مساله اعم از موضوع علم شود و این غلط است. به این جهت سعی می کنید که حکم را روی این موضوع عام نبرید و بر روی نوعِ این موضوع ببرید تا موضوع مساله اعم از موضوع علم نشود مثل کمّ که از موضوعات هیچ کدام از دو صناعت حساب و هندسه نیست. بنابراین اگر بخواهید موضوع مساله قرار بدهید لازم می آید که موضوع مساله اعم از موضوع علم باشد که جایز نیست.

«و ایضا فان البرهان انما تسهیل اقامته علی المقادیر من جهه حال الاضعاف»

توضیح این عبارت را در وقتی که عبارت «لان البرهان علی العام» که در صفحه ۱۴۷ سطر ۱۲ آمده بود داده شد.

ترجمه: اقامه برهان بر مقادیر سهل است «اما بر خود کمّ صعب است» از جهت حال اصغاف، و برهان بر عدد اقامه می شود از جهت حال اجزاء.

بیان مثال در مورد سوم: مقادیر را ملاحظه می کنیم و حالتی که عبارت از ضِعف کردن است بر آن وارد می کنیم می بینیم آسان شد «مراد از ضِعف، دو برابر کردن نیست بلکه مراد چند برابر کردن است حال می خواهد دو برابر باشد یا چند برابر باشد» اگر بر یک جزء لا- یتجزی بخواهید برهان اقامه کنید خیلی سخت است اگر این جزء را مضاعف کنید تا از حالت لا یتجزی بودن و خیلی کوچ بودن در بیاید وقتی که بزرگ شد آن را به خیال بدهید خیال آن را ملاحظه می کند و اقامه برهان به آسانی انجام می شود. گاهی از اوقات هم ممکن است مقداری باشد که اصمّ است و مُنطِق نباشد در اینصورت اقامه برهان بر اصم سخت می شود. این را با مضاعف کردن مُنطِق می کنند و اگر مُنطِق شد به آسانی اقامه برهان می شود.

ص: ۶۶۶

مثلا جذر ۳ یک عدد ناشناخته ای است حال اگر این را به اندازه خودش بر خودش اضافه کنید یا در خودش ضرب کنید مُنطِق می شود و عدد ۳ بدست می آید و به آسانی می توان برهان بر آن اقامه کرد.

«و یقوم علی العدد من جهه حال الاجزاء»

«یقوم» به معنای برهان آسان است.

ترجمه: برهان به آسانی بر عدد وارد می شود اگر عدد را تجزیه و کوچک کنید. «مثل نسبت ۴۵۰ به ۹۰۰ را اگر کوچک کنید تبدیل به نسبت عدد یک به ۲ که نصف می باشد می شود. و برای نسبت یک به ۲ به آسانی می توان برهان اقامه کرد».

«فیکون قد قام علی کل واحد من جهه تخصه»

«کل واحد»: یعنی هر یک از مقدار و عدد.

«من جهه تخصه»: از همان ناحیه ای که اختصاص به کل واحد دارد یعنی در مقدار از جهت تضعیف و در عدد از جهت تجزیه.

«و صَعبٌ اقامته بنحو یعمهما جمیعا»

ترجمه: سخت بود اقامه برهان به طوری که شامل هر دو با هم بشود «هم شامل مقدار بشود با حال تضعیف هم شامل عدد بشود با حال تجزیه».

«و ایضا لان تخیل العدد و المقدار بالتشکیل و التقریب من الوهم اسهل من تخیل الکم»

بیان مثال در مورد چهارم: تخیل عدد و مقدار آسانتر از تخیل کم است. در این مساله باید موضوع، تخیل شود و بدون تخیل نمی توان این مساله را فهمید. و تخیل مقدار و عدد آسانتر از تخیل کمّ است پس به جای اینکه کمّ در اختیار خیال قرار بگیرد مقدارِ عدد به توسط شکل در اختیار خیال قرار می گیرد تا خیال، موضوع را ادراک کند و حکم بر همین موضوعِ ادراک شده حمل شود.

ص: ۶۶۷

ترجمه: تخیـل عـدد و مقـدار از تخیـل کم آسانتر است. اما تخیل عـدد و مقـدار چگونه انجام می شود؟ با عبارت «بالتشـکیل و التقریب من الوهم» بیـان می کنـد که بـا تشـکیل «یعنی ارائه شـکل» مقـدار به تخیل داده می شود و تقریب «که به معنای لغوی است» یعنی با نزدیک کردن عدد و مقدار به وهم، اما از چه طریق نزدیک می شود؟ یک طریق آن، تشکیل «یعنی ارائه شکل» است طریق های دیگر هم ممکن است داشته باشد.

توجه کنید که عبارت «التقریب من الوهم» اعم از «تشکیل» است یعنی عدد و مقدار را در اختیار تخیل و خیال قرار می دهیم از طریق تشـکیل و از طریق نزدیک کردن به وهم، این کار آسانتر از این است که کمّ را در اختیار خیال قرار بدهید. اینکه عدد و مقـدار از طریق تشـکیل و از طریق تقریب به وهم در اختیـار خیـال قرار بگیرد آسانتر از این است که کمّ «که توسـعه اش بیشتر است» در اختیار خیال قرار بگیرد.

«و لهذا السبب یوضع للکم بحث یخصه کما وضع لانواعه»

نسخه صحیح «لم یوضع» است.

اینکه خاص، آسانتر از عام است به این سـبب است که می بینیـد در هندسه و حساب بحثی برای کم قرار داده نشده است بلکه برای مقـدار یـا عـدد قرار داده شـده است. چـون قرار دادن بحث برای کمّ، مطلب را مشـکل می کرده لـذا بحث روی کمّ برده نشده است بلکه روی انواع کمّ که مقدار و عدد است برده شده.

ص: ۶۶۸

مصنف در مقدار می گوید حتی بحث را روی مقدار نبردند زیرا مقدرا، عام بود و لذا بحث را بر روی مصادیق مقدار بردند که خط و سطح و حجم است یعنی عمومیت مقدار را در آنجا هم شکستند و خصوصی تر کردند تا بحث آسانتر شود. اینطور نبود که فقط بحث کمّ را مطرح نکنند و به جای کمّ که عام است، مقدار و عدد که خاص است آورده شود بله در خود مقدار هم همین کار را انجام دادند و دیدند مقدار عام است پس خوب است که بحث در مقدار نشود و بحث در مصادیق مقدار که خط و سطح و حجم است واقع شود.

«لهذا»: به خاطر اینکه برهان بر عام سخت بود و برهان بر خاص آسانتر بود یا اینکه تخییل خاص ممکن بود و تخییل عام ممکن نبود.

ترجمه: و به خاطر این، وضع نشد در هندسه برای کمّ بحثی که اختصاص به کمّ داشته باشد. «همانطور که برای انواع کمّ بحث شد. یعنی آن طور که بحث برای انواع کمّ شد بحث در خود کمّ نشد زیرا کمّ عام بود و بحث درباره ی آن، دشوارتر بود».

«بل لم ینسب الی المقدار ــ من جهه ما هو مقدار ــ مباحث کثیره»

بلکه نه اینکه فکر کنید بحث را به کمّ نسبت ندادند حتی به مقدار هم نسبت ندادند و به سراغ مصادیق مقدار رفتند.

ترجمه: آن بحث به مقدار نسبت داده نشد از جهت اینکه مقدار است «یعنی با این عنوان مقدار که کلی است بحث نشده است بلکه به عنوان جزئی تر که نوعی از مقدار است مثل خط یا سطح بحث کردند».

ص: ۶۶۹

«مباحث کثیره»: بسیاری از بحث هایی که در هندسه می شود به خود مقدار نسبت داده نشد.

«بل خُصّ اکثرها بالخط و السطح و الجسم کل علی حده»

اکثر آن مباحث اختصاص به خط و سطح و جسم داده شد و هر کدام جدای از دیگری است.

«اذ کانت نسبه الاحکام الی النوعیات من الخط و السطح و الجسم اسهل من نسبتها الی المقدار المطلق بحکم القیاس الی التخیل»

«من الخط و السطح و الجسم بیان برای «نوعیات» است نه خبر، زیرا خبر «کان»، لفظ «اسهل» است.

ترجمه: زیرا که نسبت احکام «مراد از احکام، محمولات است» به نوعیات یعنی خط و سطح و جسم آسانتر بود از نسبت احکام به خود مقدار مطلق که عام تر است. به همین وزان نسبت حکم به مقدار آسانتر از نسبت حکم به کمّ نیست.

«بحکم القیاس الی التخیل»: این عبارت اشاره به مطلبی دارد که در جلسات قبل گفته شده است. اینکه گفته می شود نسبت دادن حکم به خصوصها آسانتر از نسبت دادن حکم به عمومها است. این، بالقیاس الی التخیل است ولی بالقیاس الی التعقل اینچنین نیست و نسبت دادن حکم به عام، آسانتر از نسبت دادنش به خاص است.

تا اینجا بحث در سبب خطائی که باعث آن، ضرورت باشد گفته شد.

گاهی خطا اقتضا می کند که مخاطب گمان کند در قضیه و قیاسی که به او القاء شده کلی عطا شده در حالی که کلی نیست/ علت دوم در اینکه چرا مخاطب گمان می کند در قضیه و قیاسی که به او القا شده کلی عطا شده در حالی که کلی نیست/ بیان شبهه ثالثه/ فصل ۴/ مقاله ۲/ برهان شفا ۹۳/۱۱/۲۷

ص: ۶۷۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: گاهی خطا اقتضا می کند که مخاطب گمان کند در قضیه و قیاسی که به او القاء شده کلی عطا شده در حالی که کلی نیست/ علت دوم در اینکه چرا مخاطب گمان می کند در قضیه و قیاسی که به او القا شده کلی عطا شده در حالی که کلی نیست/ بیان شبهه ثالثه/ فصل ۴/ مقاله ۲/ برهان شفا.

«فهذا وجه وقوع سبب هذا الخلط من قِبَل الضروره»(۱)

بیان کردیم که گاهی از اوقات محمولی بر موضوعی حمل می شود و مقدمه ای ساخته می شود این مقدمه به نظر، کلی می رسد ولی در واقع کلی نیست. متکلم طوری عمل کرده که مخاطب، این مقدمه را کلی دیده است. یعنی متکلم، مخاطب را به اشتباه انداخته. سبب اینکه مخاطب به اشتباه افتاده یکی از دو امر بوده:

۱ ــ ضرورت

۲ ــ خود متکلم کارش غلط بوده.

در این جلسه به امر دوم پرداخته می شود و گفته می شود حکمی برای کل مثلث است اگر آن حکم بر مثلث مطلق حمل شود حکم برای موضوع، اولی می شود و در نتیجه مقدمه، مقدمه کلی می شود چون در کلیِ باب برهان، اولیت هم شرط است یعنی محمول برای موضوع باید اولی باشد صرف اینکه محمول بر کل افراد موضوع حمل می شود یا در تمام زمان ها حمل می شود کافی نیست بلکه باید محمول برای موضوع اوّلی هم باشد اگر حکم روی کل مثلث برود چون این حکم بدون واسطه بر کل مثلث حمل می شود لذا حکم، اولی می شود و چون بر کل مثلث و در کل زمان ها حمل شده کلیِ باب برهان می شود. اما متکلم اشتباه کرد و حکم را بر روی کل مثلث نبرد بلکه حکم را بر روی تک تک مثلث ها برد سپس با استقراء ناقص، حکم را به کل مثلث ها سرایت داد. مشکل این است که حکم بر روی جزئیات رفته و از طریق استقراء خواست به کلی سرایت بدهد. اگر از ابتدا حکم بر روی کلی رفته بود حکم، اولی بود و مشکلی پیش نمی آید ولی متکلم متوجه نشد و به غلط افتاد یا خواست مخاطب را به غلط بیندازد یعنی گرفتار مغالطه شد. در هر صورت متکلم حکم را بر روی جزئیات برد و بعداً جزئیات را در ذهن خودش جمع کرد و با این استقراء ناقص حکم را به کل نسبت داد وقتی جزئیات مطرح شدند مخاطب متوجه شد که حکم بر روی جزئیات رفته و فکر کرد حکم برای جزئیات است یا به تعبیر مصنف حکم بر روی اصناف رفته مثلا حکم را بر روی مثلث متساوی الساقین برده که یک صنف از مثلث است بعداً در یک مجلس دیگر ممکن است حکم را بر روی مثلث متساوی الاضلاع ببرد و در مجلس دیگر حکم را بر روی مثلث قائم الزاویه ببرد. یعنی حکم بر روی تمام اصناف می رود ولی از ابتدا متکلم حکم را بر روی کل مثلث نبرد مخاطب گمان می کند که حکم برای اصناف، اولی است در حالی که حکم برای کل مثلث است و به توسط کل که اعم است به اصناف نسبت داده می شود پس با واسطه نسبت داده می شود و حکم برای مثلث متساوی الساقین، اوّلی نیست. ولی مخاطب گمان می کند اولی است. علت اینکه چنین گمانی می کند به خاطر این است که کار متکلم کار اشتباهی بوده.

ص: ۶۷۱

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا،ج۹،ص۱۴۸،س۷،ط ذوی القربی.

عامل اینکه مخاطب گمان کرده مقدمه، مقدمه کلی است و محمول برای موضوع اوّلی است ضرورت نبوده بلکه اشتباه متکلم بوده است.

در این مثال گاهی متکلم اقسام مثلث را استیفاء و جستجو نمی کند و حکم را بر روی یک صنف از مثلث می برد و می گوید حکم در مابقی هم همین است در اینصورت، حکم یقینی نیست. اما گاهی متکلم استیفاء می کند ولی خودش متوجه استیفاء نیست یعنی فکر می کند بعض اقسام دیگر را لحاظ نکرده و حکم را در آن اقسام دیگر ندیده.

در این دو حالت برای متکلم یقین حاصل نمی شود. در حالت اول چون استیفاء نکرده لذا برایش یقین حاصل نمی شود در حالت دوم چون نفهمیده که استیفاء کرده لذا برایش یقین حاصل نمی شود. در اینصورت مقدمه ای را که یقینی نیست نزد مخاطب یقینی جلوه می دهد. بدون اینکه مخاطب متوجه اشتباه متلکم شود. در هر دو صورت مغالطه واقع شده است یعنی «ما یشبه الیقین» را به عنوان یقین القاء کرده و این، مغالطه است نه مشاغبه. مشاغبه یعنی «ما یشبه المشهور» که مسلم است را به عنوان مشهور القاء کند. یعنی متکلم مقدمه ای را که مشهور نیست به عنوان مشهور و مسلم بر مخاطب القاء کند به آن مغالطه ی در جدل گفته می شود. اگر متکلم یقین ندارد ولی حالت خودش را طوری قرار می دهد که مخاطب گمان کند که متکلم یقین دارد مغالطه در باب برهان می شود نه مغالطه در باب جدل.

ص: ۶۷۲

توضیح عبارت

«فهذا وجه وقوع سبب هذا الخلط من قِبَل الضروره»

«هذا»: این بیانی که شد.

«هذا الخلط»: یعنی خَلط جزئی و کلی. یعنی شیئی واقعا جزئی بوده ولی کلّی یافت شد.

ترجمه: این بیانی که شد وجه وقوع سبب این خَلط از ناحیه ضرورت بود.

«و اما کیفیه وقوعه من جهه الغلط»

ضمیر «وقوعه» به «خلط» بر می گردد.

ترجمه: اما اینکه چگونه خَلط جزئی و کلی از ناحیه اشتباه متکلم حاصل می شود.

«و ذلک ان ینظر الانسان اول نظره فی آحاد معنی عام»

نسخه بهتر «فذلک» است تا جواب برای «اما» باشد.

«ذلک»: کیفیت وقوع از جهت غلط.

ترجمه: کیفیت وقوع از جهت غلط این است که انسان نظر کند اولین بار در آحادِ معنای عام «نظر در خود مثلث نمی کند بلکه در آحاد و اصناف مثلث می کند بله اگر ابتدا در خود مثلث نظر کند بعدا در نظر دوم به سراغ اصناف مثلث می رود اشکالی ندارد».

«کمثلث مثلث من انواع المثلث العام»

مثلث عام شامل سه صنف و نوع می شود که عبارتند از متساوی الساقین و متساوی الاضلاع و قائم الزاویه. متکلم از ابتدا به سراغ مثلث عام نمی رود در این صورت سه حالت اتفاق می افتد:

حالت اول: متکلم اقسام مثلث را استیفاء می کند و می فهمد که استیفاء کرده است در اینصورت یقین پیدا می کند.

این حالت مورد بحث نیست زیرا وقتی یقین پیدا کند آن را با یقین القاء می کند و مغالطه ای رخ نمی دهد. مغالطه در جایی است که شبیه یقین برایش حاصل شود نه خود یقین.

ص: ۶۷۳

حالت دوم: متکلم اصلا اقسام را استیفاء نکرده و در نتیجه به یقین نرسیده و خیال می کند که به یقین رسیده است.

حالت سوم: متلکم، استیفاء کرده ولی متوجه نشده و استیفاء خودش را حس نکرده و ادراک نکرده در اینصورت هم برای متلکم یقین حاصل نیست.

در این دو حالت اگر متکلم خودش را با حالت یقین جلوه می دهد و تظاهر به یقین می کند غلط می شود.

«من غیر ان یُحِسُّ کیفیه الوجد فی استیفائها کلها»

مصنف با این عبارت، حالت دوم را بیان می کند و با عبارت «فان کان استوفاها» حالت سوم را بیان می کند. نتیجه این دو مورد را با عبارت «فیبین فی کل واحد...» بیان می کند.

ترجمه: بدون اینکه بتواند حس کند و بیابد که چگونه کل آحاد را استیفاء کرد «یعنی به این وجه عالم نمی شود و استیفاء کل آحاد اتفاق نمی افتد».

«فان کان استوفاها کلها لم یحس باستیفائها کلها»

در نسخه خطی «او ان» به جای «فان» آمده که نسخه خوبی است.

اگر متلکم کلّ آحاد را استیفاء کرده احساس به استیفاء پیدا نکرده و متوجه استیفاء نشده قهراً یقین برایش نیامده است.

«فیبیِّن فی کل واحد منها امرا ببرهان عام او برهان خاص لکل واحد»

«فیبین» نتیجه برای هر دو حالت است.

با وجود اینکه یقین ندارد «یعنی استیفاء نکرده یا اگر هم استیفاء کرده متوجه استیفاء نشده و یقین برایش در نتیجه پیدا نشده در هر یک از این آحاد حکمی را با برهان عام یا با برهان خاص برای هر یک از اصناف و آحاد بیان می کند «یعنی حکم را روی بعض برده به وسیله برهان عام یا به وسیله برهان خاص. در هر صورت حکم روی کل نرفته است».

ص: ۶۷۴

«و له ان يبتدئ فيبين ذلک فی المثلث المطلق»

مصنف بیان می کند که متکلم از ابتدا می توانست حکم را روی کل یا کلی ببرد که در اینصورت حکم برای موضوع اوّلی می شد و مقدمه هم کلی می شد و هیچ مشکلی پیش نمی آمد اما این کار را نکرد «حال یا ذهن متکلم به این مطلب نرسید یا اشتباه کرد یا چیز دیگری بود».

حکم «زوایای داخلی مثلث برابر دو قائمه است» که برای همه مثلث ها است بر روی یک صنف که قائم الزاویه است برده بعدا با توجه به مثلث قائم الزاویه، برهان می آورد. دوباره حکم را بر روی مثلث متساوی الساقین می برد با توجه به متساوی الساقین برهان می آورد اما گاهی هم حکم را بر روی اصناف برده ولی وقتی برهان می آورد برهان را در کلّ مثلث جاری می کند نه در صنفی از مثلث.

در هر صورت حکم را بر خاص و صنف حمل می کند نه بر مثلث. اگر حکم را بر مثلث حمل می کرد و بعداً برهان عام می آورد تمام بود.

ترجمه: متکلم حق داشت که ابتدا کند و بیان کند این حکم را در مثلث مطلق «و به سراغ اصناف مثلث نرود».

«لانه له اولا»

ضمیر «لانه» به «حکم» بر می گردد. ضمیر «له» به «مثلث مطلق» بر می گردد.

ترجمه: زیرا حکم برای مثلث مطلق، اوّلی بود «و برای اصناف مثلث به توسط مطلقِ مثلث است».

ص: ۶۷۵

«الا ان الغلط زاغ به عنه»

«باء» در «به» برای تعدیه است و به متکلم بر می گردد. یعنی به همان چیزی بر می گردد که ضمیر «له» در عبارت «له ان یبتدی» بر گشت.

ترجمه: «متکلم می توانست حکم را برای مثلث مطلق قرار بدهد» الا اینکه متکلم را از مثلث مطلق منحرف کرده «و توجه او را به اصناف مثلث مطلق جذب کرده است».

«و خص ابتداء نظره بالجزئیات»

غلط، متکلم را منحرف کرده لذا نتیجه اش این شده که این انسان ابتداء، نظرش را به جزئیات اختصاص داده یعنی اولین مرتبه که وارد شده در جزئیات شروع به بحث کردن کرده بعداً وقتی خواست آن را کلی کند باید از استقراء استفاده می کرد.

«فحینئذ کیف یمکنه ان ینتقل الی المثلث المطلق الا ان یعمل علی الاستقراء المغالطی»

«حینئذ»: در این هنگام که نظرش از مثلث مطلق منحرف شده.

چگونه می تواند از این جزئی منتقل به مثلث مطلق که کلی است بشود مگر اینکه استقراء کند و چون استقرائش، استقراء ناقص است اگر استیفاء نکند یا استیفاء کند و متوجه شود استقرائش، استقراء مغالطی می شود یعنی استقرائی که شبیه یقین است ولی یقین نیست. یا مقدمه ای را در استقراء اخذ کرده که یقینی نبوده بلکه شبیه یقین بوده است.

ترجمه: در این هنگام که نظرش از مثلثِ مطلق منحرف شده چگونه می تواند حکم را به مثلث مطلق منتقل کند «او فقط حصه را یافته و حکم را بر حصه حمل کرده» مگر اینکه استقراء مغالطی انجام دهد.

ص: ۶۷۶

«و هو ان یُنقِل الحکم من جزئیات غیر مستوفاه ـ او غیر متحقق استیفاؤها ـ الی الکلی»

ضمیر «هو» به «استقراء مغالطی» بر می گردد.

مصنف دو مورد مثال می زند که استقراء مغالطی است:

۱ ـ جایی که متکلم تمام جزئیات را تفحص نکرده.

۲ ـ در جایی که متکلم تفحص کرده ولی خودش متوجه نیست که همه جزئیات را تفحص کرده فکر می کند جزئیات دیگری هم وجود دارند.

ترجمه: این استقراء مغالطی در جایی است که حکم را از جزئیاتی که استیفاء نشدند به کلی نقل دهد یا جزئیات را استیفاء کرده ولی استیفائش محقق نشده و یقین نکرده در اینصورت از این جزئیات «که استیفائشان یقینی نشده» به کلی انتقال پیدا کند.

«غیر متحقق استیفاؤها»: استیفائش را محقق نکرده یعنی یقینی نکرده. فکر کرده استیفائش کامل نیست ولو کامل است.

«فان هذا لیس مغالطه فی الجدل و هو مغالطه فی البرهان»

«و هو» به صورت «بل هو» معنا می شود.

چرا این استقراء، مغالطی است و مشاغبی نیست و به عبارت دیگر چرا استقراءِ در باب برهان است و در باب جدل نیست؟

«لانه لا یلزم من وجود ایّ حکم کان فی جزئیات شیء لم یشعر باستیفائها یقینا ان نحکم بالحکم الیقین علی الکل»

«ان نحکم» فاعل برای «لا یلزم» است. «علی الکل» متعلق به «نحکم» است. «یقینا» قید برای «استیفائها» است.

ترجمه: از وجود هر حکمی که در جزئیاتِ شیء جاری شود که آگاهی یقینی به استیفاء این جزئیات حاصل نشده «که آگاهی یقینی حاصل نشدن به دو صورت بود یکی این بود که اصلا استیفاء نمی کرد و یکی این بود که استیفا می کرد ولی متوجه نبود» و انسان عالم به استیفاء یقینی آن حکم نباشد حکم یقینی بر کل نخواهد داشت و در نتیجه مقدمه اش کلی نخواهد بود.

ص: ۶۷۷

«و اما الحکم الاقناعی الشبیه بالیقین فقد یجوز ان یحکم به»

بیان شد که اگر استیفاء نکرده نمی تواند حکم یقینی کند اما حکم اقناعیِ شبیه به یقین می تواند بکند که این، مغالطه است چون «ما یشبه الیقین» را به جای یقین قرار می دهد.

«و لذلک لیس هذا مغالطه فی الجدل و هو مغالطه فی البرهان»

«لذلک»: چون می توان شبیه یقین را جای یقین بگذارد. «و هو» به صورت «بل هو» معنا می شود.

ترجمه: به خاطر این که می تواند شبیه یقین را جای یقین بگذارد. این عملش مغالطه در برهان می شود و مغالطه در جدل نمی شود.

«لان هذا الناظر فی الجزئیات من المثلثات کیف یتنبَّهُ للشیء الذی هو المثلث المطلق ما لم یکن تیقن استیفاء الاقسام»

«لان» دلیل بر این است که مغالطه در برهان است.

مراد از «هذا الناظر» همان متکلم است.

ترجمه: کسی که نظر در مثلث های خاص می کند تا حکم مثلث را در بیاورد چگونه آگاه می شود شیئی را که آن شیء، مثلث مطلق است حکم را روی آن ببرد. «حکم را روی مثلث خاص و حصه ای از مثلث توضیح می دهد چگونه این حکم را می خواهد روی عام ببرد؟ حتما باید استقراء بکند و الا همینطوری نمی تواند حکم را روی عام ببرد» مادامی که یقین نکرده به اینکه اقسام را استیفاء کرده.

«التیقُّنَ الذی لو کان حصل له کان له بعد ان ینقل الحکم الی المثلث المطلق الذی الحکم له اوّلی و علیه کلی»

«التیقن» مفعول مطلق نوعی برای «ما لم یکن تیقن» است یعنی مادامی که استیفاء اقسام یقینی نشده باشد نمی تواند آگاه شود و یقین کند به اینکه حکم برای مثلث مطلق است «اما کدام یقین؟» یقینی که اگر برای ناظر حاصل می شد....

عبارت «کان له» به دو صورت معنا می شود که معنای دوم خیلی روانتر است:

معنای اول: ضمیر در «کان» مستتر باشد و به «یقین» بر گردد. یعنی تیقنی که اگر آن تیقن برای ناظر پیدا می شد آن تیقن برای ناظر بود بعد از اینکه حکم را به مثلث مطلق نقل می داد. به عبارت دیگر اگر در جزئیات یقین پیدا کند و این یقینش به نحوی باشد که بعد از انتقال حکم به مثلثِ مطلق، هنوز این یقین را داشته باشد این یقین، کامل می شود و مقدمه اش شبیه یقین نیست بلکه متیقن است.

ترجمه: شخصی که حکم حکم را روی مثلث خاص برده نمی تواند «چون لفظ ـ کیف ـ استفهام انکاری است لذا به صورت نفی معنا می کنیم و می گوییم: نمی تواند» آگاه شود که حکم برای مثلث مطلق است مادامی که چنین تیقنی پیدا نکند تیقنی که این تیقن برای ناظر می بود حتی بعد از اینکه حکم را «از آن حصه» به کلی نقل می رد «باز هم یقین برایش حاصل بود و دارای یقین می شد نه اینکه دارای ما یشبه الیقین شود».

معنای دوم: لفظ «بعدُ» را به معنای «بعد حصول الیقین» بگیرید و در «کان» ضمیری قرار ندارد و «ان ینقل» فاعل «کان» می شود. ترجمه: تیقنی که اگر برای ناظر حاصل می شد این حق برای ناظر بود که بعد از حصول یقین، این حکمِ بدست آمده برای صنف را به مثلث مطلق نقل کند مثلث مطلقی که حکم برایش اوّلی بود و حکم و محمولی که بر آن حمل می شد برای آن کلّی بود.

ص: ۶۷۹

«و اذا لم یتنبه لذلک حسب ان الحکم اولیٌ لتلک الجزئیات و ظن الحکم علی کل صنف منها کلیا بطریق هذا الکتاب»

ترجمه: وقتی این شخص گوینده متنبه نمی شود که این حکم برای کل مثلث است «و برای صنف مثلث نیست» گمان می کند که حکم برای آن جزئیات اوّلی است «و متوجه نمی شود که حکم نسبت به مطلقِ مثلث اولی است نه نسبت به اصناف» و گمان می کند که حکم بر هر صنف از آن مثلث، کلی است به طریق این کتاب «یعنی کلی باب برهان که دارای سه شرط بود:

۱ ــ حکم بر کل افراد باشد.

۲ ــ در کل ازمان باشد.

۳ ــ حکم برای موضوع، اولی باشد.

قید اولیت در اینجا وجود ندارد لذا کلّی این کتاب برهان نیست ولی مخاطب گمان می کند که کلی باب برهان است».

«و من اراد»

از اینجا مصنف بحث می کند که از کجا تشخیص داده شود که حکمی برای موضوع اولی است یا اولی نیست. این یک قانون کلی است. در بحث های قبل بیان شد که حکم اولی نبوده و گمان می شده که اولی است خوب است که معیار تشخیص اولی بودن بیان شود.

بیان معیار تشخیص اوّلی/ مقاله ۲/ برهان شفا ۹۳/۱۱/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان معیار تشخیص اوّلی/ مقاله ۲/ برهان شفا.

«و من اراد الا یضل فی معرفه ان الحکم اولی فیجب اذا کان الحکم مقارنا لمعان مختلفه»(۱)

ص: ۶۸۰

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا،ج۹،ص۱۴۸،س ۲۰،ط ذوی القربی.

در این قسمتِ باقیمانده از فصل، مصنف توضیح می دهند که چگونه فهمیده شود محمولی برای موضوعی اوّلی است یا غیر اوّلی است.

ابتداءً به نظر می رسد که این بحث یک بحث مستقلی است که در اینجا مطرح شده است البته بی مناسبت نیست چون بحث «اوّلی» قبلا مطرح شده بود اما شاید کسی اشکال کند که اینگونه مناسبت ها کافی نیست. صرف اینکه اسمی از اوّلی برده شده

و بعداً قانونی برای تشخیص اولیت جعل شود. بله می توان این قانون را در یک فصل جدا آورد چرا در اینجا آورده شد؟

توجه داشته باشید که مصنف هیچ وقت بی مناسبت یا با مناسبتِ ضعیف حرف نمی زند. در اینجا در سومین سبب در وقوع شبهه گفته شد که گاهی ضرورت ایجاب کرده که حکمی را که برای موضوعی اوّلی است برای موضوع دیگر قرار داده شود نه برای موضوع خودش. و گاهی هم غلط منشا شده در جایی که ضرورت، ایجاب می کرد راه علاج ندارد اما جایی که غلط، ما را وادار کند حکم را روی موضوعی که این حکم برای آن اولی نیست برده نشود راه علاج دارد به اینکه جلوی غلط باید گرفته شود و باید حکم بر روی موضوعی برده شود که آن موضوع اولی است. برای اشتباه نکردن و جلوگیری از غلط لازم است که راه حل نشان داده شود یعنی بیان شود که چه چیزی اولی است و چه چیزی اولی نیست تا جلوی غلط گرفته شود. پس ملاحظه می کنید که مصنف به مناسبت وارد بحث از اولی می شود چون بحث در این بود که گاهی ضرورت ایجاب می کند که حکم را روی موضوعی که این حکم برای آن موضوع اولی است برده نشود و گاهی غلط باعث می شود که اینچنین پیش بیاید. جلوی ضرورت را نمی توان گرفت اما جلوی غلط را می توان گرفت اما چگونه جلوی غلط گرفته می شود؟ به اینکه شناخته شود که اولی به چه معنا است. پس مصنف در آخر بحث که مربوط به غلط است توضیح می دهد که جلوی وقوع این غلط گرفته شود پس این بحث با مباحث قبلی کاملا مناسب دارد.

ص: ۶۸۱

سوال: چگونه بفهمیم حکم برای موضوع اولی است یا غیر اولی است؟

جواب: مصنف می فرماید معانی که مناسبت با موضوع دارد کنار موضوع قرار بده «و به محمول کاری نداشته باش» سپس حکم را حمل کن وقتی حکم را حمل کردی نگاه کن و ببین کدام یک از معانی اگر برداشته شود حکم هم برداشته می شود و کدام یک از این معانی اگر گذاشته شود حکم هم گذاشته می شود. اگر می بینید وجود حکم و زوال حکم دائر مدار وجود و زوال یکی از این معانی است بفهم که این حکم برای آن معنی اوّلی است. اما اگر دیدید که وقتی بعضی معانی برداشته شد حکم همچنان باقی است. یعنی وجودش حکم را نیاورد و زوالش هم حکم را زائل نکرد معلوم می شود که این حکم برای این معنا اولی نیست.

بیان مثال: حکم عبارت از «تساوی زوایا لقائمتین» است. موضوع عبارت از «مثلث» و «شکل» و «متساوی الساقین بودن» و «جنس این مثلث از مس می باشد» است. ۴ احتمال در موضوع است می توان به این صورت گفت «مثلثی که از مس ساخته شده زوایایش برابر با دو قائمه است» حال به این صورت بگویید «مسی که به شکل مثلث متساوی الساقین ساخته شده زوایایش برابر با دو قائمه است» این حکم صحیح است ولی ۴ قید آورده شده:

۱ ـ مس

۲ ـ شکل

۳ ـ مثلث

۴ ـ متساوی الساقین.

ص: ۶۸۲

اما آیا حکم برای این موضوعِ مرکب است یا برای بعضی از قیودش است؟ اگر برای بعضی از قیود است کدام قید مراد است؟ مصنف یکی یکی این قیود را بررسی می کند و می فرماید یک قید را بردار دوباره به جای آن یکی دیگر را بردار سپس امتحان کن و ببین کدام یک از این قیود وقتی آمد حکم را می آورد و وقتی رفت حکم را می برد؟ «مس بودن» را می گذاریم می بینیم حکم باقی است «مس بودن» را بر می داریم می بینیم حکم باقی است زیرا مثلث از مس یا سنگ یا کاغذ ساخته شود فرقی نمی کند و حکم باقی است. پس معلوم می شود که مس بودن دخالت ندارد. چون وضعِ مس، حکم را آورد ولی رفعش حکم را نبرد.

حال به سراغ قید «متساوی الساقین بودن» می رویم و آن را بر می داریم می بینیم حکم همچنان باقی است چون متساوی الساقین نیست ولی در مثلث متساوی الاضلاع و قائم الزاویه همچنان حکم باقی است.

سپس به سراغ قید «شکل» می رویم و آن را بر می داریم. مصنف می فرماید اگر «شکل» را بردارید مشکلی که پیش می آید این است که مثلث می رود چون شکل، یا مثلث است یا مربع است یا کره یا ... است و اگر شکل برداشته شود مثلث هم برداشته می شود اما نه به خاطر اینکه شکل دخالت دارد و حکم را برده بلکه بعد از اینکه شکل برداشته شد مثلث هم می رود لذا حکم برداشته شد. حال مصنف می فرماید فرض کن که شکل را برداشتید و مثلث باقی ماند باز هم می بینید حکم از بین نرفت پس توجه کن که اگر چیزی برداشته شود و حکم هم رفت مطلب برای تو روشن نمی شود باید بدانی این برداشتن به طور مستقیم حکم را از بین برد نه اینکه این برداشتن، چیز دیگری که مثلث است را برداشت و حکم از بین رفت.

ص: ۶۸۳

سپس به سراغ قید «مثلث» می رویم و آن را بر می داریم می بینیم حکم می رود معلوم می شود که این حکم برای مثلث بوده و برای قیود دیگر نبوده لذا دخالتِ قیود دیگر، اوّلی نبوده. پس حکم برای مثلث اولی می شود.

نکته: چرا مصنف هم ثبوت و هم سلب را مطرح می کند؟ از ابتدا می توانست به این صورت بگوید که اگر «نحاس بود»ن برداشته شود معلوم می گردد که حکم نرفته است. «متساوی الساقین» را اگر بردارید می بینید که حکم نرفت. «شکل» را که بردارید می بینید چون مثلث رفت حکم هم رفت. «مثلث» را اگر بردارید می بینید حکم به طور مستقیم رفت. مصنف چرا به این صورت نگفت؟ بلکه به این صورت بیان کرد که حکم را، هم بردارید و هم بگذارید.

جهت این مطلب این است که بحث ایشان در یقین است چون می خواهد حکم را برای موضوع، اولی کند و یقین پیدا کند. در یقین احتیاج به سلب و ایجاب هر دو هست. باید گفته شود «این هست و مخالفش نیست». قبلا بیان کردیم که یقین مرکب از اثبات و سلب است اینکه گفته می شود «زید قائم» یعنی «زید قائم است» و خلاف آن که «زید قاعد باشد» نیست. مصنف برای اینکه در اینجا می خواهد یقین را درست کند هم طرف ایجاب را می گیرد هم طرف سلب را می گیرد لذا هم می گوید این عناوین را بگذارید و ببینید حکم می آید یا نه و هم می گوید این عناوین را بردارید و ببینید حکم می آید یا نه.

ص: ۶۸۴

سوال: ارتفاع نقیضین محال است لذا اگر زید قائم است قاعد نخواهد بود نیازی به نفی آن نیست.

جواب: در «زید قائم» باید قیام زید را اثبات کنید و احتمال خلاف را نفی کنید یعنی احتمال اینکه زید قائم نباشد باید نفی شود در اینجا هم باید ارتفاع نقیضین را محال کنید و احتمال خلاف که احتمال محال نبودن و احتمال جایز بودن است را هم نفی کنید تا یقین کنید که ارتفاع نقیضین محال است.

نکته: در ما نحن فیه ما می خواهیم ثابت کنیم این محمول برای موضوع است احتمال خلاف داده می شود که این محمول برای موضوع نباشد باید احتمال خلاف برداشته شود اما چگونه احتمال خلاف برداشته می شود؟

با این امتحان کردن برداشته می شود. یعنی مثلا مثلث را می گذارید و می بینید محمول آمد در اینصورت یقین آور نمی شود اما یکبار مثلث را برداشتید و دیدید که محمول رفت یقین می کنید که این محمول برای مثلث بوده است.

سوال: آیا امکان ندارد محمولی وجود داشته باشد که برای چند موضوع اولی باشد؟

جواب: غیر اولی آن است که با واسطه اعم باشد. در اینجا موضوع در ردیف هم قرار دارند و محمول برای این چند موضوع اولی است یعنی برای هیچکدام واسطه اعم ندارد اما برای یکی اگر واسطه اعم داشت از اولیت می افتد. آیا می توان چیزی داشت که واسطه اعم نداشته باشد و مساوی باشد؟ مثلاـ فرض کنید آیا می توان تساوی زوایا با دو قائمه را برای متساوی الساقین و متساوی الاضلاع و قائم الزاویه آورد و گفت برای هر سه اولی است؟ خیر چون اعم دخالت می کند. اگر اعم دخالت نکرد «که شاید نداشته باشید» می توان گفت برای هر سه اولی شود ولی وقتی برای هر سه اوّلی شد حتما جامعی بین آنها است ولو جامع، انتزاعی باشد حکم برای آن جامع اولی می شود و برای این سه مورد، غیر اولی می شود سببِ غلط که در جلسه قبل مطرح شد از همین جا ناشی می شود که حکم بر روی انواع می رود در حالی که حکم بر روی جنس می رود. حکم روی سه نوع برده شد و فکر کردید که برای هر سه نوع اولی است اما غافل از این شدید که این سه نوع در تحت یک جنس داخل است و حکم برای آن جنس اولی است و برای انواع اولی نیست.

توضیح عبارت

«و من اراد الا یضل فی معرفه ان الحکم اولی فیجب اذا کان الحکم مقارنا لمعان مختلفه ان یمتحن اولیه الحکم»

کسی می خواهد گمراه نشود در شناخت اینکه حکم، اولی است واجب است که امتحان کند «اما چه وقت باید امتحان کند؟» وقتی که معانی مختلفه ای در کنار این موضوع هست «که نشان داده نمی شود این محمول برای کدام یک از معانی است» در اینجا امتحان لازم است اما در جایی که موضوع شناخته می شود و معنایی در کنارش نیست و ما را به شبهه نمی اندازد نیاز به امتحان ندارد چون فهمیده می شود که این حکم برای موضوع اولی است».

«اذا کان الحکم مقارنالمعان مختلفه»: موضوع طوری است که از چند معنا تشکیل شده و حکم مقارن با همه این معانی شده. اگر موضوع، یک واحد بسیط بود حکم مقارن با همان موضوع می شد و اشتباهی بیش نمی آمد اما چون حکم با یک معنای مرکبی مقارن شده باید تشخیص داده شود که کدام یک از این معانی، حکم را دارد و دخالت در این حکم می کند و کدام یک از این معانی، حکم را ندارد و دخالت در این حکم نمی کند لذا ناچار هستیم که امتحان کنیم.

«بان یرفع جمله المعانی الا واحدا منها»

مراد از «جمله المعانی» یعنی «همه معانی».

از اینجا مصنف بیان می کند که به چه نحوه باید امتحان شود؟

ترجمه: همه معانی را بردار مگر یکی از آنها را «یعنی از آن ۴ معانی که بیان شد ۳ تا را بردار و یکی را بگذار. اما مصنف دو تا را بر می دارد چون سومی که شکل است اگر برداشته شود مشکل درست می شود. مصنف می توانست بگوید شکل و نحاس بودن و متساوی الساقین را بردار و فقط مثلث را بگذار ولی این کار را نمی کند بلکه می گوید نحاس بودن و متساوی الساقین بودن را بردار و یکبار دیگر فقط شکل را بر می دارد چون برداشتن شکل باعث برداشتن مثلث می شود لذا شکل را با نحاس و متساوی الساقین بودن بر نمی دارد بله به صورت جداگانه لحاظ می کند».

ص: ۶۸۶

«و يبدل ذلك الواحد دائما»

همه معانی را برداریـد جز یکی از آن معانی را، سـپس به یکبار اکتفا نکنیـد بلکه دوباره تکرار کنید و آن واحدی که قرار می دهید غیر از آن واحدی باشد که در مرتبه قبل قرار دادید.

ترجمه: آن واحـدی که باقی می گذاریـد عوض کنیـد «در ما نحن فیه که ۴ عنوان وجود دارد بایـد سه بار آن واحـد را عوض کنید».

«فیما اذا اُثبِت و بطلت البواقی ثبت الحکم و اذا ارتفع و ان بقیت البواقی ـ لو امکن ذلک ـ ارتفع الحکم فالحکم له اولا»

این عبارت صـحیح است ولی در سه نسـخه خطی دیـدم که هر کدام به یک صورت بود فهمیدم که هر سه غلط بود اما نسـخه کتاب خودمان صحیح است.

«فما» مبتـدی است که متضـمن معنای شـرط است. عبارت «فالحکم له اولا» خبر برای آن و جوابِ شـرطِ متوهَّم است. «اثبت و بطلت البواقی» شرط برای «اذا» است و «ثبت الحکم» جواب برای «اذا» است. «ارتفع الحکم» جواب برای «اذا» ی دوم است.

ترجمه: پس معنایی «مثل مثلث» زمانی که ثابت شود و باقی معانی برداشـته شوند می بینیم حکم ثابت است و وقتی همین معنی «یعنی مثلث» برداشـته می شود ولو بواقی باقی بمانند اگر باقی ماندنِ بواقی ممکن باشد. «چون بیان شد اگر شکل برداشته شود بواقی معانی مثل مثلث باقی نمی ماند حال بر فرض اگر باقی ماند» حکم برداشـته شد. در این صورت حکم برای این معنا اولی خواهد بود.

ص: ۶۸۷

ادامه بیان معیار تشخیص اوّلی/ فصل ۴/ مقاله ۲/ برهان شفا. ۹۳/۱۱/۲۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه بیان معیار تشخیص اوّلی/ فصل ۴/ مقاله ۲/ برهان شفا.

«مثال هذا مثلث متساوی الساقین من نحاس و هو ایضا شکل»(۱)

بحث در این بود که چگونه فهمیده می شود محمولی برای موضوع، اوّلی است؟ بیان شد که کنار موضوع معانی دیگری را که احتمال داده می شود در جذب محمول دخالت دارند قرار داده می شود یعنی محمول بر موضوعی حمل شده و احتمال داده می شود که معانی در این حمل دخالت کرده باشد آن معانی کنار موضوع قرار داده می شود سپس محمول را بر موضوعی که واجد همه آن معانی است حمل کنید سپس همه معانی را بر دارید و فقط یک معنا را قرار بدهید دوباره معانی دیگر را بردارید و یکی دیگر قرار دهید مثلا اگر ۴ معنا وجود دارد یک معنا را باقی بگذارید و سه معنای دیگر را بردارید دوباره معنای دوم را بگذارید و سه معنای دیگر را بردارید همینطور تکرار کنید تا به آخر برسید اگر در معنایی اینچنین دیده شد که با گذاشتنش محمول آمد و با رفتنش محمول رفت معلوم می شود که این محمول برای این معنا اوّلی است. اما اگر معانی دیگر وقتی گذاشته شد معلوم گردید که محمول نیامد و آن معانی دیگر برداشته شد معلوم گردید که محمول نرفت معلوم می شود که آن معانی دیگر دخالتی در این محمول ندارد. آن که دخالت دارد موضوع قرار داده می شود و محمول برای آن اوّلی می شود.

ص: ۶۸۸

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا،ج۹،ص۱۴۹،س۳،ط ذوی القربی.

بیان مثال: مسی که به شکل مثلث متساوی الساقین ساخته شده باشد مجموع زوایای داخلی اش برابر با دو قائمه است. عبارت «مجموع زوایای داخلی اش برابر با دو قائمه است» محمول می شود. موضوع، ۴ قید دارد:

۱ ـ مس

۲ ـ شکل

۳ ـ مثلث

۴ ـ متساوی الساقین.

«مس» را بردارید و به جای آن «کاغذ» بگذارید. «متساوی الساقین» را بردارید و به جای آن «قائم الزاویه یا متساوی الاضلاع» بگذارید باز می بینید حکم باقی است یعنی آن کاغذی که به شکل مثلث متساوی الاضلاع یا قائم الزاویه ساخته شده مجموع

زوایای داخلی اش برابر با دو قائمه است در مرتبه بعدی «شکل» را بردارید. مصنف می گوید با برداشتن «شکل»، «مثلث» هم برداشته می شود ولی فرض کن که «شکل» را برداشتید و «مثلث» برداشته نشد «چون مراد از شکل، مطلقِ شکل است و وقتی شکل برداشته شود مثلث و مربع و دایره و... برداشته می شود» باز می بینید مجموع زوایا مساوی دو قائمه است معلوم می شود که «شکل» هم دخالت نداشته است.

اما اگر «مثلث» را بردارید و به جای آن «مربع» بگذارید البته قیود دیگر «شکل ـ مس ـ متساوی الساقین» وجود دارند می بینید مجموع زوایای داخلی برابر دو قائمه نیست پس حکم، برداشته شد. «مثلث» را می گذارید و سه قید دیگر را بر می دارید می بینید حکم باقی است. بقیه را می گذارید و «مثلث» را بر می دارید می بینید حکم باقی نیست. معلوم می شود که «مثلث» همه کاره است. آن موضوعی که به طور اوّلی این حکم را دارد «مثلث» است. پس این حکمِ «تساوی زوایا لقائمتین» برای «مثلث» است و برای بقیه نیست.

ص: ۶۸۹

پس معلوم شد که محمول برای آن ۴ قیدی که آورده شده اوّلی نیست فقط برای «مثلث» اولی است لذا اگر این محمول بر «مثلث» حمل شد محمول برای موضوع اوّلی می شود و قضیه، قضیه کلی می شود و قضیه کلی به درد باب برهان می خورد. به این ترتیب اوّلی بودن تشخیص داده می شود و قضیه کلی می شود تا قابلِ مقدمه ی برهان قرار گرفتن باشد.

نکته: مصنف می توانست این بحثِ معیار تشخیص اوّلی را در اول فصل هم مطرح کند اما مصنف می خواست غلط را از بین ببرد. لذا تا غلط را بیان نکرده بود نمی توانست این قاعده را بیان کند زیرا این قاعده را برای رفع غلط بیان کرد. «برای رفع ضرورت راهی وجود نداشت».

توضیح عبارت

«مثال هذا مثلث متساوی الساقین من نحاس؛ و هو ایضا شکل»

مثال این مطلبی که گفتیم برای تشخیص اوّلی بودن محمول، مثلث متساوی الساقین است که از نحاس ساخته شود.

«و هو ایضا شکل»: علاوه بر اینکه این سه قید را دارد شکل بودن را هم دارد اینکه چرا شکل را جدا کرد به خاطر این است که با رفتن «شکل»، «مثلث» می رود ولی با رفتن «مس» و «متساوی الساقین»، «مثلث» نمی رود.

«فاذا رفعت تساوی الساقین و کونه من نحاس و اثبتّ المثلث وجدت کون ثلاث زوایا منه کقائمتین ثابتا»

«کون ثلاث زوایا منه کقائمتین» مفعول اول «وجدت» است و «ثابتا» مفعول دوم است و «کقائمتین» خبر برای «کون» است.

ص: ۶۹۰

اگر این دو قیـد «تسـاوی السـاقین» و «بودن مثلث از نحـاس» را برداشتیـد ولی مثلث راثـابت گذاشتیـد محمول را ثابت می یابی «محمول عبارت از ثلاث زوایا منه کقائمتین است».

«و لو امکن ان یرفع معنی الشکل و یبقی المثلث کان الحکم ثابتا»

اگر ممکن باشد که معنای شـکل را بردارید ولی مثلث را باقی بگذارید «البته این، امکان ندارد ولی اگر این کار واقع شد یا به عبارت دیگر اگر شـکل را برنداشتید و آن را مقید به مثلث کردید که این هم یک نوع برداشتن شکل است چون شکلِ عام را برداشتید و مقید به مثلث شد یعنی شکلِ مثلثی برداشته نشد بلکه شکلِ عام برداشته شد» باز هم حکم و محمول ثابت است.

«و لکن انما لا یبقی لان المثلث لا یبقی»

لکن وقتی شکل را برداشتید حکم باقی نمی ماند چون مثلث باقی نمی نماند. با برداشتن شکل، محمول از بین می رود اما نه به خـاطر اینکه برداشـتن شـکل، محمول را از بین برده بلکه به خاطر اینکه برداشـتن شـکل باعث برداشـتن مثلث شـده و برداشـتن مثلث، محمول را از بین برده.

«ثم اذا رفعت المثلث و بقی الشکل لم یبق هذا الحکم»

هر سه قید برداشته شد دیدیم محمول از بین نرفت حال می خواهد «مثلث» را بردارد و بقیه قیود را بگذارد.

ترجمه: اگر «مثلث» را برداریـد و «شـکل» بـاقی مانـد «یعنی به صـورت مثلث نبـود بلکه به شـکل مربـع باشـد و نحـاس بودن و متسـاوی السـاقین بودن هم بـاقی باشـد» این حکم بـاقی نمی مانـد «از اینجا معلوم می شود که حکم، اولا برای مثلث است. اگر حکم بر اوصـاف دیگر حمـل شـود محمول، اوّلی نخواهـد بود بلکه به واسـطه مثلث بودن، آن محمول حمـل می شود و وقـتی واسطه می خورد حکم از اوّلیت می افتد.

ص: ۶۹۱

«فمن جانب تساوی الساقین و کونه من نحاس، تجد الحکم ثابتا مع رفع الامرین و اثبات المثلث»

مراد از «الامرین» یعنی «تساوی الساقین» و «کونه من نحاس» است.

مصنف می گوید از طرف دو صفتِ «تساوی الساقین» و «کونه من نحاس» اینچنین دیده می شود که اگر این دو امر «یعنی تساوی الساقین و کونه من نحاس» را رفع کردید و مثلث را اثبات کردید حکم را ثابت می بینید.

«و من جانب الشکل تجد الحکم مرتفعا مع وضع الامرین و رفع المثلث»

از طرف شکل می یابی که حکم رفع می شود به این صورت که «نحاس بودن» و «تساوی الساقین» را وضع می کنید و«مثلث» را بر می دارید «چون مثلث به تبع شکل برداشته شد».

«فیمتنع من الامتحانین ان الحکم کلی للمثلث لا غیر»

در یک قضیه توجه به «نحاس بودن» و «تساوی الساقین» می شود که این دو برداشته می شود و «مثلث» گذاشته می شود. در اینجا دیده می شود که حکم ثابت است در فرض بعدی به «شکل» توجه می شود و برداشته می شود که به تبع آن، «مثلث» برداشته می شود سپس آن دو امر یعنی «نحاس بودن» و «تساوی الساقین» را باقی بگذارید می بینید حکم، مرتفع شد. اگر دقت کنید می بینید با آمدن مثلث، حکم می آید ولو بقیه بروند و با رفتن مثلث، حکم می رود ولو بقیه بمانند. از هر دو امتحان نتیجه گرفته می شود که حکم برای مثلث، کلی است و برای غیر مثلث کلی نیست. مراد از اینکه حکم، کلی است یعنی اوّلی است و اگر اوّلی بود قضیه، کلی هم می شود.

نکته: بارها این مطلب را بیان کردیم که در باب برهان برای کلی بودن قضیه کافی نیست که محمول بر تمام افراد موضوع حمل شود بلکه نیاز به سه شرط است:

۱ _ محمول بر تمام افراد موضوع حمل شود

۲ _ محمول در تمام ازمنه حمل شود

۳ _ محمول برای موضوع اوّلی باشد. اگر اوّلی نبود موضوع، کلی نیست اگر چه ممکن است در جاهای دیگر کلی باشد ولی در باب برهان کلی نیست لذا مصنف می گوید حال که معلوم شد که این حکم برای مثلث، اوّلی است پس نتیجه گرفته می شود که این حکم برای مثلث، کلی است و برای عناوین دیگر کلی نیست چون اوّلی نبود.

نکته: اگر خطی بر خط دیگر فرود بیاید ۴ زاویه مساوی با ۴ قائمه می سازد. سپس می گوییم اگر خطی مایل بر خط دیگر شود ۴ زاویه مساوی با ۴ قائمه می سازد. سپس می گوییم اگر خطی بر خط دیگر عموداً فرود بیاید می توان گفت هم ۴ زاویه قائمه می سازد هم ۴ زاویه که مساوی با ۴ قائمه است می سازد. در «۴ زاویه مساوی با ۴ قائمه ساختن» مایل بودن و عمود بودن دخالت ندارد آنچه دخالت دارد فقط فرود آمدن خط بر خطی دخالت دارد.

حال اگر کسی به اینصورت بگوید که خطی بر خط دیگر عمود شود ۴ زاویه مساوی قائمه می سازد. این حکم، اوّلی نیست چون «عمود بودن» شرط شده که دخالت نداشت. اگر بگویی «خطی بر خط دیگر مایل شود ۴ زاویه مساوی قائمه می سازد» در این صورت هم این حکم، اوّلی نیست. بله اگر گفته شود «خطی بر خطی وارد می شود ۴ زاویه مساوی قائمه می سازد» صحیح است یعنی نه قید «میل» و نه قید «عمود» آورده شود.

ص: ۶۹۳

سوال: آیا محمول از طریق امتحان فهمیده می شود؟

جواب: خیر ما نمی خواهیم محمول را از طریق امتحان بفهمیم بلکه اوّلیت محمول را می خواهیم از طریق امتحان بفهمیم. زیرا محمول روشن است چون خطی که بر خط دیگر وارد می شود ۴ زاویه مساوی با۴ قائمه می سازد الان شک می کنید که این به خاطر فرود آمدن خطی بر خط دیگر است یا به خاطر فرود آمدنِ متمایل است یا به خاطر فرود آمدن عمود است. برای برطرف کردن شک، لفظ «عمود» را بر میداریم و «مایل» وارد می کنید می بینید حکم است لفظ «مایل» را بر می دارید و «عمود» وارد می کنید می بینید حکم است پس معلوم می شود که «مایل» و «عمود» دخالت ندارند.

نکته: بر «سقمونیا» مسهل صفرا بودن را حمل می کنیم ولی نمی دانیم که اوّلی است یانه؟ بر سقمونیایی که در مناطق حاره مورد استعمال قرار می گیرند مبرِّد و مسهل صفرا بودن را حمل کنید در مناطق معتدله و در مناطق بارده هم حمل کنید. در این اتاق و آن اتاق بودن هم حمل کنید. نمی دانیم این اتاق و آن اتاق دخیل در حکم هستند یا نه؟ باید امتحان کرد اما قبل از امتحان کردن می دانیم این اتاق و آن اتاق فرقی ندارد لذا نیاز به امتحان کردن سقمونیا در این اتاق و آن اتاق نیست. اما نمی دانیم منطقه بارده با منطقه حاره و معتدله فرق می کند یا نه؟ در اینجا همان قیود را باید ملاحظه کرد که آیا محمول «مسهّلٌ للصفرا» بر آن حمل می شود یا نه؟ در مناطق حاره امتحان می کنیم می بینیم حمل شد. در مناطق معتدله هم می بینیم حمل شد اما در مناطق بارده حمل نشد. «این تجربه را کردند که در مناطق بارده مسهّل صفرا نبوده» معلوم می شود که حم برای سقمونیا اوّلی نیست بلکه برای سقمونیایی که در مناطق حاره و معتدله مورد استفاده قرار بگیرد اوّلی است.

ص: ۶۹۴

در ابتدا نمی دانستیم حکم برای سقمونیا اوّلی است یا نه ولی با این امتحان معلوم شد که حکم برای سقمونیا اوّلی نیست چون واسطه ی اخص می خورد زیرا سقمونیای در منطقه معتدله و حاره مسهل صفرا است. پس اگر این حکمِ مسهل صفرا بودن بر سقمونیا حمل شود مثل این است که ضاحک را بر حیوان حمل کرده باشید زیرا ضاحک به توسط انسان بر حیوان حمل می شود و تسهیل صفرا بر سقمونیا به توسط سقمونیایی است که در مناطق حاره و معتدله استفاده می شود.

مقدمات برهان باید ضروری باشند/ مقدمات برهان باید با نتیجه مناسبت داشته باشند/ فصل ۵/ مقاله ۲/ برهان شفا. ۹۳/۱۲/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مقدمات برهان باید ضروری باشند/ مقدمات برهان باید با نتیجه مناسبت داشته باشند/ فصل ۵/ مقاله ۲/ برهان شفا.

«الفصل الخامس فی تحقیق ضروریه مقدمات البراهین و مناسباتها»(۱)

در فصل پنجم مصنف دوباره می خواهد درباره مقدمات برهان بحث کند و در آن مقدمات، ضروری بودن را شرط کند. قبلا هم این کار را کرد ولی الآن می خواهد با تحقیق بیشتری بحث کند به تعبیر خودش تحقیق درباره ضروری بودن مقدمات براهین کند و اشاره کند به اینکه این مقدمات باید با نتیجه مناسبت داشته باشند. اگر نتیجه، ضروری است مقدمات هم باید ضروری باشند این، عنوان فصل است و همین یک مطلب تا آخر فصل بحث می شود.

مصنف در ابتدا بیان می کند که در برهان شرط شد که مقدمات باید ضروری باشند «نه ضروری الصدق چون در همه قیاس ها هست بلکه» ضروری به این معنا که تغییر نکند یعنی حد وسط برای اصغر، ضروری باشد و حد اکبر هم برای اوسط، ضروری باشد، تا تغییری پیدا نشود و نتیجه گرفته شود که اکبر برای اصغر ضروری است. ولی ضروری بودن باب برهان با ضروری بودن باب قیاس فرق دارد. در قیاس هم گفته می شود اگر نتیجه، ضروری بود باید مقدمات، ضروری باشند و از مقدمات غیر ضروری نمی توان نتیجه ضروری گرفت، در برهان هم همین مطلب گفته می شود ولی ضرورت به دو صورت معنا می شود.

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا،ج۹،ص ۱۵۰،س۱،ط ذوی القربی.

ضرورت در باب برهان علاوه بر معنایی که در باب قیاس دارد یک قید و شرطی هم به همراه دارد و آن این است که باید محمول که برای موضوع ضروری است ذاتی هم باشد. ضروری بودن «یعنی جدا نشدن» کافی نیست بلکه محمول برای موضوع باید ذاتی باشد. مراد از ذاتی بودن این است که یا محمول در تعریف موضوع اخذ شود که در اینصورت محمول، ذاتی مقوم و ذاتی باب ایساغوجی برای موضوع می شود یا موضوع در تعریف محمول اخذ شود که در اینصورت محمول، عرض ذاتی برای موضوع می شود نه مقوّم موضوع. در هر دو حال، ضرورت درست می شود. اما اگر محمولی برای موضوع

ضروری بـود به این معنـا که از موضوع جـدا نشـد ولی چنین نبود که این محمول در تعریف موضوع اخـذ شود یـا موضوع در تعریف موضوع اخذ شود. چنین محمولی ضـروری باب برهان برای موضوع قرار داده نمی شود و در مقدمه برهان قضـیه ای را که محمولش اینچنین باشد بکار گرفته نمی شود ولی در قیاس بکار می رود.

مصـنف بعد از عنوان فصل می فرماید در باب برهان باید نتیجه تغییر نکند و وقتی نتیجه تغییر نمی کند که مقدمات تغییر نکنند یعنی بایـد حـد وسط طوری باشـد که هم برای اصـغر لازم باشد هم از اصـغر جدا نشود و تغییر در آن پیدا نشود. همچنین اکبر برای اوسط هم باید اینچنین باشد.

پس اوسط برای اصـغر باید غیر منفک و غیر متغیر باشد اکبر هم برای اوسط باید غیر منفک و غیر متغیر باشد. چنین قیاسـی که اوسط و اکبرش به این صورت است می توانـد برهان باشـد و نتیجه دهد نتیجه ای را که محمولش «یعنی اکبر» برای موضوعش «یعنی اصـغر» هم غیر منفک و هم غیر متغیّر باشد. در اینصورت مناسـبت بین مقدمه و نتیجه رعایت شده است. اما اگر بخواهید نتیجه ضـروری «یعنی غیر منفک و غیر متغیر» گرفته شود ولی مقـدماتی اسـتفاده شود که مناسـبت با این نتیجه ندارند «مثلا غیر منفک باشـد ولی تغیر و عدم ذاتیت در آن راه پیدا کرده باشد» نمی توانند مقدمه برهان قرار بگیرد. در باب برهان، مقدمه باید مثـل نتیجه، غیر منفک و غیر متغیر باشـد و بعـد هم اشاره می شود که محمول برای موضوع بایـد ذاتی باشـد اما در ذاتی بودن شرط نمی شود که حتما باید مقوّم باشد بلکه گفته می شود که چه ذاتیِ مقوّم باشد چه عرض ذاتی باشد کافی است.

ص: ۶۹۶

توضیح عبارت

«الفصل الخامس فی تحقیق ضروریه مقدمات البراهین و مناسباتها»

در فصل پنجم درباره تحقیق ضروریت مقدمات براهین بحث می شود و در مناسبات این مقدمات «یا در مناسبت این مقدمه با نتیجه» بحث می شود.

در اکثر نسخ «مناسبتها» آمده است که بهتر است. اما در کتاب به صورت «مناسباتها» آمده شاید چون برهان یکی نیست و براهین متعددی از طریق انسانها اقامه می شود لذا با توجه به تعدد براهین تعبیر به «مناسباتها» کرده یعنی مناسباتی که بین مقدمه ی هر برهان یا نتیجه ی آن برقرار است.

«ثم ان مقدمات البرهان یجب ان تکون ضروریه»

«ضروریه»: یعنی محمول از موضوع غیر منفک باشد و در عین حال ذاتی هم باشد.

«و ذلک اذا کانت علی مطلوبات ضروریه»

«کانت» به معنای «قامت» است.

«ذلک»: به «وجوب ضروری بودن» که از «یجب ان تکون ضروریه» فهمیده می شود اشاره دارد.

ترجمه: وجوب ضروری بودن مقدمات زمانی است که این ضروریات «یعنی مقدمات ضروری» بر نتایج «مراد از مطلوبات، نتایج است». ضروری اقامه شوند «تا مناسبت حاصل شود».

«قیل: لان ما یُکتسب بوسطٍ مّا یجوز ان یتغیر لا یکون ثابتا لا یتغیر»

مراد از «قیل»، ارسطو است و مصنف این مطلبِ ارسطو را قبول دارد و کلام را هم از ارسطو نقل می کند و مورد اعتمادش است با وجود این کلمه «قیل» می آورد. لفظ «قیل» در اینجا دلالت بر تمریض نمی کند بلکه معتقد است که این مطلب، گفته شده و خوب هم گفته شده است.

ص: ۶۹۷

«ما یکتسب» اسم «ان» است. «یجوز ان یتغیر» صفت برای «وسط مّا» است نه خبر. «لا یکون ثابتا لا یتغیر» خبر است.

ترجمه: آنچه که به وسط کسب می شود «یعنی نتیجه ای که به توسط حد وسطی کسب می شود» که این حد وسط این صفت دارد که جایز است تغییر کند، ثابتِ لا یتغیر نیست «در حالی که نتیجه برهان باید ثابتِ لا یتغیر باشد پس مقدمه هم باید ثابتِ لا یتغیر باشد تا بتواند چنین نتیجه ای را بدست آورد».

«بل النتیجه الضروریه تلزم من مقدمات ضروریه لا یقع فیها امکان تغیر»

مصنف با این عبارت، مطلب را تکرار و تاکید می کند.

مصنف می گوید نتیجه اگر ضروری باشد «که در برهان هم باید ضروری باشد» لازم می آید از مقدماتی که ضروری باشند، اینکه امکان تغیّر هم حاصل نمی شود.

پس باید در مقدمات، محمول برای موضوع ثابتِ لا یتغیر باشد تا در نتیجه همه محمول که اکبر است برای موضوع که اصغر است ثابت لا یتغیر باشد.

در اینجا مصنف مناسب بین مقدمه و نتیجه را بیان کرد.

نکته: مفهوم جمله «و ذلک اذا کانت علی مطلوبات ضروریه» چیست؟

وقتی این مقدمات بر مطلوبات ضروریه قائم می شوند خودشان باید ضروریه باشند مفهوم این است که «اگر مطلوب، ضروری نبود این مقدماتی که اقامه شدند می توانند ضروری نباشند». گاهی در مفهوم یک قید اضافه می شود و گفته می شود «اگر در باب برهان، مطلوب ضروری نبود مقدمه لازم نیست ضروری باشد» یعنی قید «فی باب البرهان» آورده می شود. این قید به خاطر این آورده می شود که چون بحث مصنف در برهان است. مفهوم این می شود که اگر نتیجه، نتیجه امکانی است واجب نیست که مقدمات، ضروری باشند بلکه همین که مقدمات بتوانند نتیجه را عائد کنند کافی است. نتیجه هم نتیجه امکانی است و مقدماتِ امکانی می توانند نتیجه امکانی را افاده کنند بنابراین در چنین جایی لازم نیست مقدمات، ضروری باشند. مقدمات در صورتی ضروری اند که نتیجه هم ضروری باشد، پس اگر در برهان، نتیجه ضروری بود مقدمات هم باید ضروری باشند ولی اگر نتیجه، ضروری نبود لازم نیست مقدمات، ضروری باشند.

ص: ۶۹۸

اگر قیـد «فی باب البرهان» آورده نشود و به صورت مطلق گفته شود یعنی گفته شود «اگر مطلوب، ضـروری است کما فی باب البرهان باید مقدمه هم ضـروری باشد» مفهوم این است که اگر مطلوب، ضـروری نیست کما فی باب القیاس، اشکال ندارد که مقدمات غیر ضروری باشد.

در معنـای اول که قیـد «فی باب البرهان» اضافه شـد به خاطر این بود که بحث مصـنف در باب برهان است اما در مفهوم دومی که گرفته شـد این قیـد هم اضافه نشـد بلکه منطوق مربوط به باب برهان شـد و مفهوم مربوط به باب قیاس شـد. معنای دوم که گفته شود «اگر مطلوب، ضـروری بود چنانچه در برهان اینچنین است مقـدمات هم بایـد ضـروری باشـد» هیچ محذوری ندارد. پس در برهان نتیجه، ضـروری است، مقدمات هم ضروری است. اما در باب قیاس اگر مطلوب، ضروری نبود «چنانکه در قیاس اتفاق می افتد که برهانی نباشد» در این صورت مقدمات، ضروری نیستند یا می توانند ضروری نباشند.

اما آیا مفهوم و معنای اول که شد را می توان تایید کرد یا نه؟ در ذهن بنده «استاد» هست که در جلد اول شـرح اشارات تقریبا تصـریح مرحوم خواجه است که اگر نتیجه در بـاب برهان امکانی بود مقـدمات هم می تواننـد امکانی باشـند. این حرف که از شرح اشـارات نقـل شـد اگر صـحیح باشـد مفهوم و معنای اول که از این عبارت گرفته شـده طبق مبنای مرحوم خواجه صـحیح خواهد بود. اما طبق کلام مصنف مفهوم دوم بهتر خواهد بود.

ص: ۶۹۹

اگر ضمیر «کانت» به «مقدمات» برگردانده شود «نه اینکه به مقدمات برهان برگردد» همان مفهوم و معنای دومی که گرفته شد بدست می آید. در این صورت در این عبارت، صنعت استخدام بکار رفته زیرا مرجع ضمیر «مقدمات البرهان» است و از خود ضمیر، «مقدمات البرهان» اراده نمی شود بلکه «مقدمات» اراده می شود.

صفحه ۱۵۰ سطر ۶ قوله «و الامور الضروریه»

مصنف دو ضروری درست می کند:

۱ــ ضروریه فی اللزوم

۲ــ ضروریه فی الجواهر و الطبیعه.

توضیح ضروریه فی الجواهر و الطبیعه: ذاتیِ مقوم «یعنی ذاتی باب ایساغوجی» برای هر شیء، ضروریِ آن شی است اما ضروری در جوهر و طبیعت آن شیء. بنابراین اگر محمول در تعریف موضوع اخذ شود این محمول برای موضوع، ذاتی مقوم یعنی ضروری فی الجواهر و الطبیعه است. اگر موضوع در تعریف محمول اخذ شود باز هم موضوع برای محمول، ضروری فی الجواهر و الطبیعه است. در هر دو صورت، ضروری فی اللزوم هم هست. لزوم به معنای چسبندگی است و ضروری در لزوم به معنای این است که منفک نمی شود و رها نمی کند یعنی موضوع از محمول منفک نمی شود چون ذاتیِ محمول است و محمول هم از موضوع منفک نمی شود چون ذاتیِ موضوع است پس علاوه بر اینکه ضروری فی الجواهر و الطبیعه است ضروری فی اللزوم هم هست. در جایی که موضوع در تعریف محمول اخذ می شود گفته شد موضوع، ضروری فی الجواهر و الطبیعه برای محمول است و موضوع از محمول جدا نمی شود اما در اینجا می خواهیم این استفاده را ببریم و بگوییم محمول هم از موضوع جدا نمی شود. یعنی در هر دو صورت «چه موضوع در تعریف محمول اخذ شود چه محمول در تعریف موضوع اخذ شود» موضوع از محمول جدا نمی شود و محمول هم از موضوع جدا نمی شود. در صورتی که موضوع در تعریف محمول اخذ می شود محمول برای موضوع، ذاتی مقوم نیست بلکه عرض ذاتی است ولی همین عرض ذاتی از موضوع جدا نمی شود. پس محمول چه ذاتی مقوم برای موضوع باشد چه عرض ذاتی برای موضوع باشد در هر دو صورت، ضروریِ لازم هم هست و جدا نمی شود.

این دو قسم که گفته شد هر دو قسم نتیجه واحد داشتند «آن دو قسم عبارت بودند از اینکه محمول در تعریف موضوع اخذ شود و موضوع در تعریف محمول اخذ شود» و نتیجه اش این بود که محمول نمی توانست از موضوع جدا شود. در یک حالت محمول، ضروری فی الجوهر و الطبیعه بود و در یک حالت موضوع، ضروری فی الجوهر و الطبیعه بود ولی در هر دو نتیجه گرفته شد که محمول، ضروری فی اللزوم است یعنی منفک نمی شود.

محمولاتی هست که ضروری فی اللزوم هستند ولی ضروری فی الجوهر و الطبیعه نیستند یعنی نه آنها در تعریف موضوع اخذ می شوند نه موضوع در تعریف آنها اخذ می شود ولی ضروری فی اللزوم هستند یعنی جدا نمی شوند. این گونه محمولات نسبت به موضوع در باب برهان عرض غریب حساب می شوند و در باب برهان بکار نمی روند. اگرچه ضرورت در لزوم دارند و منفک نمی شوند ولی صرف منفک نشدن کافی نیست، علاوه بر منفک نشدن باید ضروری فی الجوهر و الطبیعه باشند.

پس دو گونه ضروری درست شد:

۱ــ ضروری فی الجوهر و الطبیعه، که چه از جانب محمول باشد چه از جانب موضوع باشد کافی است. اینچنین ضروری ای گفته شد که در باب برهان ارزش داده می شود و قبول می شود.

۲ــ ضروری فی اللزوم، یعنی فقط لزوم داشت و ضروری در جوهر و طبیعت نبود یعنی نه محمول در تعریف موضوع اخذ می شد که ضروری در جوهر و طبیعتِ موضوع باشد نه موضوع در تعریف محمول اخذ می شد که ضروری در جوهر و طبیعت محمول باشد. فقط از یکدیگر جدا نمی شدند. ضروری به این معنا در باب قیاس، ضروری دانسته می شود و در باب برهان ضروری دانسته نمی شود و این فایده ای برای ما ندارد. پس در باب برهان، در ضرورت شرط می شود اخذ شدن محمول در تعریف موضوع یا اخذ شدن موضوع در تعریف محمول، که در حالت اول محمول، ذاتی مقوم برای موضوع می شود و در حالت دوم محمول، عرض ذاتی برای موضوع می شود. در این دو حالت اجازه داده می شود ضرورتی که هست در باب برهان بکار رود. پس ضرورت باب برهان با این بیان تعیین شد و مشخص گردید که فرق است بین ضرورتی که در باب برهان است و ضرورتی که در باب قیاس است. ضرورت در باب قیاس اعم بود یعنی فقط ضرورت در لزوم را لازم داشت حال ضرورت در جوهر و طبیعت حاصل شود یا حاصل نشود اما ضرورت در باب برهان، خاص است و باید ضرورت فی الجوهر و الطبیعه باشد که ضرورت در لزوم را هم در بردارد.

ص: ۷۰۱

توضیح عبارت

«و الامور الضروریه علی وجهین»

امور ضروریه بر دو وجه هستند:

۱ـ لازم

۲ـ مقوّم

«امور ضروریه فی اللزوم»

مورد اول این است که فقط در لزوم، ضروری است یعنی فقط از یکدیگر جدا نمی شوند.

«من غیر ان یکون بعضها لبعض ضروریا فی الجوهر و الطبیعه»

تعبیر به «بعضها لبعض» می کند و تعبیر به «محمول للموضوع» نمی کند چون اگر تعبیر به این می کرد که «محمول برای موضوع ضروری در جوهر و طبیعت نیست یکی از دو مورد بیان می شد یعنی ضروری فی الجوهر و الطبیعه دو فرد دارد:

۱ـ محمول، ضروری فی الجوهر و الطبیعه برای موضوع باشد.

۲ـ موضوع، ضروری فی الجوهر و الطبیعه برای محمول باشد.

مصنف تعبیر به «بعضها لبعض» کرد تا تطبیق بر هر دو کند.

«و هذه لوازم خارجه»

این چنین امور ضروری یا محمولات ضروری، لوازم خارج برای موضوع اند و عرض ذاتی نیستند. مراد از «ذاتی» ذاتی باب ایساغوجی نیست بلکه مطلق ذاتی مراد است یعنی «ذاتی» باب برهان مراد است. ذاتی باب برهان این بود که یا مقوّم باشد یا عرض ذاتی باشد. ذاتیِ مقوّم، این بود که محمول در تعریف موضوع اخذ شود. عرض ذاتی این بود که موضوع در تعریف محمول اخذ شود. اما ضروری در لزوم هست یعنی این دو از یکدیگر منفک نمی شوند.

«و قد اوضحنا قبل انها لا تنفع فی کسب العلم الیقینی»

این امور در کسب علم یقینی «یعنی در باب برهان» کارآیی ندارند و مقدمه برهان قرار نمی گیرند.

ص: ۷۰۲

«اوضحنا»: شاید دو فصل قبل مراد باشد که ضرورت را در باب برهان اعتبار می کرد.

تا اینجا قسم اول بیان شد و حکمش هم گفته شد.

«و ضروریه فی الجوهر و الطبیعه»

ضروری در جوهر و طبیعت به دو قسم تقسیم شد:

۱ــ محمول در تعریف موضوع اخذ شود.

۲ــ موضوع در تعریف محمول اخذ شود.

«و هی الامور الموجوده بذاتها»

در قسم اول وقتی امور ضروریه را مطرح کرد تعبیر به «هذه لوازم خارجه» کرد و حکمش یا عبارت «قد اوضحنا» بیان کرد. اما در قسم دوم وقتی ضروری فی الجوهر و الطبیعه را مطرح می کند عبارت «و هی الامور الموجوده بذاتها» را می آورد و حکمش را با عبارت «و اما الداخله» بیان می کند.

ضمیر «بذاتها» به «امور» برنمی گردد یعنی نگویید این اموری که بذات خودشان موجودند، اگر گفته شود با واجب تعالی اشتباه می شود لذا باید برای رفع اشتباه در تفسیر «ذات» تصرف کرد و گفت «بذاتها» در خداوند ــ تبارک ــ به معنای این است که بدون قید باشد «که حیثیت تقییدیه باشد» و بدون علت باشد «که حیثیت تعلیلیه باشد». یعنی خداوند ــ تبارک ــ نه مثل ماهیت است که با قید «وجود» موجود شود نه مثل وجود امکانی است که با علت وجود موجود شود. در ماهیت، حیثیت تقییدیه لازم است یعنی باید وجود، ضمیمه شود اما در وجودهای امکانی حیثیت تعلیلیه لازم است یعنی باید وجود، ضمیمه شود اما در وجودهای امکانی، حیثیت تعلیلیه لازم است یعنی باید وجود، افاضه شود. در خداوند ــ تبارک ــ هیچکدام لازم نیست. خداوند ــ تبارک ــ به حیثیت اطلاقیه موجود است نه به حیثیت تعلیلیه نه تقییدیه.

اما «بـذاتها» که در اینجا گفته می شود «وجود امکانی، موجود است بـذاتها» مراد این است که مثل ماهیت نیست «ماهیت بـذاته موجود نیست» بایـد به آن ضـمیمه شود تـا موجود شود.لفـظ «بـذاتها» فقط نفی حیثیت تقییـدیه است. لـذا ضـمیر «بـذاتها» را به «امور» برنگردانیـد تـا احتیـاج به تصـرف داشـته باشـد بلکه به «طـبیعت» برگردانیـد یعنی امور، اموری هسـتند که بـذات طبیعت حاصل می شوند یعنی اگر طبیعت ایجاد شود چون این امور، ذاتیِ طبیعت هستند ایجاد می شوند. یعنی ذاتیت نیاز به جعل جدا ندارند وقتی طبیعت جعل می شود ذاتیات هم در ضمن این جعل، جعل می شوند و جعل جدایی نمی خواهد.

ترجمه: این اموری که در جوهر و طبیعت ضروری اند «که همان ذاتیات مقوّم هستند» اموری هستند که بذات طبیعت موجودند «یعنی با جعل طبیعت و ایجاد طبیعت، موجود می شوند و احتیاجی نیست که به صورت جدا موجود شوند».

نکته: موضوعی که در تعریف محمول اخـذ می شود با جعل محمول، جعل می شود. محمولی که در تعریف موضوع اخـذ می شود با جعل موضوع، جعل می شود.

ذاتیـات بـا جعـل طبیعت، جعل می شونـد. یا محمول، طبیعت است و موضوع در تعریفش اخـذ می شود و موضوع، ذاتیات می شـود. در اینجـا بـا وجـود محمـول، موضـوع جعـل می شود. یـا موضوع، طـبیعی است و محمول، ذاتی آن است که محمول در تعریف موضوع اخذ می شود در اینصورت با جعل موضوع، محمول اخذ می شود.

نکته: «باء» در «بذاتها» سببیه است یعنی امور «یعنی ذاتیات مقومه» موجودند به سببِ ذاتِ طبیعت «وجود طبیعت».

نکته: در قسم اول تعبیر به «لوازم خـارجه» کرد و در قسم دوم تعبیر به «داخله» می کنـد خـارجه به توسـط خود ملزوم جعل می شود امـا داخله به توسـط ملزوم جعـل نمی شود. اصـلا احتیـاجی به جعل نـدارد همان جعل ملزوم کافی است. در لوازم خارجه گفته می شـود خـود مـاهیت که ملزوم و معروض است علت برای جعـلِ لازم، می شود ولی در ذاتیـات، اینطور نیست که نوع علت برای جعلِ جنس شود بلکه جعل نوع همان جعل جنس و فصل است نه اینکه مستلزم جعل باشد.

نکته: عرض لازم، علت می خواهد و علتش خود ملزوم است ولی علت ذاتی، جاعلِ ملزوم است با واسـطه. اربعه را کسی جعل می کند اما زوجیت را خود اربعه جعل می کند و جاعل اربعه، زوجیت را جعل کرد با واسطه یعنی کانّه دو جعل است:

۱_ جعل فاعل، اربعه را

۲_ جعل اربعه، زوجیت را.

در ذاتی اینطور نیست بلکه ذاتی، انسان را جعل می کنـد و با همان جعل، حیوان ناطق جعل می شود و اینطور نیست که انسان، حیوان ناطق را جعل کنـد. پس در لازم و ملزوم، ملزوم ذاتی را جعل می کنـد اما در ذاتی و ذوالذاتی، ذوالذاتی، ذاتی را جعل نمی کنـد. به عبـارت دیگر وقتی ملزوم جعل شـد جعل ملزوم مسـتلزم جعل لازم است ولی وقتی ذو الـذاتی جعل شـد جعل ذو الذاتی همان جعل ذاتی است نه مستلزم جعل ذاتی باشد.

در عرض ذاتی وقتی محمول جعـل شود موضوع جعـل می شود ولی در عرض لازم وقتی محمول جعل می شود موضوع جعل نمی شود موضوع شاید قبلا جعل شده باشد. بالاخره در اینها از جعل ثانی بی نیازیم و جعل مرکب نداریم مگر همان جعل بی واسطه و با واسطه که بیان شد.

ص: ۷۰۵

مقدمات برهان باید ضــروری باشــند/ مقدمات برهان باید با نتیجه مناســبت داشته باشند/ فصل ۵/ مقاله ۲/ برهان شفا. ۹۳/۱۲/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مقدمات برهان باید ضروری باشند/ مقدمات برهان باید با نتیجه مناسبت داشته باشند/ فصل ۵/ مقاله ۲/ برهان شفا.

«اما الداخله فی حد الموضوع فهی ضروریه للموضوع فی جوهره»(۱)

بحث در این بود که مقدمات براهین باید ضـروریه باشـند و این در صورتی است که نتیجه، ضروری باشد. اگر انتظار است که نتیجه ی ضروری گرفته شود باید مقدمات هم ضروری قرار داده شود.

در توضیح این بحث مصنف وارد در تقسیم ضروری شد و بیان کرد که ضروری دو وجه دارد:

۱ــ ضروری فی اللزوم.

۲ــ ضروری فی الجوهر.

ضروری فی الجوهر: عبارت از مقوّم بود ولی گاهی محمول نسبت به موضوع، ضروری فی الجوهر بود «یعنی ذاتی مقوّم بود» و گـاهی موضـوع نسـبت به محمـول ضـروری فی الجوهر بود «یعنی ذاتی مقومّ بود». به عبـارت دیگر گـاهی محمول در تعریف موضوع اخـذ می شـد و گـاهی موضوع در تعریف محمول اخـذ می شـد و در هر دو حـال محمول برای موضوع ضـروری و یا ذاتی بود ولی در حالت اول، ذاتی به معنای مقوّم بود و در حال دوم، عرض ذاتی بود.

در هر دو حـال، ضـروری فی الجوهر وجود داشت حـال یـا محمول، ضـروری فی جوهر الموضوع بود یا موضوع، ضـروری فی جوهر المحمول بود و در هر دو حال محمول، ضـروری یا ذاتی نامیـده شد اما در یک حالت محمول، ذاتی مقوم برای موضوع شد و در یک حالت محمول، عرض ذاتی برای موضوع شد.

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا،ج۹،ص ۱۵۰،س۹،ط ذوی القربی.

این دو قسم که از آنها تعبیر به ضـروری فی الجوهر شد هر دو ضـروری فی اللزوم هم بودند یعنی نه تنها داخل در جوهر شـیء بودند بلکه غیر منفک از آن هم بودند چون ضـروری در لزوم به معنای غیر منفک است. اما ضـروری در جوهر به معنای مقوّم است و مقوّم، علاوه بر اینکه ضروری در جوهر است ضروری در لزوم هم هست یعنی منفک از شیء «ذی الذاتی» نمی شود.

پس آنچه که ضـروری در جوهر است به هر کدام از دو قسـمش ضـروری فی اللزوم هست. ضروری فی اللزوم بودنش به یکی از دو صورت است که یا به طور مطلق ضـروری فی اللزوم است یا علی سبیل المقابله ضروری فی اللزوم است. مثلا حیوان برای

انسـان ضـروری فی اللزوم به طور مطلق است امـا اسـتقامت و انحنـاء، هر یـک از این دو برای خط، ضـروری فی اللزوم به طور مطلق نیسـتند بلکه ضـروری فی اللزوم به طور مقابله هستند یعنی اگر هر دو را کنار هم جمع کنید و بگویید «مستقیمٌ او منحنٍ» ضروری برای خط هست اما هر کدام به تنهایی ضـروری فی اللزوم برای خط نیست زیرا «مستقیم» می تواند از خط منفک شود و همینطور «منحنٍ» می تواند از خط منفک شود.

تا اینجا روشن شـد آنچه که ضـروری فی الجوهر است «به هر یک از دو قسم که گفته شد» ضـروری فی اللزوم هم هست ولی ضروری فی اللزوم بودن به دو صورت است که یا مطلقا ضروری فی اللزوم است یا علی سبیل المقابله ضروری فی اللزوم است.

ص: ۷۰۷

در جایی که مطلقا، ضروری فی اللزوم باشد علاوه بر اینکه ذاتی و ضروری است اوّلی هم هست یعنی محمولِ اینگونه ای هم ضروری و هم ذاتی و هم اوّلی است اما آن که ضروری فی اللزوم علی سبیل المقابله باشد اگر به تنهایی محمول قرار بگیرد اوّلی نیست.

چون اگر بخواهید حکم را به توسط یکی از این دو «که علی سبیل المقابله ضروری هستند» بر موضوع حمل کنید، حکم عام به وسیله این خاص بر موضوع حمل می شود یا اگر برعکس هم گفته شود که حکم خاص به وسیله عام حمل می شود اوّلی نخواهد بود. توضیح بیشتر در ادامه می آید.

توضیح عبارت

«اما الداخله فی حد الموضوع فهی ضروریه للموضوع فی جوهره»

«الداخله» صفت برای «امور» است که مراد از آن، «محمولات» است.

ترجمه: محمولاتی که داخل در حد موضوع هستند این امور ضروری برای موضوع و در جوهر موضوع هستند.

«و اما التی الموضوع داخل فی حدها فالموضوع لها ضروری فی الجوهر»

«التی» مثل «الداخله» صفت برای «امور» است که مراد از آن، «محمولات» است.

ترجمه: اما محمولاتی که موضوع داخل در حدّ آنهاست موضوع، ضروری در جوهر محمول است.

«و هی ضروریه للموضوع فی اللزوم ایضا اما علی الاطلاق و اما علی المقابله»

«ایضا» همانطور که ضروری فی الجوهر است ضروری فی اللزوم هم هست.

اگر قابلیتِ شانیت، ملاحظه شود ضمیر «هی» به هر دو برمی گردد و اگر تقسیم بعدی و مراد، ملاحظه شود ضمیر «هی» به قسم دوم که «اما التی الموضوع داخل فی حدها» است برمی گردد. یعنی جایی که محمول، عرض ذاتی است یا بر سبیل مقابله، ضروری فی اللزوم است یا بر سبیل مطلق، ضروری فی اللزوم است. در ذاتی مقوّم این تقسیم نمی آید در عرض ذاتی این تقسیم می آید.

ترجمه: این که ضروری فی الجوهر است «که اولی، ضروری فی جوهر موضوع است و دومی ضروری فی جوهر المحمول است» ضروری للموضوع فی اللزوم هم هست «یعنی محمولات که ضروری فی جوهر الموضوع هستند ضروری فی اللزوم هم هستند» یا مطلقا «یعنی خود محمول» است یا بر سبیل مقابله «یعنی این محمول با مقابلش مجموعا ضروری فی اللزوم» است.

«و التی علی المقابله فالماخوذ منها فی البرهان ما کان ضروری اللزوم للنوع الواحد»

اگر حکمی برای یک نوع از این دو نوعی که علی سبیل المقابله کنار هم آمدند ثابت بود می توان مقدمه برهان تشکیل داد که یک نوع، موضوع گرفته شود و آن حکمی هم که برایش ضروری است محمول قرار داده شود اما اگر حکم برای این واحد نبود بلکه حکم برای هر دو مقابِل بود و موضوع، یکی از این دو قرار داده شد و حکمی که برای عام است بر یکی از این دو حمل شد آن حکم عام بر این نوع حمل می شود ولی با واسطه حمل می شود زیرا به واسطه عام بر این خاص حمل می شود و چنین حکمی نمی تواند اوّلی باشد و چون نمی تواند اوّلی باشد به درد باب برهان نمی خورد اما نمی توان گفت «چون ذاتی نیست به درد باب برهان نمی خورد» زیرا ذاتی هست. در باب برهان به ذاتی بودن اکتفا نشد بلکه اوّلی بودن هم شرط شد پس در جایی که ذاتی، حفظ می شود و اوّلی حذف می شود به درد باب برهان نمی خورد. در ما نحن فیه اگر محمول بر سبیل مقابله ذاتی موضوع بود و بخواهید حکمی بر این دو مقابِل حمل شود اگر بر یکی حمل شد و دیدید مختص به همان یکی است چنین مقدمه ای مقدمه برهان قرار می گیرد اما اگر حکم برای هر دو نوع «که علی سبیل المقابله کنار هم آمدند» باشد پس حکم برای عام است اگر حکم بر روی یکی از این دو مقابل برود به توسط عام بر این یک نوع برده شده و حکمی که به توسط عام بر موضوع حمل شود حکم اوّلی نیست و اگر حکمِ اوّلی نباشد به درد باب برهان نمی خورد.

ص: ۷۰۹

ترجمه: آن که بر سبیل مقابله است پس آن که از این محمولِ علی سبیل المقابله در برهان اخذ می شود آن است که ضروری اللزوم برای یکی از این دو مقابل باشد «و برای هر دو مقابِل ضروری نباشد» و وقتی ضروری باشد برای آن یکی اوّلی هم خواهد بود.

«فان کان مما یوجد و لا یوجد فی موضوع واحد بالنوع فلیس داخلا فی البرهان علی الامر الضروری من حیث ما هو ضروری»

«علی الامر الضروری» متعلق به «برهان» است.

«ما» در «ما هو ضروری» زائده است.

ترجمه: اگر حکم و محمولات داشته باشید ولی در یکی از این دو نوع یافت نمی شود بلکه در هر دو یافت می شود «در این صورت قضیه ای درست می شود که حکمش نسبت به موضوعش عام است یعنی حکم برای اعم از این موضوع است و اگر به اعم از این موضوع نسبت داده می شود به توسط آن اعم است» این چنین حکمی داخل در برهان است ولی امر ضروری نمی شود «مراد از ضروری، نتیجه است یعنی اگر نتیجه، ضروری بود اینچنین مطلبی که گفته شد نمی تواند مقدمه برهان قرار بگیرد چون نتیجه، ضروری است و مناسبت بین نتیجه و مقدمه اقتضا می کند که مقدمه هم ضروری باشد و این مقدمه ای که حکم و محمولش اوّلی نیست ضروری نیست پس در باب برهان بکار نمی آید».

«فلیس داخلا ... ما هو ضروری»: اینچنین محمولی را نمی توان در برهانِ بر امر ضروری بکار گرفت از این جهت که امر، ضروری است به عبارت دیگر از این جهت که این امر، ضروری است نمی توان در مقدمه اش اینچنین حکمی اخذ شود چون این حکم با واسطه عام می خواهد بر موضوع حمل شود».

ص: ۷۱۰

«و اما کیف نرتب هذه لیکون منها العلم الیقین فنقوله بعدُ»

«هذه»: یعنی محمولات.

«منها العلم الیقین» به معنای «لصیدر منها العلم الیقین»

ترجمه: اما چگونه این محمولات را ترتیب بدهیم تا منشا علم یقینی ما به نتیجه بشوند یعنی چگونه می توان با ترتیب محمولات در مقدمات، مقدمه ای که نافع در باب برهان است بدست آید و علمِ یقین را از اینچنین برهانی نتیجه بگیریم «به عبارت دیگر الان تعیین شد که محمولات باید چه چیز باشند اما نظم آنها بعدا بیانِ می شود. چون محمولی که آورده می شود اگر بسیط است که کاری نداریم اما اگر مرکب است باید به نحو خاص آورده شود و بر موضوعات، مرتب شود تا بتوان نتیجه مطلوب را گرفت.

بیان این مطلب که «اگر نتیجه، ضروری باشد و قیاس غیر ضروری باشد نتیجه گرفته می شود که ملزوم، غیر ضروری است و لازم، ضـــروری است» و اشـــکال بر آن «که وقتی ملزوم غیر ضروری است لازم هم می تواند غیر ضروری باشد» و جواب از اشکال. ۲ـ آیا در برهان می توان قضـــیه صادقه، مشـــهوره و مقبوله بکار برد یا نه؟/ مقدمات برهان باید با نتیجه مناسبت داشته باشند/ فصل ۵/ مقاله ۲/ برهان شفا ۹۳/۱۲/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ۱ ـ بیـان این مطلب که «اگر نـتیجه، ضـروری باشـد و قیـاس غیر ضـروری باشـد نتیجه گرفته می شود که ملزوم، غیر ضروری است و لازم، ضـروری است» و اشکال بر آن «که وقتی ملزوم غیر ضروری است لازم هم می تواند غیر ضروری باشد» و جواب از اشـکال. ۲ـ آیـا در برهـان می توان قضـیه صادقه، مشـهوره و مقبوله بکار برد یا نه؟/ مقـدمات برهان بایـد با نتیجه مناسبت داشته باشند/ فصل ۵/ مقاله ۲/ برهان شفا.

ص: ۷۱۱

«قالوا و کل قول یَنتُجُ به امر ضـروری و لیس ضـروریا فان للمعاند ان یقول ان الملزوم الذی وضـعته لیس دائم الوجود فما یلزمه لیس بدائم الوجود»(۱)

بحث در این بود که بین نتیجه برهـان و مقـدمه برهـان بایـد مناسبت باشـد بنـابراین اگر نتیجه، ضـروری است بایـد مقـدمه هم ضروری باشد. مصـنف می فرماید اگر نتیجه، ضـروری بود و مقدمه، ضـروری نبود شخصی ممکن است اعتراض کند و بگوید مقـدمه، ملزوم است و نتیجه، لازم است و اگر ملزوم دائم الوجود و ضـروری نیست لازم هم باید دائم الوجود نباشد و ضـروری نباشـد. برای اینکه این اعـتراض وارد نشود و یقینی که حاصـل می شود مسـتحکم شود بایـد راه این اشـکال و طعن بسـته شود. بستن راهِ اشکال به این است که وقتی نتیجه، ضروری است مقدمات هم ضروری قرار داده شود تا شخصی نتواند اشکال کند و بگویـد اگر ملزوم دائـم الوجود نیسـت لـازم هم می توانـد دائم الوجود نباشـد. اگر ملزوم ضـروری نیست لـازم هم می تـواند ضروری نباشـد. پس اگر مقدمتین ضـروری نیسـتند نتیجه هم می تواند ضـروری نباشد. ولی باید جلوی این طعن گرفته شود به

این وسیله که مقدمات، ضروری قرار داده شود یعنی مصنف بیان می کند که طعنِ چنین شخصی وارد است و باید جلوی طعن گرفته شود به اینکه قضیه، اصلاح شود.

توضیح: قیاس اینگونه تعریف شده «قولٌ مولَّفٌ من قضایا اذا سُلِّمت یلزمها لذاتها قولٌ آخر» از این تفسیری که برای قیاس شده بر می آید که قیاس، ملزوم است و نتیجه، لازم است. اگر نتیجه، ضروری بود و قیاس، غیر ضروری بود و بخواهید از قیاسی که غیر ضروری بود نتیجه ضروری گرفته شود در این صورت ملزوم، غیر ضروری می شود و لازم، ضروری می شود. در اینصورت اشکال مستشکل پیش می آید که وقتی ملزوم دائم الوجود و ضروری نیست لازم هم می تواند دائم الوجود و ضروری نباشد. پس در نتیجه ای که گرفته می شود می تواند ضرورت انکار شود به بهانه اینکه ملزوم، ضرورت نداشت چگونه می خواهید لازم را صاحب ضرورت کنید. زیرا لازم پیروِ ملزوم است. اگر بتوانید ملزوم را در یک زمان بردارید لازم هم بدنبالش برداشته می شود و فرض این است که ملزوم، ضروری نیست و قابل برداشتن هست پس نتیجه هم باید ضروری نباشد و قابل برداشتن هم باشد.

ص: ۷۱۲

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا،ج۹،ص ۱۵۰،س۱۵،ط ذوی القربی.

مصنف می فرماید اگر بخواهیم این اشکال وارد نشود باید قضیه را اصلاح کرد یعنی باید مقدمات هم ضروری قرار داده شود تا ملزوم، ضروری شود و لازم هم ضروری شود در اینصورت، طاعن نمی تواند طعنی وارد کند. راه اصلاح این نیست که طعن طاعن جواب داده شود زیرا طعن او قابل جواب نیست. راه اصلاح این است که طعن او وارد نشود.

نکته: گاهی نتیجه فی نفسه ضروری است نه اینکه چون از درون این قیاس بیرون آمده است. خود نتیجه را اگر ملاحظه کنید بدون اینکه نتیجه برای قیاس باشد در اینصورت ضروری است. مثلا گفته می شود «کل انسان ماشٍ» و «کل ماشٍ حیوان» نتیجه گرفته می شود که «کل انسان حیوان». این جمله «کل انسان حیوان» ضروری است چون حیوان، ذاتی انسان است «محمول ذاتی موضوع است» اما خودش ضروری است یعنی ماده اینگونه اقتضا کرده که ضروری باشد این جمله «کل انسان حیوان» اگر از این قیاس هم به دست نمی آمد باز هم «کل انسان حیوان» ضروری بود پس ضروری بودن این نتیجه به خاطر خود نتیجه است نه به خاطر اینکه از این قیاس صید شده، ضروری باشد و الّا قیاسی که ضروری نیست نمی توان نتیجه ضروری بدهد. در چنین مواضعی که قیاس، ضروری نیست ولی نتیجه، ضروری فی نفسها است این اشکال پیش می آید که اگر ملزوم ضروری نیست چرا لازم را ضروری گرفتید. مصنف می فرماید باید این راه بسته شود به اینکه حد وسط ضروری قرار داده شود تا این نتیجه از آن ضروری گرفته شود که این، برهان می شود. اگر این کار نشود چنین قیاسی صحیح است ولی برهان نیست.

ص: ۷۱۳

توضیح عبارت

« قالوا »

از عبارت «و کل قول ینتج...» تا سطر ۱۸ که عبارت «بالّا یکون فیها هذا المطعن» می باشد مقول «قالوا» است.

« و کل قولٍ یَنتُج به امر ضروری »

هر قول و قیاسی که به وسیله آن، امر ضروری نتیجه گرفته می شود یعنی نتیجه، ضروری است.

« و لیس ضروریا »

ضمیر «لیس» به «قول» بر می گردد نه به «امر» زیرا قبول می کند که آن امر «یعنی نتیجه» ضروری است ولی آن قول که این نتیجه را در پِی داشته ضروری نبوده است.

« فان للمعاند ان یقول ان الملزوم الذی وضعته لیس دائم الوجود »

مراد از «الملزوم»، «قیاس» است. علت اینکه به قیاس، ملزوم گفته می شود این است که اگر در تعریفش دقت شود قیاس، ملزوم گرفته شده و نتیجه، لازمِ این ملزوم قرار داده شده است.

ترجمه: اگر اینگونه باشد که قیاس، غیر ضروری و نتیجه، ضروری باشد «یعنی هر قولی که به توسط آن، امرِ ضروری نتیجه گرفته می شود ولی خود قول ضروری نبوده» معاند می تواند به عنوان طعن و اشکال اینچنین بگوید «ملزومی که وضع کردی و قرار دادی تا از آن، نتیجه بدست آوری دائم الوجود نیست».

« فما یلزمه لیس بدائم الوجود »

اگر خود ملزوم «یعنی قیاس» دائم الوجود نیست آن لازمی «یعنی نتیجه ای» که از این ملزوم بدست می آید دائم الوجود و ضروی نخواهد بود چون ملزوم، ضروری نیست و قابل ارتفاع است. اگر ملزوم قابل ارتفاع بود لازم هم به تبع ملزوم رفع می شود و لذا نباید ضروری باشد.

ص: ۷۱۴

« اذ لا یجب ان یکون دائم الوجود »

«اذ» دلیل برای «لیس بدائم الوجود» است.

ضمیر «لا یجب» را به «ما یلزمه» که نتیجه است بر نگردانید و الا دلیل عین مدعا می شود و مصادره می باشد. یعنی به این صورت گفته می شود «آنچه که لازِمِ آن ملزوم است دائم الوجود نیست زیرا این لازم، دائم الوجود نیست». لذا ضمیر «لا یجب» به «ملزوم» بر می گردد.

چرا نتیجه می تواند دائم الوجود نباشد؟ چون با توجه به اینکه ملزوم ضروری نیست، واجب نیست که ملزوم، دائم الوجود باشد. وقتی که واجب نیست ملزوم دائم الوجود باشد پس آنچه که لازمه آن هست هم لازم نیست دائم الوجود باشد.

« فان کان ابطال النتیجه المدعاه انها ضروریه یکون بهذه السبیل فان استحکام قوه الیقین و الضروره فیها هو بالّا یکون فیها هذا المطعن»

«فان استحکام» جواب «ان» است. «یکون بهذه السبیل» خبر «کان» است. «انها ضروریه» مفعول یا نائب فاعل «المدعاه» است. «لا یکون» تامه است.

اگر آن نتیجه ای که ادعا شده ضروری است ابطان شود و ابطالش از این طریق باشد که گفته شود قیاسش ضروری نیست. در این صورت باید راه ابطالِ نتیجه بسته شود یعنی ضروری نبودن قیاس از بین برود و ضروری شود تا نتیجه ای که گرفته می شود باطل نشود.

ترجمه: اگر ابطال نتیجه ای که گمان می شود آن نتیجه ضروری است به این سبیل باشد «که این نتیجه، لازم است و قیاس، ملزوم است و وقتی قیاس که ملزوم است ضروری نیست نتیجه هم که لازم است ضروری نمی شود» گفته می شود که «باید قضیه و قیاس تغییر داده شود و یقینی شود تا بتوان نتیجه یقینی گرفت» قوت یقین و ضرورت در این نتیجه به این است که در نتیجه «یا درمقدمه ای که این نتیجه را لازم دارد» این مطعن اتفاق نیفتد.

ص: ۷۱۵

صفحه ۱۵۱ سطر اول قوله « فتبین »

مصنف بیان می کند با این قولی که گفته شد قول بعض دیگر باطل می شود.

گروه قبلی می گفت اگر نتیجه، ضروری است باید مقدمات و قیاس هم ضروری باشد مصنف گفت بله همینطور است و باید جلوی این قیاس بسته شود و مقدمات را ضروری قرار داد تا نتیجه بتواند ضروری باشد. از قول این گروه قبلی روشن می شود قول بعضی که می گویند «در مقدمات برهان احتیاج نیست که مقدمه، ضروری باشد و همین که صادق باشد کافی است» باطل می باشد. یعنی آنچه شرط می شود «صدق» است نه «ضروری الصدق». در حالی که در برهان، «ضروری الصدق بودن» شرط شده و به صادق بودن اکتفا نشده. اما این گروه به صادق بودن اکتفا می کنند و یا اینکه گاهی می گویند قضیه همین که مقبوله باشد کافی است یعنی از مقبولات تشکیل شده باشد. مقبولات به قضایایی گفته می شود که نزد قومی پذیرفته شدند و مورد اعتراف واقع شدند. اینکه قومی به آن قضیه اعتراف کند باعث نمی شود آن قضیه یقینی شود. قضیه، مقبوله می شود و مقبوله هم یقینی نیست.

بعضی اجازه دادند که قضیه مشهور بتواند در برهان بکار رود لذا گفتند یکی از این ها «صادقه، مقبوله، مشهوره» در برهان بکار رود کافی است. مصنف می فرماید با این بیانی که در قول قبل گفته شد «یعنی در صفحه ۱۵۰ سطر ۱۷» معلوم شد که این حرف، صحیح نیست که می گویند در برهان کافی است قضایای صادقه یا مقبوله یا مشهوره بکار آید. همانطور که گفته شد باید در قضایای برهانی یا در قیاس برهانی علاوه بر اینکه قضیه صادقه است ضروری الصدق هم باشد.

توضیح عبارت

« فتبین من هذا ان الذین یقتصرون فی اخذ المبادی علی ان تکون صادقه فی نفسها »

«هذا»: از این بیانی که در ذیل « قالوا » بیان شد.

عبارت «فقد یضلون» که در سطر سوم می آید خبر «انّ الذین» است.

«علی ان تکون» متعلق به «یقتصرون» است.

«صادقه فی نفسها»: کاری به قیاس ندارد آنچه لازم است این است که نتیجه باید صادق باشد.

ترجمه: از این بیانی که در ذیل «قالوا» نقل شد روشن گردید کسانی که در اخذ مبادی برهان اکتفا بر مبادی صادقه یا مقبوله یا مشهوره می کنند راه را گم کردند و حرفشان صحیح نیست.

نکته: قضیه مقبوله، معلوم نیست صادق باشد یا نه، ولی به خاطر اعتماد به گوینده اش حمل می شود بر اینکه صادق است. اگر مقبوله، کاذب باشد در برهان بکار نمی رود ولی این گروه می گویند شرط نمی شود که صادق باشد بلکه اگر فقط مقبول باشد کافی است.

« او مقبوله ای معترفا بها عند قوم او امام »

مصنف مقبوله را معنا می کند که عبارت از قضیه ای است که در نزد گروهی به آن اعتراف شده باشد.

«او امام»: قضیه ای که امامی «که گروهی پیرو آن هستند» به این قضیه اعتراف دارد. اگر آن امام اعتراف داشته باشد پیروان آن هم اعتراف دارند.

« او مشهوره: ای یعترف بها کافه الناس و تراها »

ص: ۷۱۷

ضمیر فاعلی «تراها» به «کافه الناس» و ضمیر مفعولی به «قضیه» یا «مبادی» بر می گردد.

مصنف «مشهوره» را معنا می کند یعنی همگی مردم به آن اعتراف دارند و طبق این قضیه رأی بدهند و این قضیه را ببینند و بپسندند.

« من غیر ان تکون اولیه الصدق »

این عبارت، تاکید «یقتصرون» است. یعنی بر یکی از این سه قید اکتفا می کنند و قید لازم را که باید این مقدمه، اوّلی الصدق باشد را نمی آورند یعنی این گروه می گویند باید قضیه صادق باشد ولی مصنف میگوید که باید اوّلی هم باشد یعنی اوّلی الصدق باشد.

ترجمه: این گروه اکتفا کردند به یکی از این سه، بدون اینکه اوّلی ه الصدق را اعتبار کنند.

« و ربما کانت غیرَ صادقه کما نعرفه فی کتاب الجدل »

این گروه نه تنها اوّلی الصدق بودن را شرط نمی کنند بلکه گاهی اینچنین قضایایی که مقبوله یا مشهوره اند صادق هم نیستند. با وجود اینکه صادق نیستند آنها را مفید یقین گرفتند. لذا گفتند در مبادی برهان لازم نیست که ضروری الصدق و اولی الصدق باشند بلکه کافی است که صادق یا مقبول یا مشهور باشند و چه بسا که صادق هم نباشند ولی نتیجه اش نتیجه ضروری باشد.

« فقد یضلون السبیل فان استعمال المقبولات و المشهورات و امثالها فی طلب الیقین مغالطه او غلط و بلاهه »

کسانی که در اخذ مبادی به این امور اکتفا کردند راه را گم کردند زیرا استعمال مقبولات و مشهورات و امثال این مقبولات و مشهورات در طلب یقین «و به دست آوردن یقین» یا مغالطه است یا غلط است یعنی یا به اشتباه انداختن مخاطب است «یعنی مغالطه است» یا اشتباه کردن خود گوینده و متکلم است «یعنی غلط است» یعنی اگر شخصی بخواهد از مشهورات و مقبولات که مفید یقین نیستند نتیجه یقینی بگیرد یا خودش کم خِرد است و اشتباه کرده یا می خواهد دیگران را به اشتباه بیندازد.

ص: ۷۱۸

نکته: مغالطه به دو صورت است یک وقت منشا مغالطه اشتباه خود گوینده است یک وقت گوینده عمدا می خواهد مخاطب خودش را به اشتباه بیندازد مثلا می خواهد او را امتحان کند که آیا می فهمد این، مغالطه است یا نه. به این شخص که خودش اشتباه کرده غالط می گویند. اما مغالِط کسی است که دیگری را می خواهد به غلط بیندازد. البته نتیجه کار هر دو مغالطه است.

« اذ یمکن ان تکون کاذبه »

چرا نمی توان از مقبولات و مشهورات طلب یقین کرد؟ چون ممکن است همین مقبولات و مشهوراتی که در قضیه بکار رفته کاذب باشند و وقتی کاذب شدند نمی توانند مفید یقین باشند «تازه اگر صادق هم باشند در برهان کارآیی ندارند چه رسد به اینکه کاذب باشند».

مصنف می فرماید اگر مقبولات و مشهورات، مبرهَن و ثابت شدند و امکان کذب برای اینها نیست چون آن یقینی که در آن، موافقتِ واقع شرط است حاصل شده در این صورت نمی تواند این قضیه ای که مورد یقین ما قرار گرفته کاذب باشد.

ترجمه: زیرا ممکن است مقبولات و مشهورات کاذب باشند «و در این صورت مسلما یقین را افاده نکنند».

« و اما الصادقات فاذا لم تکن مناسبه للجنس الذی فیه النظر و کانت خارجیه غریبه لا تُبَیِّن شیئا من الجهه التی بمثلها یقع الیقین العلمی »

«الذی فیه النظر»: نظرِ ما در ضروری است.

«لا تبین» جواب «اذا» است و خود «اذا» جواب برای «اما» است. مراد از «من الجهه»، جهت ضروری است.

ص: ۷۱۹

نه تنها مقبولاتِ و مشهوراتِ کاذبه «که کسی توقع ندارد مقدمات برهان قرار بگیرند و» نمی توانند در برهان بیایند بلکه صادقات «یعنی مقبولاتِ صادقه و مشهورات صادقه» هم نمی توانند بیایند چون با آمدن آنها ولو صادق اند اما مناسبت بین قیاس و نتیجه محافظت نشده است. زیرا مناسبت اقتضا می کند که اگر نتیجه ضروری است مقدمه هم ضروری باشد و مقبولات، ضروری نیست و لذا نمی توان مقدمه برهان قرار بگیرد.

ترجمه: اما مقدمات و مقبولات و مشهورات صادقه که می خواهند در قیاس بکار روند اگر مناسب نباشند با جنسی که در آن جنس نظر می شود «یعنی از جنس ضروریاتی که مورد توجه ما هستند نباشند و مناسب با نتیجه نباشند» این صادقات نمی توانند بیان کنند شیئی «یعنی نتیجه ای را که یقینی است» را از این جهت که مثل این نتیجه متعلّقِ یقین علمی قرار می گیرد. «یعنی با حیثیتی که بتواند منشاء یقین علمی باشد نیستند»

«و کانت خارجیه غریبه»: این عبارت عطف بر «لم تکن مناسبه» است «یعنی دو جمله شرطیه آورده شده». اگر این صادقات مناسب نبودند با ضرورتی که در آن نظر است و این صادقات، خارجی باشند «یعنی ذاتی نباشد» و غریب باشند «یعنی اوّلی نباشد» یعنی شرائط برهان را نداشته باشند.

« و ان کان یقع بها یقینٌ مّا »

ولو به این مقدمات و این صادقات، یقین مّایی واقع می شود و در نتیجه نزدیک به یقین علمی می شویم ولی خود یقیین علمی حاصل نمی شود.

ص: ۷۲۰

نکته: سببی که یقین علمی می آورد عللِ شیء است. اگر محمولی را برای موضوعی از طریق علل ثابت کنید از طریقی رفتید که مفید یقین هست «یعنی بمثلها یقع الیقین العلمی.» اما اگر از طریق علل، این محمول برای موضوع ثابت نشد «ولو ثبوت محمول برای موضوع یقینی باشد» یقینِ علمی نیست بلکه یقینٌ مّا است چون از سببِ یقینِ علمی که این علل است وارد نشدید.

ترجمه: ولو یقینٌ مّا حاصل می شود ولی یقین علمی حاصل نمی شود «یقین علمی آن است که از راه سبب بیاید و ما از راه سبب پیش نرفتیم پس یقین علمی برای ما حاصل نمی شود».

« لانها لا تدل علی العلل »

این عبارت علت برای «لا تُبَیِّن» است.

ترجمه: چون این قضایایی که قیاس را تشکیل دادند دلالت بر علل نمی کنند.

بهتر است که ضمیر «لانها» به «صادقات» بر گردانده شود و اینگونه معنا شود: به خاطر اینکه صادقات دلالت بر علل نمی کنند بنابراین اگر از صادقات استفاده کنید دلالت بر علل نیاوردید و قضیه، برهانی نیست.

« اذ العلل مناسبه للشیء »

این عبارت دلیل برای «لا تدل» است. یعنی چرا این قضایای صادقه دلالت بر علل نمی کنند؟ زیرا علل، مناسبِ شیء اند و در این قضایای صادقات که گفته شده از این مناسب استفاده نشده است.

« و انما تُعطی صدق النتیجه فقط لا ضروره صدقها او لمیّه صدقها »

ص: ۷۲۱

ضمیر «تعطی» به «صادقات» بر می گردد. «لمیه» به معنای «سبب» است.

این صادقات که نتوانستند علل را افاده کنند فقط صدق نتیجه را عطا می کنند پس این مقدمات می توانند در قیاس بیایند چون در قیاس، افاده علم است. ولی نمی توانند در باب برهان بیایند چون مقید یقین علمی نیستند.

ترجمه: این صادقات، صدق نتیجه را فقط عطا می کنند نه ضرورت صدق نتیجه یا سبب صدق نتیجه را «اگر از این مقدمات ضرورت صدق در می آمد برهان، درست می شد ولی چون این مقدمات نمی توانند ضرورت صدق مقدمات را ثابت کنند لذا نمی توانند در برهان بکار روند».

آیا صـرف صادق بودن قضیه کافی است که در برهان بکار رود یا باید علاوه بر صادق بودن، ضروری هم باشد/ بین نتیجه و مقدمات برهان باید مناسبت باشد/ فصل ۵/ مقاله ۲/ برهان شفا ۹۳/۱۲/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا صرف صادق بودن قضیه کافی است که در برهان بکار رود یا باید علاوه بر صادق بودن، ضروری هم باشد/ بین نتیجه و مقدمات برهان باید مناسبت باشد/ فصل ۵/ مقاله ۲/ برهان شفا.

«و لیس کل حق مناسبا و خصوصا اذا لم یکن ضروریا»(۱)

بحث در این بود که مقدمات برهان باید ضروری باشند چون نتیجه ای که در برهان گرفته می شود باید ضروری باشد به تعبیر دیگر چون نتیجه، ضروری است باید در برهان بین نتیجه و مقدمه مناسبت باشد پس مقدمه هم باید ضروری باشد تا مناسبت بین مقدمه و نتیجه حفظ شود. از اینجا معلوم شد که صادق بودن یک قضیه کافی نیست که بتواند مقدمه برهان قرار بگیرد. می توان قضیه صادق را مقدمه قیاس قرار داد ولی صادقی که فقط صادق باشد و ضروری نباشد را نمی توان مقدمه برهان قرار داد. حتما باید این صادق، ضروری هم باشد یعنی با نتیجه مناسبت داشته باشد. نتیجه، ضروری است آن هم باید ضروری باشد. پس هر حقّی مناسب با نتیجه،برهان نیست بلکه حقّی که ضروری است با نتیجه برهان مناسب است لذا حتما باید ضروری بودن مقدمات رعایت شود.

ص: ۷۲۲

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا،ج۹،ص۱۵۱،س۹،ط ذوی القربی.

بیان مدعا: هر مقدمه صادقی کافی نیست که مقدمه برهان قرار بگیرد.

بیان دلیل: اگر اوسط برای اصغر ذاتی نباشد مقدمه ای که صغری است ضروری نخواهد بود حال چه کبری ضروری باشد چه نباشد نتیجه ضروری گرفته نمی شود. به عبارت دیگر همین اندازه که یکی از دو مقدمه «یعنی صغری» حق و صادق باشد ولی ضروری نباشد باعث می شود که نتوان برهان تشکیل داد حتی اگر چه کبری ضروری باشد. البته فرق نمی کند که کبری

ضروری باشد یا نباشد در هر دو صورت، برهان تشکیل نمی شود چون صغری ضروری نیست.

اگر کبری ضروری نباشد روشن است چون صغرایِ غیر ضروری و کبرای غیر ضروری نمی توانند نتیجه ضروری بدهند. اما اگر کبری، ضروری باشد باز هم چون صغری غیر ضروری است نمی توان از مقدمه ای که ضروری نیست نتیجه ضروری گرفته شود ولو یک مقدمه دیگر ضروری باشد. بله اتفاق می افتد که نتیجه، ضروری باشد ولی این نتیجه از برهان گرفته نشده و ضروری شده بلکه خود محمول با موضوع طوری بود که قضیه را ضروری می کرد مثلاـ موضوع، انسان بود و محمول، حیوان بود. این قضیه ضروری است چون محمول، ذاتی موضوع است. ضروری بودن این قضیه از قیاس یا برهان گرفته نشده بلکه به خاطر ماده اش «یعنی موضوع و محمولش» است مثلاـ قیاس به این صورت تشکیل شود «کل انسان ماشٍ»، «ماشی» ضروری برای انسان نیست چون نه انسان در تعریفش اخذ می شود نه آن در تعریف انسان اخذ می شود. نه ذاتی مقوّم است نه عرض ذاتی است پس صغری که می گوید «کل انسان ماشٍ» ضروری نیست. اما کبری ضروری است چون حیوان در تعریف «ماشی» اخذ می شود. نتیجه که «کل انسان حیوان» می باشد ضروری است اما این نتیجه، ضرورتش را از قیاس نگرفته است. خود انسان و حیوان طوری هستند که اگر انسان موضوع قرار بگیرد و حیوان، محمول قرار بگیرد ماده های آنها اقتضای ضرورت می کند یعنی این قضیه فی نفسه ضروری است نه اینکه چون نتیجه برهانی است ضروری می باشد. پس اگر صغری ضروری نباشد «چه کبری چه ضروری باشد چه نباشد» نتیجه ی ضروری گرفته نمی شود. و اگر نتیجه، ضروری بود این نتیجه، خودش ضروری است نه اینکه چون از برهان گرفته شده ضروری است.

ص: ۷۲۳

پس معلوم شـد که هر حقی مناسب با نتیجه برهان نیست. حقی که ضـروری است مناسب با نتیجه برهان است لـذا در مقدمات برهان حتما باید ضروری بودنش حفظ شود هم در صغری و هم در کبری.

توضیح عبارت

« و لیس کل حق مناسبا و خصوصا اذا لم یکن ضروریا »

مراد از «مناسبا» ، «مناسبا للنتیجه فی البرهان» است.

ترجمه: هر حقّی «یعنی هر مقدمه صادقه ای» مناسب با نتیجه ی برهان نیست «بلکه مقدمه صادقه ای که ضـروریه باشد مناسـب با نتیجه برهان است» خصوصا اگر ضروری نباشد.

نکته: مراد از «حق» در منطق همان «صادق» است. فرق این دو اعتباری است یعنی به این اعتبار که واقع را با قضـیه، مطابقت می دهنـد قضـیه، حق می شود و به این اعتبـار که قضـیه را بـا واقع مطابقت می دهنـد صـدق می شود. به عبارت دیگر اگر واقع را مطابِق بگیرید قضـیه، حق می شود و اگر واقع را مطابَق بگیرید قضیه، صادق می شود. یعنی بگویند واقع مطابق قضیه است مثلا گفته شود «زیـد قـائم» و سـپس گفته شود «واقعاً هم همینطور است و واقع مطابق با همان چیزی است که تو می گویی» در این صورت قضیه حق می شود. اما یکبار گفته می شود «حرف تو مطابق با واقع است» که در این صورت، صادق می شود.

نکته: در اینجا سه حالت تصور می شود:

۱ ــ ضروری باشد.

۲ ــ ضروری نباشد.

۳ ــ همینطور رها شده باشد و مشخص نشده باشد که ضروری باشد یا ضروری نباشد.

ص: ۷۲۴

در جایی که ضروری باشد مناسبت وجود دارد. در جایی که هیچ چیز گفته نشده کافی نیست و در جایی که ضروری نباشد، خصوصاً کافی نیست. یعنی یکبار قید «امکان» آمده یا قید «بالفعل» آمده و قید «ضرورت» آورده نشده.اما یکبار رها شده. وقتی که رها شده باشد کافی نیست. در جایی هم که قید امکان و فعلیت و امثال آن آورده شده در این صورت، ضرورت برداشته می شود که خصوصاً کافی نیست.

به عبارت دیگر هر حقی مناسب نیست خصوصا اگر آن حق، قید ضرورتش نفی شده باشد و به صورت دیگر آورده شود.

نکته: در نتیجه برهان، ضرورت و کلیت هست. مقدمه ی برهان در هر دو «ضرورت و کلیت» باید مناسبت بانتیجه داشته باشد. صرف حق بودن و صادق بودن کافی نیست اگر کلیت را نداشت مناسب نیست اگر ضرورت را هم نداشت مناسب نیست خصوصا اگر ضرورت را نداشت مناسب نیست. پس می توان اینطور گفت که هر حقی اعم از اینکه کلیت را داشته باشد یا نداشته باشد و اعم از اینکه ضرورت داشته باشد یا نداشته باشد کافی نیست بلکه باید قیاس، همه شرائط موجود در نتیجه را داشته باشد خصوصا شرط ضرورت را داشته باشد.

البته اگر کلیت راهم داخل در ضرورت کنیم «البته داخل نشده» و گفته شود ضروری آن است که کلی هم باشد و محمولش عرض ذاتی موضوعش باشد یعنی تمام شرائط در ضرورت اعتبار شود. راهی برای توضیح عبارت باقی نمی ماند جز آنچه که بنده «استاد» بیان کردم.

« فانه اذا كان الاوسط غير ذاتی و غير ضروری للاصغر فلا يخلوا اما ان يكون الاكبر ضروريا اوغير ضروری »

«فانه» دليل بر اين است كه هر حقّی مناسب نيست و صرف صادق بودن قضيه كافی در برهان نيست.

نكته: «ضروری» دو معنا دارد كه يک معنا به طور مطلق است و يک معنا در باب برهان است. ضروری به طور مطلق به معنای اين بود كه انفكاک حاصل نشود ولی در باب برهان، ضرورت اعتبار می شد و ذاتی بودن محمول برای موضوع هم اعتبار می شد و هر دو با هم ضرورت می شد. پس ضرورت در باب برهان قيد بيشتری داشت و لذا اخص بود و ضرورتِ مطلق، عام بود.

مصنف در اينجا چون كلمه «غير ذاتی» را آورده و بعد از آن هم كلمه «غير ضروری» آورده معلوم می شود كه از «ضروری» معنای عام را اراده كرده و الا اگر ضروری باب برهان مراد بود و ضروری باب برهان را نفی می كرد ذاتی بودن هم نفی می شد. البته می توان «غير ضروری» را عطف تفسير بر «غير ذاتی» گرفت.

«غير ذاتی»: مراد از ذاتی اين است كه يا محمول در تعريف موضوع اخذ شود يا موضوع در تعريف محمول اخذ شود كه همان ذاتی باب برهان است.

ترجمه: اگر اوسط، ذاتی و ضروری برای اصغر نبود «كه صغری، غير ضروری شود» در اينصورت اكبر يا ضروری اوسط است «كه كبری، ضروری می شود» يا اكبر برای اوسط غير ضروری است «يعنی كبری، ضروری نيست».

ص: ۷۲۶

نکته: مصنف توضیح نداده که اکبر برای چه چیز ضروری یا غیر ضروری باشد آیا مراد، اکبر برای اوسط است یا اکبر برای اصغر است؟ جواب این فعلاـ داده نمی شود و بعداً مطرح می شود. زیرا در یک احتمال اکبر ضروری برای اوسط گرفته می شود و در یک احتمال اکبر ضروری برای اصغر گرفته می شود و اگر ضروری برای اصغر گرفته شود بهتر است. توجه کنید که ابتدا به صورت «اکبر ضروری برای اوسط گرفته شود» معنا می کنیم.

« فان لم یکن ضروریا کان الیقین بنسبته الی الاصغر غیر ثابت »

ابتدا قسم دوم را توضیح می دهد. ضمیر «بنسبته» به «اکبر» بر می گردد.

اگر اکبر برای اوسط ضروری نبود و در نتیجه، کبری ضروری نبود در این صورت «که کبری و صغری هر دو ضروری نبودند» حکم می شود که یقینِ به نسبتِ اکبر به اصغر «یعنی یقین به نتیجه» غیر ثابت است یعنی یقینی که می توان در آن تشکیک کرد و آن را زائل کرد و این یقین، یقین برهانی نیست پس از چنین قضیه ای یقین غیر برهانی درست می شود.

« فلم یکن یقینا محضا »

ضمیر «لم یکن» به «الیقین بنسبته الی الاصغر» بر می گردد.

یقینِ محض نیست یعنی یقین مشوب محض نیست. این یقین اگر چه یقین است ولی ملحق به مظنه می شود.

« الا ان یکون البرهان علیه من جهه ما هو ممکن لا من جهه ما هو موجود بالضروره »

ص: ۷۲۷

ضمیر «علیه» به «نسبه اکبر الی اصغر» برمی گردد که همان نتیجه است. اینکه ضمیر مذکر آمده مهم نیست به جای لفظ «نسبه»، لفظ «انتساب یا حمل یا ارتباط» قرار دهید. ضمیر «هو» در هر دو مورد به همین «نسبه» بر می گردد.

مصنف با این عبارت توضیح می دهند که می توان نتیجه برهانی را موجّه به جهت امکان کرد یعنی گفته شود این محمول برای این موضوع، بالضروره ممکن است. «دقت کنید که لفظ _ بالضروره _ آورده شد» چون بالاخره نتیجه، نتیجه برهان است و لذا اگر این نتیجه، موجّه به جهت امکان باشد باید ضرورت را که مقتضای برهان است داشته باشد نمی توان این قضیه که نتیجه است خالی از ضرورت قرار داده شود. جهت، امکان قرار داده می شود ولی گفته می شود همین جهت امکانی بالضروره حاصل است یعنی کتابت بالفعل برای انسان «نه کتابت بالقوه که ضروری انسان است» امکان دارد.

اگر برهان به این صورت بود و خواستید نتیجه امکانی بگیرید می گویید ممکن بودن کتابت برای انسان ضروری است. در اینجا کار شیخ اشراق می شود زیرا شیخ اشراق در تمام قضایا، جهت را قید محمول قرار می دهد وقتی جهت، قید محمول شد هر قضیه ای منقلب به ضروریه می شود. «الانسان کاتب بالامکان» می شود «الانسان ممکن الکتابه» یعنی قید «بالامکان» جزء محمول قرار می گیرد. حال گفته می شود «الانسان ممکن الکتابه بالضروره» در این صورت همه قضایا به ضروریه برمی گردد. شیخ اشراق، یک قضیه موجّهه قائل است و آن، قضیه ضروریه است علتش هم همین است که در همه قضایا، جهات را قید محمول قرار می دهد وقتی جهت، قید محمول شد ضرورتِ بشرط المحمول درست می شود.

در اینجا می خواهیم همین کار شیخ اشراق را انجام دهیم به این صورت که اگر نتیجه برهان، موجّه به جهتِ امکانی بود اشال ندارد زیرا لازم نیست که همیشه در ضروریات برهان آورد. بلکه می گوییم قضیه ای که باید به دست بیاید باید قضیه حتمیه و یقینی باشد با هر جهتی که باشد. اگر جهتش امکان است باید یقین آن داشته باشیم. پس امکان، منافات با برهان ندارد ممکن است جهت قضیه، امکان باشد اما برای ما یقین به همین امکان حاصل شود مثلا گفته شود نتیجه این است «کل انسان کاتب» و مراد ما «کاتب بالفعل» است نه «کاتب بالقوه». این نتیجه، موجّه به جهت امکان می شود یعنی «کل انسان کاتب بالامکان» همین عبارت «کل انسان کاتب بالامکان» ممکن است نتیجه برهان قرار بگیرد و قید «امکان» مزاحم برهانی بودن نیست باید همین امر، ضروری باشد یعنی امکان کتابت برای انسان، ضروری باشد و ضروری هست. این مطلب به همان حرفی که شیخ اشراق زده بر می گردد که «امکان» که جهت است جزء محمول قرار گرفت و قضیه، ضروریه شد.

اگر به این صورت باشد اشکالی ندارد که «نسبه الاصغر الی الاکبر» ضروری نباشد لذا مصنف تعبیر به «الا ان یکون البرهان...» می کند یعنی برهان بر این نتیجه از این جهت که نتیجه، ممکن است نه از این جهت که نتیجه، موجود بالضروره است. اگر نتیجه، موجود بالضروره باشد باید در مقدماتش، ضرورت موجود باشد اما اگر نتیجه، «موجود من جهه ما هو ممکن» لحاظ شود لازم نیست مقدماتش ضروری باشد. مقدمات امکانی، یقینا نتیجه امکانی را نتیجه می دهد. اگر مقدمه که صغری و کبری است هر دو امکانی و غیر ضروری اند و ما توقع داریم نتیجه ای که جهتش غیر ضروری است گرفته شود اشکالی ندارد ولی باید به نتیجه، یقین پیدا کرد.

ص: ۷۲۹

به ذهن بنـده «اسـتاد» می آیـد که مرحوم خواجه هم این مطلب را در شـرح اشـارات فرمودنـد که برهـان در قضایای موجّهه به جهت امکان هم اجرا می شود. در برهان ما بـدنبال یقین هستیم و به دنبال جهت نیستیم. یعنی باید به این قضـیه با هر جهتی که هست یقین پیدا کرد و همین، کافی است حال جهت آن می خواهد امکان باشد یا ضـرورت باشد. یعنی در نتیجه به شرط نمی شود که موجّه به جهت ضرورت باشد. آنچه مهم است این است که باید به این قضیه که نتیجه است یقین پیدا کرد.

« و ان کان ضروریا فانما هو ضروری فی نفسه لیس ضروریا عند القیاس علیه »

مراد از «کان» این است «ان کان الاکبر للاوسط ضروریا».

در سطر ۱۰ تعبیر به «فلا یخلو اما ان یکون الاکبر ضروریا او غیر ضروری» بود که ابتدا وارد صورت دوم شد حال با این عبارت صورت اول را بیان می کنـد لـذا عبارت «ان کان ضـروریا» عطف بر «فان لم یکن ضـروریا» می شود یعنی اگر می بینیـد نتیجه، ضروری در آمـد بـدان که خودش ضـروری بود نه اینکه چون از برهـان گرفته شـد ضـروری است. بـاز هم جـایی که صـغری ضروری نیست ولو کبری ضـروری هست نمی توان نتیجه ضـروری گرفت اگر نتیجه ی ضـروری گرفته شد به خاطر این اسـت که خود این قضـیه، ضـروری است نه اینکه چون از برهان گرفته شده، بلکه موادش اقتضا می کند ضـروری باشد. پس مصنف بیان می کنـد که ولو کبری ضـروری است اما چون صـغری غیر ضـروری است برهان تشـکیل نشده و نتیجه ای که گرفته شده اگر چه این نتیجه ضروری باشد از برهان گرفته نشده است.

ص: ۷۳۰

ضمیر «هو» به «اکبر برای اوسط» بر می گردد که مراد نتیجه و مطلوب است. و به «کون الاکبر ضروریا للاوسط» بر نمی گردد. این ضمیر «هو» نشان می دهد که ضمیر «کان» هم باید به نتیجه برگردانده شود لذا نباید «کان» را به صورت «کان الاکبر ضروریا للاوسط» معنا کنید بلکه مراد این است «و ان کان المطلوب ضروریا فانما المطلوب ضروری فی نفسه» اگر ضمیر «کان» به «مطلوب» بر گردانده شود مصنف صورت دوم را مطرح نکرده است و علت مطرح نکردنش به خاطر وضوحش بوده است.

هر کدام از این دو احتمالی که در ضمیر «کان» داده شد یک مشکل داشته زیرا در یک صورت، عبارت به صورت روان معنا می شود ولی مصنف صورت دوم را مطرح نکرده. اما در یک صورت، عبارت به صورت روان معنا نمی شود ولی صورت دوم مطرح می شود. باید کاری کرد که هم صورت دوم مطرح شود هم عبارت مصنف روان شود و این کار را می توان به این صورت انجام داد که عبارت «فلا یخلو اما ان یکون الاکبر ضروریا» که لفظ «ضروریا» بکار رفته مراد «ضروری للاوسط» نباشد بلکه مراد «ضروری للاصغر» باشد. در این صورت «ضروری للاصغر» مطلوب است. حال ضمیر «کان» چه به «مطلوب» بر گردانده شود چه به «کون الاکبر ضروریا للاصغر» بر گردانده شود فرقی نمی کند. اگر به «مطلوب» بر گردانده شود روان معنا می شود و اگر به «کون الاکبر ضروریا للاصغر» بر گردانده شود روان معنا می شود و علاوه بر آن، صورت دوم را هم مطرح می کند زیرا صورت دوم این بود که اکبر ضروری برای اصغر باشد و عبارت «و ان کان ضروریا» به این صورت معنا می شود «و ان کان الاکبر ضروریا للاصغر».

ص: ۷۳۱

در این صورت یـک مشـکل بـاقی می مانـد و آن عبـارت «فان لـم یکن ضـروریا» در سـطر ۱۰ اسـت که مراد از آن، «ضـروریا للاوسط» گرفته شد.

ترجمه: اکبر برای اصغر ضروری باشد این مطلوب، ضروری فی نفسه است نه اینکه قیاسی و برهانی بر این مطلوب وارد شده تا ضروری شده باشد بلکه خود ماده اش اینطور بود که اقتضا کرد ضـروری شود. «ضمیر ـ علیه ـ به ـ نسبه الاکبر للاصغر ـ بر می گردد و می توان به خود اصغر هم برگرداند»

« لانه یمکن ان یزول الحد الاوسط عن الاصغر لانه غیر ضروری له »

چرا این نتیجه را به لحاظ اینکه نتیجه برهان است ضـروری نمی گیرید. مصنف می گوید این نتیجه از کجا در می آید؟ از حد وسط بدست می آید و حد وسط نسبت به اصغر، ضروری نیست و ممکن است زائل شود وقتی که زائل شد نتیجه هم زائل می شود. پس اگر خود نتیجه، یقینی و ضـروری نبود نمی توانیـد ضـروری بودن و یقینی بودنشـان را از قیاس و برهان بگیریـد زیرا برهان در جانب صـغری مشـکل دارد یعنی اوسط برای اصـغر ضـروری نیست و احتمال زوال دارد و وقتی این، زائل شد چیزی که به توسط حـد وسط «که مطلوب است» ثابت می شود زائل می گردد و وقتی زائل شـد یقین ثابتی نخواهید داشت پس نمی توان گفت این نتیجه، نتیجه برهان است. بله اگر خودش ثابت است به خاطر ماده اش ثابت و ضروری است.

ص: ۷۳۲

ترجمه: «چرا ضروری عند القیاس نیست» زیرا فرض کردیم که حد اوسط غیر ضروری برای اصغر است «زیرا فرض ما این بود که حد وسط، غیر ضروری است»

« فحینئذ لا یبقی الشیء الذی کان عُلِم بتوسطه »

«فحینئذ»: در وقتی که حد اوسط زائل شد.

مراد از «الشیء» در «لا یبقی الشی»، اکبر است و می توان عبارت از مطلوب گرفت. ضمیر «بتوسطه» به «حد وسط» بر می گردد.

ترجمه: در وقتی که حد اوسط زائل شد «نه اینکه می تواند زائل شود» اکبر برای اصغر باقی نمی ماند، آن اکبری که به توسط حد وسط دانسته شد «یعنی اکبر به توسط حد وسط برای اصغر دانسته شد وقتی که حد وسط که واسطه علم بوده رفته است پس علم ما هم از بین می رود».

« فیزول حینئذ الظن و الشیء موجود فی نفسه »

ترجمه: در این هنگام ظن از بین می رود در حالی که مطلوب موجود است فی نفسه.

نکته: مصنف تا اینجا تعبیر به «یقین» می کرد ولی در اینجا تعبیر به «الظن» می کند. این نشان می دهد که از اول هم ظن بوده، و اگر یقین بوده این یقین، غیر ثابت بوده پس مصنف، یقین غیر ثابت را ظن گرفته ولو اسمش را ظن نگذاشته است. البته در نسخ خطی به جای «الظن» لفظ «یقین» است لذا نیاز به این توجیه که گفته شده نیست.

نکته: اگر نتیجه از خود برهان گرفته شود از ابتدا یقینِ غیر ثابت داشت الان هم که حد وسطش زائل شد آن یقینِ غیر ثابت که ظن است از بین می رود.

ص: ۷۳۳

«والشـی موجود فی نفسه»: مراد از «الشـیء»، «مطلوب» است که به خاطر ماده اش موجود است نه بخاطر اتخاذ از برهان «زیرا به خاطر اتخاذاتش از برهان زائل شد اما به خاطر ماده ای که داشت هنوز هم باقی است و یقین به آن دارد».

ترجمه: شـیء موجود است فی نفسه یعنی این مطلوب بـا قیـد ضـرورت، الان هست ولی به لحاظ برهان از بین رفته. و چون فی نفسه باقی است هنوز به آن یقین داریم.

« فانا اذا علمنا ان هذا الانسان حیوان لانه یمشی و کل ماش حیوان »

«لانه» دلیل و قیاس است.

وقتی دانستیم که این انسـان حیوان است «عبـارت ـ این انسان حیوان است ـ نتیجه می باشـد» به خاطر اینکه انسان راه می رود «عبارت ـ لا نه یمشـی ـ صـغری است که در صـغری، مشی ذاتیِ انسان نیست پس صغری ضروریه نیست» و هر ماشی، حیوان است «این عبارت ـ کل ماش حیوان ـ کبری است و ضـروری است چون حیوان که محمول است در تعریف موضوعِ اخذ می شود».

« فاذا لم یمش بطل عنا العلم الذی اکتسب بتوسط المشی »

اگر انسان، مشـی بالفعل نداشت «مراد از مشـی، قوه مشـی نیست» یعنی حد وسط زائل شد در اینصورت علم به مطلوب و نتیجه که به توسط حد وسط اخذ شده بود باطل شد.

« فلم نَدر حینئذ انه حیوان او لیس بحیوان »

در این هنگام که انسان مشـی نمی کند و مشـی را ترک کرده دانسـته نمی شود که آیا حیوان است یا حیوان نیست زیرا حیوان بودنش از طریق مشـی بدست آمده حال اگر مشی برداشته شود دیگر نمی دانیم حیوان هست یا نه؟ در اینصورت آن یقینی که بوده زائل شد.

ص: ۷۳۴

« والامر فی نفسه باق »

مراد از «الامر» همان معلوم است یعنی «ان هذا الانسان حیوان».

ترجمه: آن معلوم، فی نفسه باقی است «یعنی با قطع نظر از اینکه برهانِ اتخاذ شده باقی است» چون ماده اش اقتضا می کند که باقی بماند زیرا حیوان برای انسان ضروری بود لذا باقی مانده است. اما به عنوان اینکه از مشی اتخاذ شده با توجه به بطلان مشی، باطل می شود و وقتی باطل شد نمی توان حکم کرد که انسان، حیوان است یا نه؟

تا اینجا مثال زده شد و مشی در آن، بالفعل گرفته شد. با عبارت «ان قال قائل» می خواهد مشی را بالقوه بگیرد و صغری را ضروری کند یعنی «الانسان یمشی» به معنای این است که قوه مشی را دارد و کبری هم ضروری می شود لذا نتیجه هم ضروری می شود یعنی قیاس را به برهان بر می گرداند. مصنف می گوید اشکال ندارد به برهان برگردانده شود ولی به این صورتی که باشد برهانی نیست.

اشــکال بر این مطلب که با زوال حد وسط، یقین به نتیجه «یعنی ثبوت اکبر برای اصــغر» پیدا نمی شود و جواب از آن/ بین نتیجه و مقدمات برهان باید مناسبت باشد/ فصل ۵/مقاله ۲/ برهان شفا ۹۳/۱۲/۱۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اشکال بر این مطلب که با زوال حد وسط، یقین به نتیجه «یعنی ثبوت اکبر برای اصغر» پیدا نمی شود و جواب از آن/ بین نتیجه و مقدمات برهان باید مناسبت باشد/ فصل ۵/مقاله ۲/ برهان شفا.

ص: ۷۳۵

« فان قال قائل ان هذا الیقین لا یزول و ان زال الحد الاوسط »(۱)

گفته شد که هر قضیه صادقه ای نمی تواند مقدمه ی برهان واقع شود بلکه باید علاوه بر صادق بودن ضروری هم باشد آن هم ضروری باب برهان باشد که اخص از ضروری باب قیاس است یعنی ضروری باب قیاس هم کافی نیست بلکه ضروری باب برهان لازم است.

ضروری باب برهان عبارت بود از محمولی که از موضوع جدا نمی شد و علاوه بر جدا نشدن، ذاتی هم بود. که یا ذاتی مقوّم بود که در تعریف موضوع اخذ می شد یا عرض ذاتی بود که موضوع در تعریف آن اخذ می شد.

در استدلال اینگونه گفته شد که اگر در صغری حد وسط ضروری برای اصغر نباشد نتیجه ای که گرفته می شود اگر چه آن نتیجه به لحاظ ماده ضروری باشد ولی به لحاظ اتخاذ از برهان و بدست آمدن از برهان ضروری نیست. دلیل هم این بود که ممکن است حد وسط زائل شود و با زوالِ حد وسط آنچه که باعث ارتباط اکبر به اصغر می باشد زائل شده و با زوال این وسیله ارتباط، اکبر به اصغر مرتبط نمی شود در این صورت نمی توان نتیجه را گرفت و یقین به نتیجه پیدا نمی شود.

بیان اشکال: شخصی به همین قسمت اشکال می کند و می گوید ایرادی ندارد که حد وسط زائل شود و در عین حال یقینی که به ثبوت اکبر برای اصغر بود ثابت بماند و از بین نرود. آنچه در برهان مهم بود این بود که یقین حاصل شود و زائل نشود. ما بیانی می کنیم که حد وسط، زائل شود ولی یقین، زائل نشود و لذا آنچه که در برهان لازم است، حاصل شود.

۱- (۱)الشفاء،ابن سینا،ج۹،ص۱۵۱،س۱۸،ط ذوی القربی. .

بیـان این مطلب که با زوال حـد وسط، یقین زائل نمی شود: مثلا در مثال «الانسان ماش» و «کل ماش حیوان»، «فالانسان حیوان» که نتیجه ضـروری و یقین آور است. امـا گفته شـد که این ضـرورت و یقین از برهـان کسب نشـده بلکه خود مـاده قضـیه، این مسـاله را اقتضـا می کنـد دلیـل بر اینکه این یقین از برهـان کسب نشـده این بود که حـد وسط زائل می شود یعنی انسان گاهی ماشـی است و لـذا حـد وسط وجود دارد و می توان گفت انسان، حیوان است و گاهی هم ماشـی نیست و لـذا حـد وسط زائل شـده پس یقینِ ما به اینکه این انسان، حیوان است متزلزل شـده و نمی دانیم که آیا این انسان در حالتی که مشـی نمی کنـد باز هم حیوان هست یا نیست؟

این شـخص و قائل به این صورت می گوید که حد وسط را زائل می کنیم و می گوییم انسان، مشـی نکرد و نشـست. با وجود این در زمانی که ترک مشی کرده یقین می کنیم که حیوان است.

توضـیح: ابتدا به سـراغ صـغری می رویم. صـغری این بود «کل انسان ماشٍ» اما چون «ماشٍ»، ماشی بالفعل است نه ماشی بالقوه لذا جهت صـغری اینچنین می شود «کل انسان ماشٍ بالفعل» نه دائما و بالضـروره. زیرا اگر قوه مشـی مطرح بود انسان بالضروره ماشـی بود اما چون فعلیت مشـی مطرح است انسان، بالضروره ماشی نیست بلکه بالفعل ماشی است زیرا در یکی از ازمان ثلاثه مشی دارد.

قضیه صغری، وجودیه می شود چون اگر هر قضیه ای که جهتش با کلمه «بالفعل» که به معنای احد ازمان ثلاثه است افاده شود چنین قضیه ای را وجودیه و مطلقه می گویند پس صغری قضیه وجودیه می شود.

اما در کبری اینگونه بیان می کند که همان حد وسطی که در صغری بود در کبری تکرار می شود. حد وسط در صغری «کل انسان ماش بالفعل» کلمه «ماشٍ» بود و در کبری می گوید «کل ماش بالفعل یا کل ماش فی احد الازمنه الثلاثه فهو حیوان بالضروره». در کبری، ضرورت هست و صغری، وجودیه است. قضیه ای که قید «بالفعل» در آن است قضیه وجودیه گفته می شود. قضیه وجودیه یعنی آن قضیه ای که جهت قضیه، کلمه «بالفعل» است البته به قضیه وجودیه گاهی مطلقه هم گفته می شود. «بالفعل» را به «احد الازمنه الثلاثه» معنا می کنند چون فعل، زمانش یکی از ین سه تا است. لفظ «بالفعل» که در منطق آورده می شود گرفته شده از همان فعلی است که در علم نحو آورده می شود. مراد از «بالفعل» که جهت قضیه قرار می گیرد در مقابل «بالقوه» نیست. شاید هم در مقابل «بالقوه» باشد ولی به معنای وسیعش هست یعنی فی احد الازمنه الثلاثه اگر اتفاق بیفتد معلوم می شود که از قوه بیرون آمده و به سمت فعلیت رفته است.

اگر این دو «یعنی صغرایِ وجودیه و کبرای ضروریه» ضمیمه شوند و حد وسط «مشی» هم زائل شود باز هم صدق می کند که انسان، ماشی است بالفعل. و مراد از «بالفعل» یعنی «فی احد الازمنه الثلاثه». کبری نمی گفت که هر ماشی که الان مشغول مشی است حیوان می باشد بلکه می گوید هر ماشیِ بالفعل « یا فی احد الازمنه الثلاثه» حیوان است. نتیجه گرفته می شود که انسان حیوان است ولو الان ماشی نباشد اما همین که فی احد الازمنه الثلاثه ماشی باشد کافی است. حد وسط در اینجا «ماشی بالفعل» شد پس زوال حد وسط و ترک مشی از جانب انسان باعث زوال یقین به نتیجه و باعث تولید شک در نتیجه نیست.

ص: ۷۳۸

توضیح عبارت

« فان قال قائل ان هذا الیقین لا یزول و ان زال الحد الاوسط »

در مثل قیاس «الانسان ماشٍ» و «کل ماشٍ حیوان»، «فالانسان حیوان» حدّ وسط که «ماشی» باشد زائل می شود مثلا انسان در حال مشی بود ولی مشی او از بین می رود و ساکن می شود در عین حال یقین زائل نمی شود. در اینجا حد وسط زائل شد و انسانِ در حال مشی ملاحظه نشد ولی باز هم گفته شد انسان حیوان است. از خارج می دانیم انسان، حیوان است ولی به لحاظ برهان تردید پیدا می شود که انسان، حیوان است چون از طریق اینکه انسان ماشی است به حیوان بودن رسیده شد الان که ماشی نیست آیا باز هم حیوان است یا نه؟ لذا تردید پیدا می شود. معترض می گوید تردید حاصل نمی شود وقتی هم که انسان، مشی را ترک می کند باز هم یقین وجود دارد که انسان، حیوان است.

« لان قولنا کل ماش حیوان معناه کل شیء موصوف بانه ماش وقتا مّا فهو حیوان دائما ـ مادام ذاته الموضوعه للمشی موجوده ـ فان کل شیء موصوف بانه ماش فهو حیوان یقینا و ان لم یمش »

«لان» دلیل بر این است که اگر حد وسط هم زائل شود یقین زائل نمی شود زیرا کبری به صورتی است که اگر حد وسط هم زائل شود این کبری باقی است زیرا حیوانیت را دائما برای این ذات ثابت می کند یعنی «مادامی که این ذات موجود است حیوان است» نه «مادامی که این ذات، ماشی است حیوان است». پس توجه کنید که اینطور گفته نمی شود «انسان همیشه حیوان است» بلکه گفته می شود «انسان چون در یک وقت، ماشی شد پس همیشه حیوان است» یعنی «مادامی که ذاتش موجود است حیوان است» نه «مادامی که مشی برایش موجود است حیوان است». توجه کنید که این حرفها ادعای این قائل است و بعداً جواب داده می شود.

ص: ۷۳۹

مراد از «وقتا مّا» یعنی «فی احد الازمنه الثلاثه» یا «بالفعل».

ترجمه: قول ما که می گوییم «کل ماشٍ حیوان» معنایش این است که هر شیئی که موصوف است به اینکه ماشی است بالفعل، و هر شیئی که موصوف است به اینکه ماشی بالفعل «و فی احد الازمنه الثلاثه» است پس حیوان است دائما. نتیجه گرفته می شود که «الانسان حیوان دائما» چه مشغول مشی باشد چه نباشد.

«مادام ذاته الموضوعه للمشی موجوده»: هر چیزی که وقتا مّیا متصف به ماشٍ باشد، دائما حیوان است و مراد از دائما، «مادام ذاته الموضوعه للمشی موجوده» است یعنی مادامی که ذاتش موجود باشد همان ذاتی که در صغری موضوع مشی قرار داده شده و مشی بر آن حمل شده است. آن ذات مادامی که ماشی باشد حیوانیت برای آن هست ولو مشی که حد وسط است را ترک کرده باشد. ترجمه این عبارت به این صورت می شود «دائماً یعنی مادامی که ذاتش که در صغری موضوع برای مشی قرار گرفته بود موجود باشد این انسان، حیوان است اگر این ذات، دائما موجود باشد حیوان است اگر هم موقتاً موجود باشد حیوان است. پس مراد از دائما، این نیست که تا ابد موجود باشد بلکه مراد این است که تا وقتی که این ذات موجود است.

نکته: عبارت «فان کل شی...» تعلیل برای این است که مادامی که ذات این انسان موجود باشد حیوان است زیرا هر شیئی به محض اینکه متصف به ماشی شد حیوانیت برای او ثابت می شود ولو مشی که وسیله اتصاف حیوانیت بوده زائل شود.

ص: ۷۴۰

« علی ما علم فی کتاب القیاس »

بحث ما در برهان است و این قائل، ضرورتِ در باب قیاس را اینجا آورده است لذا اشکالی که به این قائل گرفته می شود از همین ناحیه است که ضرورتی را که در باب قیاس کافی است در باب برهان هم کافی می ماند در حالی که ضرورت باب برهان اخص از ضرورت باب قیاس است. ممکن است ضرورت باب قیاس باشد ولی ضرورت باب برهان نباشد در اینصورت این قیاس برهانی نخواهد بود.

« فتکون الصغری وجودیه و الکبری ضروریه »

صغری وجودی می شود و کبری ضروری می شود با وجود این، نتیجه ای که گرفته می شود ضروری خواهد بود. در باب قیاس هم این مطلب گفته شده که اگر صغری، وجودی باشد و کبری، ضروری باشد نتیجه، وجودی نیست بلکه ضروری خواهد بود چون کبری ضروری است. این قائل فکر می کند در باب برهان هم همین کافی است.

« لان حمل الحیوان علی کل موصوف بانه یمشی ـ ولو مشی وقتا مّا ـ ضروری »

مصنف عبارت را تکرار می کند تا مطلب را تثبیت کند. مصنف بیان می کند حمل حیوان بر هر شیئی که موصوفِ «بانه یمشی» است ولو این مشی وقتا مّا باشد. چنین حملی ضروری است.

با اینکه صغری، وجودی است ولی چون در کبری، حمل حیوان بر چنین ماشی، ضروری است لذا از این صغرای وجودی، نتیجه ضروری گرفته می شود چون کبری، ضروریت را به این صورت تامین می کند که کبری می گوید محمول برای هر چیزی که وقتا مّا موصوف به این صفت باشد ضروری است.

ص: ۷۴۱

« و النتیجه عن هذین ضروریه کما علم »

«هذین»: یعنی صغرای وجودی و کبرای ضروری.

ترجمه: نتیجه از صغرای وجودی و کبرای ضروری، ضروری است همانطور که در باب قیاس دانسته شد «که اگر صغری، وجودی باشد و کبری، ضروری باشد نتیجه هم ضروری است با اینکه صغری، ضروری نیست».

صفحه ۱۵۲ سطر ۳ قوله «فالجواب»

جواب: این کلامی که این قائل گفته قیاس است ولی به برهان بر می گردد. اگر رجوع به برهان نمی کرد حرف قائل درست نبود. ولی چون به برهان برمی گردد لذا حرف این قائل درست است و حکم برهان را پیدا می کند. مصنف می گوید اگر نتوان این قیاس را به برهان ارجاع داد نمی توان نتیجه را ضروری گرفت باید هر دو مقدمه، ضروری باب برهان «نه مطلق ضروری» باشند تا نتیجه ضروری شود.

در اینجا که این شرط نشده و بدون این شرط، نتیجه ضروری شد علتش این است که این قیاس به برهان بر می گردد و باید یکی از دو تصرف واقع شود:

تصرف اول: حد وسط در این مثال، «ماشی» نیست بلکه «ماشی فی احد الازمنه الثلاثه» است و این حد وسط هیچ وقت زائل نمی شود. انسانی که در یک زمان، مشی کرد «ماشی فی احد الازمنه الثلاثه» بر آن صدق می کند. کبری می گوید «ماشی فی احد الازمنه الثلاثه، همیشه حیوان است». پس انسان همیشه حیوان می شود.

تصرف دوم: عبارت «ماشی فی احد الازمنه الثلاثه» به معنای این است که قوه ی مشی دارد چه این قوه را در گذشته کرده باشد چه در حال، ظاهر کرده باشد چه در آینده بخواهد ظاهر کند و چیزی که قوه ی مشی دارد حیوان است پس انسان حیوان است. وقتی گفته می شود «الانسان ماشٍ» یک قضیه ضروریه است چون شانِ مشی برایش ثابت می شود. شانی که می تواند در ماضی ظهور پیدا کند و می تواند در حال، ظهور پیدا کند و می تواند در آینده ظهور پیدا کند. در صغری برای انسان، شان مشی اثبات می شود نه فعلیت مشی و در کبری هم گفته می شود هر کس که شان مشی دارد همیشه حیوان است.

ص: ۷۴۲

هر دو تصرف باعث شد قیاسی که تشکیل می شود به برهان بر گردد. اگر حد وسط «مشی بالفعل» باشد به معنای اینکه الان مشغول مشی باشد قیاس به این صورت می شود «انسان، الان مشغول مشی است» و «هر کس که الان مشغول مشی است حیوان است»، «پس انسان، حیوان است». در این صورت اگر انسان راه نرود یعنی حد وسط که مشی بالفعل است از بین رفت شک عارض می شود که آیا حیوان است یا نه؟

پس اگر درجایی قیاس به برهان بر گردد شبهه ای نیست و یقین حاصل می شود. بحث در جایی است که نتوان قیاس را به برهان بر گرداند.

بیان جواب از اشکال بر این مطلب که با زوال حد وسط، یقین به نتیجه «یعنی ثبوت اکبر برای اصغر» پیدا نمی شود/ بین نتیجه و مقدمات برهان باید مناسبت باشد/ فصل ۵/ مقاله ۲/ برهان شفا ۹۳/۱۲/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان جواب از اشکال بر این مطلب که با زوال حد وسط، یقین به نتیجه «یعنی ثبوت اکبر برای اصغر» پیدا نمی شود/ بین نتیجه و مقدمات برهان باید مناسبت باشد/ فصل ۵/ مقاله ۲/ برهان شفا.

«فالجواب عن هذا انما یفید الیقین لرجوعه بالقوه الی قیاس برهانی لولا ذلک لم یفد الیقین»(۱)

در مقدمات برهان، ضروری بودن شرط شد آن هم ضروری بودن باب برهان نه ضروری بودن باب قیاس. سپس گفته شد که اگر اوسط برای اصغر به ضرورت ثابت نباشد ولو اکبر برای اصغر به ضرورت ثابت باشد باز هم چون صغری، ضروری نیست برهان درست نمی شود باید صغری هم ضروری باشد تا برهان درست شود. سپس مثال به «کل انسان ماش، و کل ماش حیوان، فکل انسان حیوان» زده شد بعدا گفته شد نتیجه که «کل انسان حیوان» بود. ضروری است اما ضرورتش از برهان گرفته نشده است. خود ماده طوری است که اقتضا می کند این قضیه ضروری باشد.

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا،ج۹،ص۱۵۲،س۳،ط ذوی القربی.

بیان اشکال: معترض می خواهد بیان کند این ضرورت از برهان و قیاس گرفته شده به این صورت که صغری را وجودیه می کند و کبری را ضروریه می کند و می گوید در باب قیاس خودتان گفتید که اگر صغری، وجودیه باشد و کبری، ضروریه باشد نتیجه هم ضروریه خواهد بود پس در اینجا اگر چه صغری، وجودیه است ولی چون کبری، ضروریه است نتیجه هم ضروری می شود ضرورتی که از خود قیاس اتخاذ شده و کاری به ماده ندارد. اگر ماده هم عوض شود وقتی صغری، وجودیه باشد و کبری، ضروریه باشد باز هم نتیجه، ضروریه خواهد بود. این اشکالی بود که مستشکل بیان کرد.

جواب از اشکال: حد وسط در کبری طوری معنا می شود که اگر همان حد وسط در صغری برده شود صغری، وجودیه نمی شود بلکه ضروریه می شود. سپس از صغرای ضروری و کبرای ضروری، نتیجه ضروری گرفته می شود. و این، همان قانون

برهـان است و خلاـف آن عمـل نشـده است ولی قیاسـی که تشـکیل می شود ارجـاع به برهـان داده می شود و چنین نیست که صغری، وجودیه قرار بگیرد و کبری، ضـروریه باشد. چنین قیاسـی اگر چه ضـرورت را نتیجه می دهد ولی در باب قیاس، نتیجه می دهد اما در باب برهان، نتیجه نمی دهد.

توضـیح: عبارت «کل ماش حیوان» به این صورت معنا می شود که مراد «ماشـیِ بالفعل» نیست بلکه هر موجودی که شان مشـی دارد ولو فعلا راه نمی رود حیوان است. پس در «ماشی» که حد وسط است در کبری تصرف می شود. سپس تصرف در کبری باعث می شود که در صـغری هم همین ماشـی حـد وسط قرار بگیرد چون حـد وسط باید در صـغری و کبری تکرار شود. نمی شود که در کبری به نحوی و در صـغری به نحو دیگر معنا شود. لذا عبارت به این صورت می شود «کل انسان ماش بالضروره» که قضیه، ضروریه می شود (ولی «کل انسان ماش بالفعل» ضروریه نیست).

ص: ۷۴۴

این تصرف در کبری به چه اجازه ای واقع شد که صغری، ضروریه شود؟ «توجه کنید که قیاس می خواهد به برهان برگردد و برای برگرداندن به برهان ابتدا در کبری تصرف می کند وقتی که در کبری تصرف شد این تصرف به صغری سرایت می کند و صغری از وجودیه بودن در می آید و ضروریه می شود در این صورت نتیجه ضروری گرفته می شود».

جواب می دهد که این تصرف یا با علت بدست آمده یا بدون علت است. به عبارت دیگر یا این کبری، نتیجه ی یک قیاس شده یا این کبری با علت بدست نیامده ونتیجه ی قیاس نشده است. اگر کبری با یک قیاس بدست نیامده باشد اینچنین کبرایی قابل نیست که در برهان بکار رود و تصرفی که در حد وسط شده تصرف بی جا است. نمی گوییم این تصرف کردن، باطل است بلکه گفته می شود این تصرف، یقین آور نیست. این قضیه و کبری برای ما یقینی نیست تا بتواند در صغری تصرف کند و صغری را هم قضیه یقینی قرار دهد سپس از کنار هم قرار دادن این صغری و کبری، نتیجه ی یقینی بگیرد.

اما اگر کبری با علت و قیاس بدست آمده باشد در اینصورت این کبری، حاصلِ برهان می شود و تصرف در صغری هم حاصلِ برهان می شود و وقتی همه این تصرفات برهانی شد اجازه داده می شود چنین صغرایی که جدید بدست آمده با کبرای حاصل، ضمیمه شود و نتیجه ی یقینی گرفته شود. در اینصورت است که گفته می شود آن قیاس اوّلی به برهان برگشت و نتیجه یقینی داد.

ص: ۷۴۵

خلاصه جواب: در این مثالی که زده شد اینچنین نبود که قضیه وجودیه با قضیه ضروریه مرکب شود و نتیجه ی یقینی بدهد بلکه قضیه ضروریه ای با قضیه ضروریه مرکب شد پس قیاس به برهان برگشت و چون به برهان برگشت یقینِ برهانی را افاده کرد.

پس اینچنین نیست که در هر جا صغرای وجودی و کبرای ضروری بود بتوان برهانی که نتیجه اش ضروری است تنظیم کرد بله می توان قیاسی که نتیجه اش ضروری است تنظیم کرد. پس ضرورت در باب قیاس از چنین قیاسی نتیجه گرفته می شود ولی ضرورت در باب برهان، نتیجه گرفته نمی شود در ما نحن فیه و این مثالِ خاص که نتیجه ی برهانی گرفته شد به خاطر این بود که توانستید این قیاس را به برهان برگردانید. اما اگر نتوانستید به برهان برگردانید نتیجه ی ضروریِ باب قیاس گرفته می شود.

نکته: در این مثال، تصرف در کبری شد اما گاهی ممکن است تصرف در صغری کرد.

توضیح عبارت

« فالجواب عن هذا انما یفید الیقین لرجوعه بالقوه الی قیاس برهانی لولا ذلک لم یفد الیقین »

نسخه صحیح «انه انّما یفید» است.

«لولا ذلک» به معنای «لولا الرجوع» است.

جواب از این قول قائل این است که همانا این قیاس، یقین برهانی را افاده می کند به خاطر رجوع این قیاس، بالقوه به قیاس برهانی، که اگر این رجوع نبود این قیاس، مفید یقین نبود «مفیدِ یقینِ قیاسی است ولی مفیدِ یقینِ برهانی نیست».

ص: ۷۴۶

« و ذلک لان الکبری الضروریه الماخوذ ضرورتها علی نحو ضروره کتاب القیاس لا علی نحو ضروره کتاب البرهان ـ و هی قولنا کل ماش بالضروره حیوان ـ حقیقتها ان کل شیء من شانه ان یمشی فهو حیوان بالضروره »

«ذلک»: اینکه این قیاس به برهان رجوع داده می شود.

ترجمه: اینکه این قیاس به برهان رجوع داده می شود به این جهت است که کبرای ضروریه ای که ضرورتش به نحو ضرورت کتاب قیاس اخذ شده نه این که ضرورتش به نحو ضرورت کتاب برهان اخذ شده باشد، و آن کبری قول ما «کل ماش بالضروره حیوان» است. که حقیقتِ چنین کبرایی این است «کل شی من شانه ان یمشی فهو حیوان بالضروره». «یعنی لفظ ـ ماشی ـ که در کبری آمده ظاهرش همان ماشی است ولی حقیقتش ـ من شانه ان یمشی ـ است. یعنی در حد وسط که در کبری موجود است تصرف می کند و به توسط کبری در صغری تصرف می شود و صغری از وجودیه بودن در می آید و ضروریه می شود در این صورت هم صغری ضروری است هم کبری ضروری است نتیجه ای که می دهد ضروری خواهد بود».

لفظ «بالضروره» در عبارت «کل ماش بالضروره حیوان» قید برای «ماش» نیست بلکه قید نسبت است.

« فلا یخلو اما ان یکون عُرِف بالعله ان کل ما من شانه ان یمشی فهو حیوان او لم یکن عُرِف بالعله »

عبارت «ان کل ما من شانه ان یمشی فهو حیوان» همان کبری است بعد از اینکه در حد وسط تصرف شده است.

ص: ۷۴۷

مراد از «العله»، قیاس دیگر است.

مصنف می فرماید به چه مجوّزی تصرف در کبری کردید و به این صورت در آمد و به کمک تصرف در کبری، صغری ضروریه شد؟ با این عبارت جواب می دهد.

ترجمه: خالی نیست از اینکه شناخته شده به سبب علت، که هر چیزی که شانش این است که راه برود پس حیوان است یا این قضیه، قضیه ای نیست که به توسط علت شناخته شده باشد «یعنی کبری را یا با دلیل که قیاس دیگری است اثبات کردید یا با قیاس دیگر اثبات نکردید».

« فان کان لم یعرف بالعله و اللمیه لم یکن الیقین ثابتا حقیقیا کلیا علی ما اوضحناه قبل »

ترجمه: اگر از طریق علت و لمّ نشناختید «یعنی حد وسطی که علت ثبوتِ محمولِ این کبری برای موضوعش بود پیدا نکردید» یقین به نتیجه هست ولی «یقینِ قیاسی است نه یقینِ برهانی که قابل زوال نباشد» یقین ثابت و حقیقی و کلی نخواهد بود.

« و ان کان عُرف فانما اکتسب الیقین بقیاس العله »

اگر این کبری به توسط علت «که قیاس دیگر است» شناخته شود، کسب کردید یقین را به قیاسی که آن قیاس، علت است.

«بقیاس العله»: اضافه «قیاس» به «العله» اضافه بیانی است یعنی به قیاسی که آن قیاس، علت است. مرادش از این قیاس آیا قیاسی است که کبری را نتیجه داد یا قیاسی است که کبری در آن به عنوان مقدمه بکار رفت؟ ظاهرا به هر دو می توان قیاس گفت چون اوّلی که قیاس علت است دومی را هم متقلب به قیاس علت می کنید. البته ظاهرا مراد ایشان قیاسی است که کبری را اثبات می کند ولی اگر آن کبری را به توسط قیاسی که علت است اثبات کردید قهرا آن قیاسی که کبری به عنوان یک مقدمه اش قرار داده شده آن هم قیاسِ علت برای نتیجه خودش می شود.

ص: ۷۴۸

« و هذا المشي يكاد ان يكون من الاعراض الذاتيه بالانسان من وجه و بالحيوان من وجه آخر علی ما قيل فی الابواب المتقدمه »

مشی در کبری، از مشیِ بالفعل به مشیِ شأنی تبدیل شد وقتی که به این صورت شد هم باید در کبری ثابت شود که اکبر برای اوسط ذاتی است هم در صغری ثابت شود که اوسط برای اصغر ذاتی است. چون هر دو مقدمه تبدیل به دو مقدمه ی برهان شدند و در مقدمه برهان این شرط هست که محمول باید برای موضوع ذاتی باشد. محمول در کبری، اکبر است و موضوع، اوسط است باید ثابت کرد که محمول «یا اکبر» برای اوسط ذاتی است. در صغری محمول، اوسط است و اصغر، موضوع است باید ثابت کرد که اوسط برای اصغر ضروری و ذاتی است. این کار به چه صورت انجام می گیرد؟ می فرماید اوسط در صغری برای اصغر عرض ذاتی گرفته می شود و اکبر در کبری برای اوسط ذاتیِ مقوّم گرفته می شود نه عرض ذاتی.

توضیح: ذاتی به طور مطلق در باب برهان به دو صورت تعریف شد:

۱ ـ ذاتی چیزی است که در حد موضوع اخذ شود. این ذاتی، ذاتی مقوّم بود یعنی محمول برای موضوع، مقوّم بود لذا در حد موضوع اخذ می شد.

۲ ـ محمولی که موضوع در تعریفش اخذ شود ذاتی است. موضوع برای این محمول، ذاتیِ مقوم می شود و محمول برای موضوع، عرض ذاتی می شود و الان بحث در محمول است که برای موضوع چه حالتی دارد. در قیاسی که گفته شده، اگر کبرایش را لحاظ کنید محمول، ذاتیِ مقوم برای اوسط «یعنی موضوع» است اما اگر صغرایش را لحاظ کنید محمول، عرض ذاتی برای موضوع است و در هر دو حال،شرطِ برهان حاصل است زیرا محمول چه ذاتی مقوّم برای موضوع باشد چه عرض ذاتی باشد شرط برهان را دارد و ما هم همین کار را کردیم که ماشی را برای انسان، ذاتی و ضروری گرفتیم از باب اینکه انسان در تعریف ماشی اخذ می شود «یعنی موضوع در تعریف محمول اخذ می شود» و حیوان را برای ماشی در کبری ضروری گرفتیم از باب اینکه محمول در تعریف موضوع اخذ می شود و ذاتی موضوع می شود. پس هر دو قضیه «چه صغری و چه کبری» صاحب شرطی که در برهان اعتبار شد قرار گرفت یعنی شرط ذاتیت در هر دو رعایت شد. پس هر دو توانایی دارند که مقدمه برهان قرار بگیرند.

ص: ۷۴۹

مراد از «من وجه» این است: یعنی از این وجه که انسان در حدّ مشی اخذ شده یعنی موضوع در حد محمول اخذ شده است. در این صورت محمول، عرض ذاتی می شود نه ذاتی مقوّم.

مراد از «من وجه آخر» این است: مشـی، عرض ذاتی حیـوان است از این جهت که حیـوان «که محمول است» در تعریف مشـی «که موضوع است»اخذ می شود.

«علی ما قیل فی الابواب المقـدمه»: بنابر آنچه که در ابواب متقدمه گذشت که هر دو، ذاتی دانسـته شد چه ذاتی مقوّم باشد چه عرض ذاتی باشد.

« فیکون انما صار هذا القول برهانیا لان الاوسط فیه عرض ذاتی و هو المشی »

«فیکون» تفریع بر مطالب قبل و نتیجه گیری از مطالب قبل است و زمینه برای عبارت بعدی است.

مراد از «القول»، قول مرکب است که همان قیاس می باشد.

ترجمه: این قولِ مرکب و قیاس، برهانی می گردد چون وسط در این قول و قیاس، عرض ذاتی است که مشـی می باشد. «شاید مراد مصـنف از اینکه تعبیر به عرض ذاتی کرده صـغری باشد چون اگر چه در کبری، تصـرف شد ولی تمام تصـرفات کانّه در صغری انجام گرفت پس اوسط در صغری، عرض ذاتی است».

« ثم ان تحقیق حال المقدمتین اذا عرفتا بالیقین یرجع بالمقدمتین فی القوه الی مقدمتین کبراهما ضروریه »

«بـاء» در «بالمقـدمتین» برای تعـدیه است. نسـخه صـحیح به جای «کبراهما» «کلتاهما» است چون هر دو را ضـروریه می کنیم نه اینکه کبری را ضـروریه کنیم زیرا کبری از اول ضروریه گرفته شد بلکه خواستیم صغری را هم ضروریه کنیم تا کلتا المقدمتین ضروریه شوند. اما اگر «کبراهما» باشد به این صورت معنا می شود: دو مقدمه را رجوع می دهد به دو مقدمه ای که کبرای این دو مقدمه ضـروری است. وقتی کبری، بر اثر تصرفی که در حد وسط شد ضروری گردید چون این حد وسط در صغری تکرار می شود پس تصـرف در حـد وسطِ صـغری هم انجـام می شود و قهراً صـغری هم تبـدیل به ضـروری می شود. اینکه کبری را ضروری کرده به خـاطر این است که منشاء ضـروری شـدنِ هر دو، ضـروری بودن کبری است وقتی این منشاء باشـد ناشـئ هم هست. وقتـی کـبری ضـروری است دیگری هم ضـروری است. پس اگر بگـویـد «کبراهمـا ضـروریه» مثـل این است که بگـوید «کلتاهما ضروریه».

بعد از اینکه قیاس را به برهان برگرداند بحث را در خود مقدمتین می آورد و می گوید ما مقدمتین را به ضروری برگرداندیم و لذا توانستیم قیاس را به برهان برگردانیم اینچنین نیست که مستقیماً قیاس به برهان برگردانده شود بلکه مقدمه ها در قوه ضروریه گرفته شد و قیاس، تبدیل به برهان شد.

ترجمه: تحقیق حال مقدمتین وقتی که با یقینِ برهانی شناخته شوند «یعنی ضروری باب برهان بشوند» این تحقیق بر می گرداند مقدمتین را در قوه به مقدمه ای که هر دو ضروریه اند «درست است که مقدمه اول، وجودی بود و مقدمه دوم ضروری بود ولی این تحقیقِ حال مقدمتین باعث می شود که هر دو مقدمه را ضروری کنیم».

« و ذلک لان قولنا (کل واحد مما یمشی وقتا مّا فهو حیوان بالضروره») قوته قوه قولنا (کل ما من شانه ان یمشی و یمکن ان یمشی و یصح ان یمشی فانه حیوان بالضروره) »

«ذلک»: اینکه می گوییم که دو مقدمه به ضروریه ارجاع داده می شوند.

اینکه می گوییم که دو مقدمه به ضروریه ارجاع داده می شوند به این جهت است که قول ما که گفته می شود «کل واحد مما یمشی وقتا مّا فهو حیوان بالضروره» که کبری است مراد از «ماشی» را «ماشیِ بالفعل و وقتا مّا» گرفته است. این قولی که گفته شد بر می گردد به کبرایی که در آنجا، «ماشی»، «ماشیِ وقتا مّا» نیست بلکه «ماشی» به معنای «یمکن ان یمشی» است. یعنی ابتدا به صورت «ماشٍ بالفعل» بوده که به معنای «ماشٍ فی احد الازمنه الثلاثه» یا «ماشٍ وقتا مّا» بوده. ما این «وقتا مّا» یا «بالفعل» یا «فی احد الازمنه الثلاثه» را برداشتیم و از آن تعبیر به «شان مشی و امکان مشی و صحت مشی» کردیم تا این کار انجام شد قضیه تبدیل به ضروریه شد و در آن قید بالفعل نیامد. در کبری چنین کاری شد صغری هم همینطور شد.

ترجمه: اینکه تصرف دو مقدمه باعث می شود که هر دو مقدمه ضروری شوند به این جهت است که وقتی گفته می شود «کل واحد مما یمشی وقتا مّا فهو حیوان بالضروره» قوه ی این قول ما «که این قول ما همان ظاهرِ کبری بود» قوه قول دیگر ما است «که باطنِ کبری می باشد» که گفته شود «کل ما من شانه ان یمشی و یمکن ان یمشی و یصح ان یمشی فانه حیوان بالضروره».

مصنف به سه صورت «من شانه ـ یمکن ـ یصح» تعبیر آورد تا بفهماند هر سه تعبیر یکی است.

پس چه قول ما «کل واحد مما یمشی وقتا مّا فهو حیوان بالضروره» قوه اش، قول ما «کل ما من شانه... حیوان بالضروره» است پس آن قول به این قول دوم بر گردانده می شود و قضیه، ضروری می شود. در صغری هم همین عمل انجام می شود.

« و قولنا (کل انسان یمشی) فانه فی قوه قولنا (کل انسان یصح ان یمشی) »

و قول ما «کل انسان یمشی» که صغری است در قوه قول ما است که گفته شود «کل انسان یصح ان یمشی». یعنی وقتی در کبری حد وسط به صورتی در آمد در صغری هم حد وسط به همان صورت در می آید تا تکرار شده باشد چون حد وسط باید در صغری و کبری تکرار شود و اختلاف نداشته باشد.

« و متی صدق صدق هذا معه »

ضمیر «صدق» به صغرایِ تصرف شده یعنی به «قولنا» ی دوم که در سطر ۱۴ آمده است بر می گردد. مراد از «هذا» به «قولنا»ی دوم که در کبری آمده بود یعنی به «قولنا» در عبارت «قوته قوه قولنا» بر می گردد.

ص: ۷۵۲

ترجمه: وقتی صغرای اصلاح شده صادق باشد کبرای اصلاح شده هم با همان صغری صادق است قهراً دو مقدمه که هر دو ضروری اند کنار یکدیگر قرار می گیرند و قیاسی را که برهان است تشکیل می دهند. و قیاس چون به برهان برگردانده شد نتیجه هم ضروری شد. علت ضروری گرفته شدن نتیجه به خاطر این رجوع بود. هر جا این رجوع ضروری گرفته شود نتیجه ی ضروری گرفته می شود.

بیان جواب از اشکال بر این مطلب که با زوال حد وسط، یقین به نتیجه «یعنی ثبوت اکبر برای اصغر» پیدا نمی شود/ بین نتیجه و مقدمات برهان باید مناسبت باشد/ فصل ۵/ مقاله ۲/ برهان شفا ۹۳/۱۲/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان جواب از اشکال بر این مطلب که با زوال حد وسط، یقین به نتیجه «یعنی ثبوت اکبر برای اصغر» پیدا نمی شود/ بین نتیجه و مقدمات برهان باید مناسبت باشد/ فصل ۵/ مقاله ۲/ برهان شفا.

« و اذا کان کذلک و کانت الکبری عرفت بالعله حتی صح الیقین بها »(۱)

کلام قائل: قائلی گفته بود که از صغرایِ وجودیه و کبرایِ ضروریه می توان نتیجه ضروری گرفت پس احتیاجی نیست که ضرورت صغری و کبری شرط شود. زیرا از صغرای وجودی و کبرای ضروری نیز نتیجه ضروری گرفته می شود پس چرا شرط کردید.

مثال: «کل انسان ماشٍ» و «کل ما هو ماش فهو حیوان» «فکل انسان حیوان» . این نتیجه ضروری است در حالی که از صغرای وجودی و کبرای ضروری نتیجه گرفته شده. صغری «کل انسان ماش بالفعل» بود نه «کل انسان ماش بالضروره» یعنی صغری، وجودی بود و جهتش بالفعل بود کبری این بود «کل ماش فهو حیوان بالضروره » که ضروری بود و جهتِ بالضروره برایش آورده شد از این دو مقدمه، نتیجه ضروری گرفته شد. پس می توان نتیجه ضروری را از چنین دو مقدمه ای گرفت و احتیاج نیست که شرط شود دو مقدمه ضروری باشند.

ص: ۷۵۳

۱- (۱)الشفاء،ابن سینا،ج۹،ص۱۵۲،س۱۵،ط ذوی القربی. .

جواب مصنف: این قیاسی که ذکر کردید برمی گردد به قیاسی که صغری و کبری در آن قیاس ضروری اند و لذا نتیجه ی ضروری می دهد پس قیاسی که این قائل بیان کرده بالقوه، یک قیاس برهانی است. اگر این قیاس، بالقوه قیاس برهانی نبود اعتبار نداشت اما چون بالقوه قیاس برهانی است و به تعبیر دیگر رجوع به قیاس برهانی داده می شود لذا بمنزله برهان و دارای اعتبار می شود.

مصنف به این صورت بیان کرد که این دو مقدمه ای که در قیاس آوردید بالقوه رجوع به دو مقدمه ای می کند که هر دو ضروری اند. در اینجا با عبارت « و اذا کان کذلک » بیان می کند وقتی که این دو مقدمه به دو مقدمه ضروری رجوع می

کنند و کبری هم از طریق علت شناخته شده است جا دارد این قیاسی که اقامه شده به آن برهان گفته شود چون به برهان بر می گردد. این قیاس تمام شرائط برهان را دارد لذا گفته می شود این قیاس بمنزله برهان است.

اگر این قیاس بمنزله برهان و مفید یقین شد نمی توان گفت همه جا که صغری، وجودی است و کبری، ضروری است می توان حکم برهان را صادر زیرا در جایی که حکم برهان جاری شد جایی بود که این قیاس در قوه برهان بود و جایی که قیاس در قوه برهان نیست حق ندارید ارجاع به برهان بدهید و با آن معامله برهان کنید.

ص: ۷۵۴

مصنف می گوید در همین مثالی که بیان کردید « کل انسان ماش » و « کل ماش حیوان » جهت در این صغری و کبری ذکر نمی شود جهت در صغری « بالفعل » بود و جهت در کبری « بالضروره » بود. مصنف می فرماید شرائط برهان را دارد زیرا « ماشی » که حد وسط است برای « انسان » که اصغر است ذاتی می باشد « یعنی محمول، ذاتی موضوع است ».

در کبری هم « حیوان » برای « ماشی » ذاتی است. پس در هر دو مقدمه، محمول برای موضوع ذاتی است پس شرط برهان را دارند اما در صغری که محمول « ماشی » ذاتی برای موضوع « انسان » است از این جهت است که جنسِ موضوع در تعریف محمول اخذ می شود « قبلا بیان شد که اگر موضوع در تعریف محمول اخذ شد یا جنس موضوع در تعریف محمول اخذ شد، محمول عرض ذاتی برای موضوع می شود.

در کبری، محمول « حیوان » ذاتی برای موضوع « ماشی » است از این جهت که خود محمول « یعنی حیوان » در تعریف ماشی اخذ می شود یعنی ذاتی مقوم است پس در صغری و کبری، محمول ذاتی موضوع است به دو اعتبار یعنی در صغری به یک اعتبار ذاتی است « به این اعتبار که جنس انسان در تعریف ماشی اخذ می شود » در کبری به اعتبار دیگر ذاتی است « به این اعتبار که حیوان، در تعریف ماشی اخذ می شود ». پس این قیاس شرائط برهان را دارد و لذا ارجاع به برهان داده می شود و حکم برهان پیدا می کند. هر جا قیاس به این صورت در آمد اشکال ندارد که گفته شود بمنزله برهان است ولی این دلیل نمی شود که در همه جا، قیاسی که نتیجه ضروری می دهد حکم برهان را داشته باشد شاید در یک جا نتیجه ضروری بدهد اما نه اینکه این ضرورت از مقدمه گرفته شده باشد بلکه خود ماده ی این قضیه اقتضای ضرورت می کند مثلا وقتی گفته می شود « کل انسان حیوان » خود ماده اقتضا می کند که بالضروره انسان، حیوان باشد نه اینکه این ضروری از این قیاس بدست آمده باشد پس نمی توان در همه قضایایی که صغرایشان وجودی و کبرایشان ضروری است حکم کنید که مثل برهان هستند بلکه در قیاس های اینگونه ای می توان حکم کرد که مثل برهان هستند ولی به شرطی که صغری و کبری در قیاس بر گردد بالقوه به صغری و کبرایی که در برهان اعتبار می شود.

توضیح عبارت

« و اذا کان کذلک »

مصنف با این عبارت شرط اول را بیان می کند.

« کذلک »: اشاره به ۴ خط قبل دارد که بیان کرد « یرجع بالمقدمتین فی القوه الی مقدمتین کبراهما ضروریه ».

ترجمه: وقتی دو مقدمه قیاس رجوع کنند به دو مقدمه ای که قابلیت دارند مقدمه برهان بشوند.

« و کانت الکبری عُرِفت بالعله حتی صَحَّ الیقین بها »

این عبارت شرط دوم را بیان می کند.

کبری با علت دانسته شود به طوری که یقین به این کبری یک امر صحیحی باشد و بتوان گفت که یقین به کبری وجود دارد « چون از طریق علت به آن رسیده شده است ».

« کان قولنا (کل ما شانه ان یمشی فهو حیوان) قولا یقینا معلوما بعلته »

این عبارت، شرط سوم نیست بلکه تفسیر شرط دوم است زیرا در عبارت قبل، شرط دوم را به طور کلی بیان کرد اما در این تفسیر، شرط دوم را تطبیق بر مثال می کند و با تطبیق در مثال، شرط دوم را تبیین می کند.

ترجمه: و قول ما «کل ما من شانه ان یمشی فهو حیوان » که در ما نحن فیه کبری قرار گرفته بود، یک قضیه یقینی باشد که از طریق علت معلوم شده است.

« و کان الاوسط عارضا ذاتیا للحدین باعتبارین »

این عبارت، شرط سوم است. مراد از « الحدین »، اکبر و اصغر است.

ص: ۷۵۶

نکته: بنده « استاد » اوسط را عارض ذاتی برای اصغر گرفتم و اکبر را ذاتی برای اوسط گرفتم. اما مصنف می گوید اوسط، عرض ذاتی برای هر دو است. یعنی بنده «استاد » اکبر را ذاتی برای اوسط گرفتم ولی مصنف می گوید اوسط برای اکبر عرض ذاتی است.

« باعتبارین »: به یک اعتبار، اوسط عرض ذاتی برای اصغر است و آن اعتبار این است که جنس اصغر در تعریف اوسط اخذ می شود پس اوسط عرض ذاتی برای اصغر می شود اما در اکبر اینگونه نیست. « ماشی » که اوسط است برای « حیوان » که اکبر است عرض ذاتی است چون خود « حیوان » در تعریف «ماشی» اخذ می شود و چیزی که حیوان در تعریفش اخذ شود عرض ذاتی برای حیوان است پس «ماشی» که حد وسط است عرض ذاتی برای «حیوان» است. همانطور که توجه کردید «ماشی» عرض ذاتی برای هر دو « انسان و حیوان » شد.

« کان القیاس برهانیا »

اگر این سه شرط حاصل شود قیاس، برهانی می شود اگر چه ظاهرش برهانی نیست « یعنی صغرایش وجودی است و کبرایش ضروری است ».

« و کان کانک تقول: کل انسان یمکن ان یمشی و یصح ان یمشی »

مصنف با این عبارت قیاس را به برهان بر می گرداند یعنی این قیاس، قوه برهان دارد و قیاس را به همان چیزی که قوه اش را دارد بر می گرداند یعنی به برهان بر می گرداند. در این صورت یک قیاسِ اوّل و یک قیاسِ ثانی درست می شود و می گوید قیاس اول، بالفعل قیاس ثانی نیست ولی می تواند به قیاس ثانی رجوع کند لذا حکم قیاس ثانی را دارد.

ص: ۷۵۷

قیاس اول این بود: « کل انسان ماش » و « کل ماش حیوان ». حد وسط در این قیاس « ماشی » بود.

قیاس دوم این است: « کل انسان یصح ان یمشی » و « کل ما یصح ان یمشی فهو حیوان ». حد وسط در این قیاس عوض می شود زیرا حد وسط در قیاس اول « ماش » بود و در قیاس دوم « یصح ان یمشی » هست.

ترجمه: گویا گفتی « کل انسان یمکن ان یمشی و یصح ان یمشی ».

« و کل ما امکن ان یمشی و صح ان یمشی فهو حیوان »

این عبارت، کبری را بیان می کند.

نتیجه ای که از این صغری و کبری گرفته می شود این است « فکل انسان حیوان بالضروره ».

« فلما کان القیاس المذکور فی قوه هذا القیاس انتج یقینا »

مراد از « قیاس مذکور » همان قیاس اول بود که هنوز ارجاع داده نشده بود یعنی قیاسی که حد وسط در آن « ماشی » بود.

ترجمه: چون قیاس مذکور در قوه قیاسِ « کل انسان یمکن ان یمشی .... » بود یقین را نتیجه داد. « پس قیاس اول هم که به قیاس دوم رجوع می کند یقین را نتیجه می دهد و نتیجه اش یقینی می شود ».

توجه کنید که مصنف قیاس اول را به قیاس دوم بر گرداند.

« و لیس یضر فی ذلک الا یکون هو هذا القیاس بعینه بالفعل »

ص: ۷۵۸

« ذلک »: افاده یقین در قیاس اول.

ضمیر « هو » به « قیاس اول » بر می گردد.

مراد از « هذا القیاس »، قیاس دوم است.

ممکن است در اینجا توهم شود که قیاس دوم مورد قبول است چون برهان است و نتیجه یقینی می دهد اما قیاس اول، برهان نبود و مانند قیاس دوم نبود و به تعبیر مصنف « بالفعل، قیاس دوم نبود » قابلیت رجوع به قیاس دوم را داشت و الا این قیاس، بالفعل قیاس دیگری است. زیرا فقط اصغر و اکبر در این دو قیاس، یکی بود اما حد وسط در این دو قیاس متفاوت است لذا قیاس اول، قیاس دوم نبود چگونه قیاس اول را برهان قرار دادید. اگر قیاس اول عین قیاس دوم بود می توانستید همانطور که قیاس دوم برهان بود قیاس اول را هم برهان کنید ولی در اینجا قیاس اول عین قیاس دوم نیست و متفاوتند لذا نمی توان گفت قیاس دوم، برهان است پس قیاس اول هم برهان است.

مصنف می گوید این مطلب اشکال ندارد زیرا ضرر ندارد که قیاس اول عین قیاس دوم نیست بلکه به همین اندازه که قیاس اول می تواند به قیاس دوم برگردد کافی است.

ترجمه: این که قیاس اول عین قیاس دوم نیست بالفعل، ضرر در افاده یقین نمی زند « قیاس اول، افاده یقین می کند حتی اگر چه عین قیاس دوم نیست ».

« فانه لیس الیقین انما جاء من کونه بالفعل هکذا »

ص: ۷۵۹

« هکذا » یعنی قیاس دوم.

«هکذا » خبر « کون » است.

یقین مـا به قیـاس اول از اینجا نیامـده که قیاس اول، بالفعل قیاس دوم است و به عبارت دیگر قیاس اول عین قیاس دوم است تا بگوییـد الان که بالفعل نیست پس باید قیاس اول مفید یقین نباشد. بلکه یقین ما از اینجا آمد که قیاس اول به قیاس دوم بر می گردد. بنابراین اگر بالفعل، قیاس دوم نیست ضرری به افاده یقین ندارد و باز هم افاده یقین می کند.

ترجمه: شـان این است که یقین « که از قیاس اول حاصل می شود » اینطور نیست که آمـده باشـد از ناحیه اینکه این قیاس اول، بالفعـل قیـاس دوم است. «بلکه یقین از اینجـا آمـد که قیـاس اول، بـالقوه قیاس دوم است پس اگر قیاس اول، بالفعل قیاس دوم نباشد به یقین ضرری وارد نمی شود چون یقین از طرف بالفعل بودن نیامد بلکه از طرف بالقوه بودن آمد لذا اگر بالفعل بودن را نداشته باشیم یقین، ضرری پیدا نمی کند.

« بل لو لم یکن الا کونه بالفعل هکذا لم یقع یقین »

اگر افاده یقین منحصـر بود به اینکه قیاس اول، بالفعل قیاس دوم باشد یقینی حاصل نمی شد چون قیاس اول، بالفعل قیاس دوم نیست ولی یقین داریم پس معلوم می شود که لازم نیست قیـاس اول، بالفعـل قیـاس دوم باشـد بلکه کـافی است که قیاس اول بالقوه قیاس دوم باشد.

ص: ۷۶۰

در نسخه ای بالای لفظ « بل » کلمه « حتی » قرار گرفته در اینصورت معنای عبارت به این صورت می شود: یقین به قیاس اول از ناحیه اینکه قیاس اول، بالفعل قیاس دوم است نیامده تا بگویید اگر افاده یقین کردن منحصر به این باشد که قیاس اول، قیاس دوم است یقینی واقع نمی شود. به عبارت دیگر یقین ما به قیاس اول از باب عینیت نیست تا بگویید اگر عینیت نباشد یقینی نیست بله اگر از باب عینیت بود می توانستید بگویید اگر عینیت نباشد یقین نیست.

« بل وقع الیقین بسبب کونه بالقوه هکذا »

« بل » اضراب از « بل لو لم یکن » نیست بلکه اضراب از « انما جاء من کونه بالفعل هکذا » است.

بیان شد که اینچنین نیست که یقین از اینجا بیاید که قیاس اول، بالفعل قیاس دوم است بلکه یقین از اینجا می آید به سبب اینکه قیاس اول، بالقوه قیاس دوم است.

« و لو لم یکن فی قوته ذلک استحال وقوع الیقین به »

« ذلک »: رجوع به قیاس دوم.

« ذلک » اسم « لو لم یکن » است و ضمیر « به » به قیاس اول بر می گردد.

آنچه که در افاده یقین به قیاس اول نقش دارد این است که قیاس اول، بالقوه قیاس دوم است نه اینکه قیاس اول، بالفعل قیاس دوم است. حال اگر بالقوه، قیاس دوم نباشد افاده یقین نمی کند. اگر بالفعل، قیاس دوم نباشد افاده یقین می کند چون بالقوه، قیاس دوم هست. اما اگر بالقوه قیاس دوم نبود همانطور که بالفعل قیاس دوم نبود افاده یقین نمی کند.

ترجمه: اگر در قوه قیاس اول، رجوع به قیاس دوم نبود محال بود که یقین به قیاس اول واقع شود.

خلاصه: اینچنین نیست که منحصراً، یقین از طریق قیاس اول به این جهت باشد که قیاس اول، بالفعل قیاس دوم است بلکه اگر قیاس اول، بالفعل قیاس دوم باشد قیاس اول می تواند افاده یقین کند و اگر قیاس اول، بالقوه هم قیاس دوم باشد باز هم قیاس اول می تواند افاده یقین کند. تنها در جایی افاده یقین نمی کند که قیاس اول، نه بالقوه و نه بالفعل قیاس دوم باشد.

نکته: در بعضی نسخه ها « فی قوه ذلک » آمده که عبارت « رجوع به قیاس دوم » حذف شده است. ولی عبارت کتاب بهتر است.

بیان جواب از اشکال بر این مطلب که با زوال حد وسط، یقین به نتیجه «یعنی ثبوت اکبر برای اصغر» پیدا نمی شود/ بین نتیجه و مقدمات برهان باید مناسبت باشد/ فصل ۵/ مقاله ۲/ برهان شفا ۹۳/۱۲/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان جواب از اشکال بر این مطلب که با زوال حد وسط، یقین به نتیجه «یعنی ثبوت اکبر برای اصغر» پیدا نمی شود/ بین نتیجه و مقدمات برهان باید مناسبت باشد/ فصل ۵/ مقاله ۲/ برهان شفا.

« و کما انه قد کان یمکن ان تنتُج نتائج صادقه عن مقدمات کاذبه فکذلک قد یمکن ان تنتج نتیجه ضروریه عن مقدمات غیر ضروریه »(۱)

ص: ۷۶۲

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا،ج۹،ص۱۵۳،س۱،ط ذوی القربی.

بحث در این بود که باید مقدمات برهان ضروری باشند تا بتوان نتیجه ضروری گرفت و اگر مقدمات ضروری نباشند نتیجه هم ضروری نیست. سپس قائلی گفت ما می یابیم جایی را که مقدمات، ضروری نیست و در عین حال نتیجه ی ضروری گرفته شده است. مثلا صغری، وجودی است و کبری، ضروری است. با وجود اینکه یکی از دو مقدمه ضروری نیست نتیجه ضروری گرفته می شود مصنف جواب داد و جواب آن بیان شد. در جلسه امروز دنباله بحث را ادامه می دهد و مقایسه بین ضرورت و صدق می کند که گاهی ممکن است مقدمات، صادق نباشند ولی نتیجه صادق بدهند. همچنین ممکن است مقدمات، ضروری نباشند ولی نتیجه ضروری بدهند. این مقایسه، اشکال را بر طرف نمی کند بلکه مصنف اشکال را قبول می کند. اینگونه بیان کردن، جواب از اشکال نخواهد بود زیرا این مقایسه اول، جواب نبود بلکه تاکید اشکال بود لذا در ادامه، مقایسه دیگری انجام می دهد که آن مقایسه در واقع جواب از اشکال می شود.

بیان مطلب: در جایی که نتیجه صادق است آیا این نتیجه ی صادق از مقدمه ای که هر دو کاذب بودند یا یکی از آنها کاذب بود گرفته شد یا خود بافت و شکل نتیجه طوری است که صادق باشد؟ بیان می شود که اینطور نیست که نتیجه ی صادق از قیاس کاذب پدید آمده باشد بلکه خود قضیه صادق است و این نتیجه، لازم قیاس گرفته نشده است اگر به عنوان لازم برای

قیاس گرفته شود نمی توان از قیاس کاذب، نتیجه صادق بدست آورد.

ص: ۷۶۳

در جاهایی هم که ضرورت برای نتیجه وجود دارد در حالی که مقدمتین یا احدی المقدمتین ضروری نیست خود قضیه و نتیجه از مقدمتین گرفته شد ولی ضرورتش از آن مقدمتین گرفته نشد بلکه ضرورت برای خود قضیه بوده.

پس همانطور که صدق نتیجه ی صادقه حاصل مقدمتین نیست، ضرورت نتیجه ضروریه هم حاصل مقدمتین نیست. لذا اگر در مقایسه اول نتیجه ضروریه گرفته شد به معنای این است که مقدمتینی که ضروری نیستند می توانند نتیجه ضروری بدهند.

عامل نتیجه ضروری یکی از این دو چیز است:

۱ ـ این قیاسی که تشکیل شده و فاقد ضرورت است بالقوه، قیاسی است که آن قیاس واحد ضرورت است یعنی این قیاس بر می گردد به قیاسی که واجد ضرورت است و چون آن قیاس واجد ضرورت می تواند اینچنین نتیجه ای بدهد این فاقد ضرورت هم که به واجد ضرورت بر می گردد توانسته این نتیجه ضروری را بدهد.

۲ ـ این نتیجه با یک قیاس دیگری « نه قیاس که این قیاسِ مذکور، بالقوه به آن بر می گردد» ثابت شد و ضروری بودنش از آنجا آورده شد و علم پیدا شد به اینکه « کل انسان حیوان بالضروره».

پس این قیاسِ مورد بحث ما که فاقد ضروری است بالعرض، نتیجه ی ضروری را داد و ضروری بودن نتیجه از جای دیگر گرفته شد ولی به این، اسناد داده شد. اسنادش به این، بالعرض و المجاز می شود.

توضیح عبارت

« و کما انه قد کان یمکن ان تُنتَج نتائج صادقه عن مقدمات کاذبه فکذلک قد یمکن ان تنتج نتیجه ضروریه عن مقدمات غیر ضروریه »

مصحح چون عرب بوده « تَنتُج » گفته که احتمالا درست است ولی اگر « تُنتَج » خوانده شود بهتر است.

همانطور که ممکن است از مقدمات کاذبه، نتیجه صادقه گرفته شود همچنین ممکن است نتیجه گرفته شود نتیجه ضروریه از مقدمات غیر ضروریه.

نکته: لازم نیست در این فرضی که مصنف می کند حتما همه مقدمات کاذب باشند ممکن است یک مقدمه کاذب باشد. علت جمع آوردنشاین است که نظر به تعداد موارد دارد لذا نتایج را هم به صورت جمع آورده با اینکه در هر قیاس یک نتیجه وجود دارد. پس مراد از اینکه گفته « نتایج صادقه عن مقدمات کاذبه » مراد این است که در قیاس های متعدد واقع شود. لذا اینکه مصنف به صورت صیغه جمع آورده به لحاظ تعدد قیاس ها است نه اینکه حتما باید هر دو مقدمه کاذب باشند بلکه اگر یکی هم کاذب باشد کافی است مثلا- وقتی گفته می شود « الانسان کاتب بالضروره » که یک مقدمه غلط است زیرا انسان کاتب است بالامکان. سپس کبری ضمیمه می شود که « و کل کاتب بالضروره حیوان بالضروره » است. نتیجه گرفته می شود « الانسان حیوان بالضروره ». آن که نتیجه گرفته شده صادق است در حالی که از کاذب استفاده شده است، ممکن هم هست در جایی هر دو قضیه کاذب باشند و نتیجه ی صادق بدهد.

« و کما ان النتیجه الصادقه لم یکن صدقها هناک من جهه عین القیاس بل من جهه انها کانت بذاتها صادقه »

تا اینجا مصنف مقایسه اول را انجام داد که اشکال را تقویت و تبیین می کند. اما از اینجا مقایسه دوم را بیان می کند.

صدق نتیجه صادقه در جایی که از مقدمات کاذبه گرفته می شود از جهت خود قیاس نیست بلکه « از جهت ماده قضیه است و » ذات نتیجه را که نگاه می کنید صادق است « نه اینکه چون از این قیاس بدست آمده صادق است ».

« هناک »: می توان مراد از آن را باب قیاس گرفت ولی اگر مراد این باشد « باب قیاس در جایی که نتیجه از مقدمه کاذبه گرفته شود » بهتر است.

« و ان من نفس تلک الحدود یوجد صدق نتیجتها ولو بالعرض »

مراد از « الحدود » صغری و کبری است یا مراد اصغر و اکبر و اوسط است. ضمیر « نتیجتها » به « حدود » بر می گردد.

ترجمه: نتیجه این حدود از خود این حدود در می آید اما « نه بالذات بلکه » بالعرض « بالعرض به معنای این است که چون این مقدماتی که یکی از آنها بکار کاذب بود بکار رفتند، در قوه مقدمات دیگری است که صادق اند و آن مقدمات دیگر می توانند نتیجه صادق بدهند پس بالعرض این مقدمه که در قوه ی آن مقدمات صادق است می توان نتیجه صادق را بدهد.

ص: ۷۶۶

« کذلک النتیجه الضروریه هاهنا لا تکون ضروریه من جهه اللزوم عن القیاس بل من جهه انها بذاتها ضروریه »

« هاهنا »: دو احتمال دارد:

۱ ـ مراد باب برهان است.

۲ ـ مراد جایی است که نتیجه ضروری از مقدماتی که ضروری نیستند گرفته می شود.

این عبارت، عِدل برای « و کما انه قد کان » که در سطر اول آمده بود می باشد یعنی همانطور که نتیجه صادقه، صدقش را از این قیاس نگرفته مگر بالعرض، همچنین نتیجه ضروریه در آنجا « یعنی جایی که نتیجه ضروری از مقدماتی که ضروری نیستند گرفته می شود» ضروری نیست از این جهت که از قیاس لازم آمده باشد بلکه از جهت اینکه این نتیجه ذاتا ضروری است « یعنی ماده اش طوری است که اقتضا می کند ضروری باشد ».

« و فی قوه الحدود ان تغلب علی نحوٍ نتیجتُها ضرورته »

« فی قوه الحدود » عطف بر « انها بذاتها ضروریه » است. نسخه صحیح « ضروریه » است. ضمیر « نتیجتها » به « نحو » بر می گردد و چون « نحو » اشاره به « حدود » دارد ضمیر به صورت مونث آمده است.

در قوه حدود « مراد از حدود که با الف و لام آمده صغری و کبرایی است که هر دو ضروری نیستند و یکی وجودی است » این است که بر نحوی از قیاس غلبه کند « یعنی قیاس دیگری را نشان دهد و به صورت قیاس دیگر در آید » که نتیجه ی آن قیاس دیگر ضروری است.

در بعضـی نسـخه هـا « تقلب » آمـده که به این صورت معنـا می شود: در قالب نحوه دیگر ریخته شود که نتیجه ی آن نحوه ی دیگری ضروری است.

صفحه ۱۵۳ سطر ۶ قوله « و کما ان »

از اینجا مصنف مقایسه سومی انجام می دهد و می گوید وقتی قیاسی « که یکی از دو مقدمه اش کاذب است » بیان می شود و شخص متوجه کذب آن مقدمه هست شک می کند که نتیجه، صادق خواهد بود یا کاذب است.

بعد از اینکه قیاس به قیاس دیگری بر گشت که مقدماتش صادق بود و نتیجه ی صادق می داد در این صورت مطمئن می شود که نتیجه اش صـادق است. تـا وقتی قیاس کاذب به قیاس صادق رجوع داده نشود شک در صـدق نتیجه خواهـد بود لـذا قیاس کـاذب که بالقوه، قیاس کاذب است بایـد به قیاس صادق بر گردد سپس از این قیاس صادق نتیجه گرفته شود تا یقین حاصـل شود که نتیجه صادق است. مصـنف می فرماید همین وضعیت در ضروریه هم هست یعنی وقتی دو مقدمه « که یکی وجودی و یکی ضـروری است » آورده می شـود و شـخص تـوجه دارد که هر دو مقـدمه ضـروری نیست بلکه یکی وجـودی است شـک حاصل می شود که آیا نتیجه، ضـروری است یا نیست. در این صورت اگر قیاسِ غیر ضروری که بالقوه قیاس ضروری است به قیاس ضروری ارجاع داده شود و نتیجه گرفته شود، یقین به ضروری بودن نتیجه حاصل می شود.

ص: ۷۶۸

توضیح عبارت

« و کما ان هناک قد یُشکُّ متی أُحِس بکذب المقدمات فلا ندری ان النتیجه صادقه او کاذبه _ و ان کانت صادقه فی نفسها _ ما لم یعلم صدقها فی نفسها بوجه آخر »

« هناک »: در باب قیاس و جایی که مقدمه کاذب است.

عبارت باید به این صورت باشد « قد یُشک ... فلایدری » یا « قد نَشُکُّ ... فلاندری » باشد زیرا باید بین دو فعل مطابقت باشد یا هر دو غایت یا متکلم باشند نه اینکه یکی غایب و یکی متکلم باشد در نسخه خطی « فلا یُدری » است.

« متی احس » ظرف است.

ترجمه: همانطور که در باب قیاس، هر زمانی که به کذب مقدمات حس شود «یعنی روشن شود که مقدمات کاذبند » گاهی شک عارض می شود « ولی گاهی از اوقات انسان متوجه می شود که نتیجه، صادق است» و دانسته نمی شود که نتیجه صادق است یا کاذب است « و لو فی نفسها صادق است اما چون این نتیجه از آن قیاس گرفته شده احتمال کذبش داده می شود».

« ما لم یعلم صدقها فی نفسها بوجه آخر »: این شک تا چه زمانی است؟ با این عبارت بیان می کند که صدق این نتیجه فی نفسها « یعنی نه به خاطر اینکه از این قیاس گرفته شده بلکه به لحاظ خودش باید صدقش ثابت شود » از طریق « این قیاس که یکی از مقدماتش کاذب است معلوم نمی شود که این نتیجه، صادق است بلکه باید صدق این نتیجه از طریق » قیاس دیگر باشد « همانطور که در باب قیاس اگر یکی از دو مقدمه کاذب بود شک حاصل می شود در اینکه وضع نتیجه چه می باشد تا اینکه از طریق قیاس دیگر وضع این نتیجه روشن شود. همچنین در باب برهان هم در جایی که ضرورت، شرط می شود این مساله هست که اگر یکی از مقدمات حس شود که غیر ضروری است شک می شود که نتیجه، ضروری است یا ضروری نیست مگر از طریق دیگری ضروری بودن نتیجه اثبات شود.

ص: ۷۶۹

«کذلک ها هنا نشک فلا ندری هل النتیجه ضروریه او غیر ضروریه ما لم نعلم ضرورتها من وجه آخر »

« ها هنا »: در باب برهان جایی که بحث در ضرورت است.

ترجمه: و همچنین در باب برهان جایی که بحث در ضرورت است دانسته نمی شود که آیا نتیجه ضروری است یا غیر ضروری است؟ « و این شک باقی است » مادامی که ضرورتِ نتیجه از راه دیگر اثبات نشود.

« یلوح مع تلک المقدمات »

از اینجا مصنف، وجه دیگر را بیان می کند که این وجه دیگر با همین مقدمات کاذبه آشکار می شود چون این مقدمات کاذبه ذهن ما را هدایت به وجه دیگر می کند یعنی از طریق همین مقدمات کاذبه یا قیاس کاذب می توان به قیاس حقّ که این نتیجه را خواهد ولد دست پیدا کرد.

ترجمه: وجه دیگری که آشکار می شود با همین مقدماتی که کاذبند.

« و فی قوتها »

« فی قوتها » عطف تفسیر بر « یلوح » است یعنی از همان مقدمات کاذبه، وجه دیگری بدست می آید که مقدمات صادقه ای باشد و نتیجه از آن مقدمات صادقه گرفته می شود.

ترجمه: وجه دیگری که در قوه این مقدماتی است که در قیاس غیر ضروری بکار رفته.

« او لا یلوح عنها بل عن مقدمات اخری »

یا نتیجه از این مقدمات آشکار نمی شود بلکه از مقدمات و قیاس دیگر آشکار می شود.

ص: ۷۷۰

نکته: عبارت « یلوح مع تلک المقدمات ... مقدمات اخری » تفسیر برای « بالعرض » که در سطر ۴ آمده می باشد. در آنجا هم همین گونه بیان کرد که این مقدمات، کاذبند و نمی توانند نتیجه ی صادق بدهند مگر اینکه نتیجه از جای دیگر استفاده شود که اسم آن را بالعرض گذاشت. در اینجا توضیح بالعرض را می دهد که مراد این است که مقدمات صادقه ای استفاده شود که آن مقدمات صادقه از مقدمات کاذبه ظاهر شود. یا از مقدمات دیگر استفاده کند.

« و کما ان هناک لم یکن یمکن ان تنتج کاذبه عن صوادق کذلک ها هنا لا یمکن انتاج غیر ضروریه و نسبتا الحد الاوسط ضروریتان »

مصنف چون مقایسه بین صدق و ضرورت می کند به همین مناسبت مقایسه چهارم را هم بیان می کند و الا مقایسه چهارم ربطی برای جواب از اشکال ندارد.

ترجمه: همانطور که در باب قیاس ممکن نیست که نتیجه کاذب از مقدماتِ صوادق گرفته شود همچنین در باب برهان ممکن نیست نتیجه غیر ضروری گرفته شود در حالی که دو نسبتی که حد وسط دارد « یکی به اصغر و یکی به اکبر نیست » ضروری اند در حالی که هر دو نسبت ضروری اند قهرا مقدمتین هم ضروری اند ممکن نیست نتیجه ضروری گرفته نشود. پس اگر مقدمتین ضروری نبودند گاهی نتیجه ضروری گرفته می شود ولی اگر مقدمتین ضروری بودند هرگز نتیجه غیر ضروری گرفته نمی شود همیشه نتیجه ضروری است.

ص: ۷۷۱

« نسبتا » یعنی دو نسبت حد وسط به معنای نسبت حد وسط به اصغر در صغری است و نسبت اکبر به حد وسط در کبری است یعنی حد وسط هم به اصغر و هم به اکبر نسبت دارد در اینصورت حد وسط، نسبت به اصغر دارد و برای اصغر ضروری است. و حد وسط، نسبت به اکبر دارد و اکبر برای او ضروری است وقتی که نسبت حد وسط به این دو ضروری است مقدمتین ضروری می شوند نتیجه هم قهراً ضروری می شود.

نتیجه در برهان باید ضروری باشد و اگر ضروری نباشد در باب برهان دو فایده دارد و لغو نیست/ بین نتیجه و مقدمات برهان باید مناسبت باشد/ فصل ۵/ مقاله ۲/ برهان شفا ۹۳/۱۲/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: نتیجه در برهان باید ضروری باشد و اگر ضروری نباشد در باب برهان دو فایده دارد و لغو نیست/ بین نتیجه و مقدمات برهان باید مناسبت باشد/ فصل ۵/ مقاله ۲/ برهان شفا.

« و المقدمات العرضیه و ان کانت لا تنتج شیئا ضروریا فقد تنتج بالضروره »(۱)

بحث در این بود که در برهان، نتیجه ی ضروری لازم است پس باید مقدمات هم ضروری باشد و از مقدمات غیر ضروری نمی توان نتیجه ضروری گرفت.

گاهی نتیجه، ضروری است ولی از مقدمات گرفته نشده بلکه خود ماده قضیه طوری است که ایجاب می کند این قضیه ضروری باشد زیرا ما معتقدیم که در برهان باید نتیجه، ضروری باشد و از مقدمتین ضروری استخراج شود. ضروری بودن به دو صورت مطرح می شود یکی اینکه قیاس، ضرورتاً نتیجه دهد « یعنی قیاس باید طوری باشد که از نظر صورت، شرائط را واجد باشد تا حتما ــ و به تعبیر دیگر بالضروره ــ نتیجه دهد و عقیم نباشد » هر نتیجه ای که باشد مثلا نتیجه ممکنه بدهد یا وجودیه یا ضروریه بدهد. دیگر اینکه قیاس، نتیجه ضروری دهد.

ص: ۷۷۲

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا،ج۹،ص۱۵۳،س۱۲،ط ذوی القربی.

در برهان اینگونه شرط نمی شود که قیاس، ضرورتاً نتیجه دهد. چون این شرط در همه قیاس ها هست و اختصاص به برهان ندارد. آنچه که در برهان شرط می شود این نیست که نتیجه دادن، ضروری باشد بلکه این است که نتیجه ی حاصل، ضروری باشد و بین این دو فرق است. لذا این تذکر را می دهد تا بیان کند تلاشی که در برهان می شود برای این نیست که نتیجه دادن را ضروری کند بلکه باید نتیجه ی بدست آمده ضروری شود.

مصنف بعد از اینکه این تذکر را داد می فرماید فکر نکن که اگر نتیجه ی ضروری نگرفتی کار لغوی واقع شده. ممکن است نتیجه ضروری گرفته نشود ولی این کار لغو نیست و در باب برهان دو فایده بر آن مترتب است و در باب قیاس، کلّ فایده همین است که نتیجه حاصل شود «هر نتیجه ای که باشد مثلا ممکنه یا وجودیه یا ضروریه باشد».

اما آن دو فایده ای که حاصل می شود عبارتند از:

فایده اول: در برهان دو چیز لازم است:

۱ _ باید ثابت کرد که فلان امر موجود است.

۲ _ باید ثابت شود که به چه علت موجود است. یعنی سبب آن باید آورده شود. وقتی این دو امر ثابت شود قضیه، ضروریه می شود چون با علت فهمیده می شود و علتش مشخص می شود. و وقتی علت، معلوم باشد یقین به معلول پیدا می شود و آنچه در برهان لازم است حاصل می شود.

اگر قیاسی آمد و وجود شیء را ثابت کرد در اینصورت نصف راه طی شده و کار بی فایده ای انجام نشده. لذا اگر از قیاس، نتیجه ی ضروری گرفته نشد نگویید این کاری که در باب برهان انجام شد لغو است بلکه این کار در باب برهان فایده دارد و آن فایده این است که مقداری از راه طی شده سپس می توان بر همین مقدار از راهی که طی شده قیاس برهانی بنا شود. پس نتیجه گرفتن در باب برهان مطلقا مفید است ولو نتیجه ی ضروری گرفته نشود.

مثال: مثلاً گفته شود انسان دارای قوه کتابت است. این عبارت، ثبوت کتابت برای انسان می کند اما بیان نشد که سبب آن، نطق است و چون نطق در ذات انسان هست پس قوه کتابت به نحوی مرتبط با ذات می شود و منفک نمی شود. اگر این مطلب هم بیان می شد معلوم می شد که قوه کتابت برای انسان ضروری است و نتیجه ی برهانی گرفته می شود. اما گاهی از ابتدا به نحوی ثابت می شود تا معلوم گردد قوه کتابت برای انسان بالضروره وجود دارد. در اینصورت، برهان حاصل می شود.

توضیح عبارت

« و المقدمات العرضیه و ان کانت لا تنتج شیئا ضروریا فقد تنتج بالضروره »

تعبیر به «العرضیه» شده تا بفهماند که ضروری نیستند. چون عَرَض، نوعاً اطلاق بر مفارق می شود «یعنی بر چیزی که قابل زوال است اطلاق می شود» اما ضرورت به معنای غیر منفک است و عرض به طور طبیعی منفک می شود «البته عرض لازم هم وجود دارد که به طور طبیعی منفک نمی شود ولی آنچه رایج در عرض هست این است که منفک می شود».

ص: ۷۷۴

«المقدمات العرضیه»: مقدماتی که عرضی هستند یعنی مقدماتی که ضروری نیستند ضروری نبودن یعنی اولاً محمول، ذاتی مقوم برای موضوع نیست و ثانیا عرض ذاتی برای موضوع نیست.

ترجمه: مقدمات عرضیه ولو شیء ضروری را نتیجه نمی دهند «یعنی نتیجه ضروری را نتیجه نمی دهند ولی اصل انتاجِ آنها بالضروره است» ولی گاهی نتیجه می دهند بالضروره.

«قد تنتج»: لفظ «قد» آمده تا بفهماند اگر شرائط باشد نتیجه ضروری می دهد و اگر شرائط را نداشته باشد انتاج دارد ولی ضروری نیست بلکه انتاجِ بالخیال است که مغالطه می شود.

« و فرق بین ما ینتج ضروریا و بین ما ینتج بالضروره »

فرق است بین قیاسی که نتیجه ی ضروری می دهد و بین قیاسی که ضرورتاً نتیجه می دهد.

« فان کل قیاس ینتج بالضروره و لیس کل قیاس ینتج ضروریا »

همه قیاس ها انتاجِ بالضروره دارند ولی هر قیاسی نتیجه ی ضروری نمی دهد بلکه بعض قیاس ها نتیجه ضروری می دهند و بعضی هم نتیجه ممکنه و وجودیه و چیزهای دیگر می دهند.

نکته: مصنف این مطالب را بیان می کند تا کسی اشتباه نکند که شرط برهان، «نتیجه ی ضروری بدست آمدن» هست نه اینکه شرط برهان این باشد که انتاجش ضروری باشد. زیرا چنین شرطی، شرط برهان نیست بلکه شرط هر قیاس غیر عقیم است.

« و اذا کان القول منتجا بالضروره فان لم ینتج ضروریا فانه لا یعری عن فائده بل لابد من ان یتبعه فائدتان »

ص: ۷۷۵

مصنف از اینجا بیان می کند که اگر در باب برهان، قیاسی اقامه شد که انتاجش ضروری بود ولی نتیجه اش ضروری نبود نگران نباش چون مقداری از راه طی شده و کار لغوی صورت نگرفته.

مراد از «القول»، قول مرکب است که قیاس می باشد.

ترجمه: اگر قول «یعنی قیاس» منتجِ بالضروره باشد «یعنی قیاس، قیاسِ غیر عقیم باشد و بتواند بالضروره نتیجه دهد» اگر نتیجه اش ضروری نبود چنین قولی بی فایده نیست بلکه حتما دو فایده بر این قول مترتب خواهد بود.

طبق نسخه که «فان لم ینتج» با فاء آمده است جواب برای «اذا» است اما طبق نسخه خطی که «و ان لم ینتج» با واو آمده است «ان» وصلیه می شود و «فان لاـ یعری» جواب «اذا» می باشد. در این صورت معنای عبارت این می شود: اگر قیاسی منتج بالضروره بود اگر چه نتیجه ی ضروری ندارد باز هم خالی از فایده نیست.

« احداهما العلم بوجود شیء و ان لم یکن یقینا فاننا نجهل سببه »

یکی از آن دو فایده این است که علم به وجود شیء پیدا می شود «مراد از شیء، همان محمول در نتیجه است که می خواهد بر این موضوع حمل شود.

ترجمه: یکی از آن دو فایده این است که علم به وجود شیء پیدا می شود ولو این علمی که به وجود حاصل می شود علم است و یقین نیست «چرا، یقینی نیست» چون جاهل به سبب وجود این شیء هستیم.

ص: ۷۷۶

« ففرق بين العلم المطلق و بين العلم اليقينى »

فرق است بين علم مطلق كه از اين قياس حاصل شده و بين علم يقينى كه در برهان انتظارش مى رود «علم يقينى، تنها علم به اصل وجود شىء نيست بلكه علم به وجود و علم به لميّت و علت وجود است در حالى كه علمِ مطلق فقط علم به وجود است و علم به لميت را ندارد».

« كما انه فرق بين ان يُعرف انّ كذا كذا و ان يُعرف لِمَ كذا كذا »

عبارت «ان كذا كذا» علم به اين است كه «كذا» يى كه محمول است براى «كذا»يى كه موضوع است وجود دارد و عبارت «لم كذا كذا» بيان اين مطلب است كه چرا «كذا»يى كه محمول است براى «كذا»يى كه موضوع است وجود دارد.

مصنف ما نحن فيه را تشبيه كرد و گفت بين علم مطلق و علم يقينى فرق است چنانكه بين «ان كذا كذا» و «لم كذا كذا» فرق است. مصنف مى خواهد با اين تشبيه بيان كند كه فرق علم مطلق و علم يقينى عين فرق بين اين دو عبارت است. يعنى مصنف با اين عبارت «ان يعرف ان كذا كذا و ان يعرف لم كذا كذا» هم تشبيه مى كند هم اصل مطلب را مى گويد. يعنى عبارت را به اين صورت نياورد «فرق بين العلم المطلق و بين العلم اليقينى فهو انه فرق بين ان يعرف...».

« و هذا و ان لم يكن نظرا برهانيا مطلقا فهو نافع من جهةٍ مّا فى البرهان »

ص: ٧٧٧

«هـذا»: چنین علم و نظری که بـدست آمـده «یعنی اینکه بـدست آمـد نتیجه ی قیـاس، برهـانی و یقینی نبودنـد» فاء بعـد از «ان» وصلیه که آمده به معنای «لکن» است.

ترجمـه: این علم و نظرِ مطلق که حاصـل می شـود اگر چه مطلقـا نظر برهـانی نیست «بلکه اگر علم به علت کنـارش بیایـد نظر برهـانی می شود» لکن در همه جـا در برهـان نـافع است «اما از یک جهت نافع است و آن این است که مبنای برهان می شود و راه را برای اقامه برهان باز می کند.

« لان الشیء اذا ثبت دخوله فی الوجود لم یقصر البرهان عنه او یکشف من کنه لمیّته »

«او یکشف»: همانطور که پاورقی اشاره کرده به معنای «الی ان» است.

اما به چه علت نافع در برهان است؟ مصـنف می فرمایـد وقتی وجود شـیئی ثابت شـد برهان، انسان را رها نمی کنـد مگر اینکه لمیت وجود را هم به انسـان تفهیم کنـد به همین جهت است که آن، مقـدمه می شود و برهـان، موخّره می شود یعنی وقتی که قیاسـی آمـد و وجود را اثبات کرد بالاخره انسان در این فکر می افتد که سـبب این وجود چیست؟ در باب مطالب خوانده شده که ابتـدا با «ما»ی شارحه توضـیح داده می شود سـپس وجود بیان می شود وقتی وجود، بیان شود ذهن به سـمت این مطلب می رود که علت این وجود چیست؟ در جایی که اطمینان دارد که می توانـد علت را پیـدا کند اقدام بر آن می کند پس انسان اگر آگاه به وجود شـیء شد دنبال علت وجود می گردد اما اگر از ابتدا آگاه به وجود شـیء نبود دنبال علت آن نمی رود. به تعبیر مصنف، برهان انسان را به این سمت می کِشد که سبب را کشف کند تا یقین پیدا کند.

ص: ۷۷۸

ترجمه: اگر ثابت شد که این شیء، داخل در وجود شده و موجود گشته، برهان از آن شیء کوتاه نمی آید مگر اینکه کُنه لمیّتِ این وجود را کشف کند «که چرا این محمول بر این موضوع ثابت است».

« و الثانی »

فایده دوم: اگر خصم یا مخاطب، مقدمات قیاس را قبول کند می تواند ملزم شود و دست از خصومت خودش بردارد مثلا مخاطب و خصم ادعا می کند این محمول برای موضوع موجود نیست. اگر شخص بتواند مقدمات قیاس را به مخاطب بقبولاند مخاطب ناچار می شود که نتیجه قیاس را قبول کند و ملزم می شود و دست از خصومت و مخالفت بر می دارد.

مصنف می فرماید این فایده دوم، در باب برهان نمودی ندارد چون در برهان باید گفت حق و واقع، این مقدمه و نتیجه را قبول دارد نه اینکه خصم این مقدمه و نتیجه را قبول دارد بله در باب جدل گفته می شود که خصم این مقدمه و نتیجه را قبول دارد.

فایده دوم در جایی که اگر نتیجه در برهان ضــروری نباشد چنین قیاسی لغو نخواهد بود / بین نتیجه و مقدمات برهان باید مناسبت باشد / فصل ۵ / مقاله ۲ / برهان شفا. ۹۳/۱۲/۲۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: فایده دوم در جایی که اگر نتیجه در برهان ضروری نباشد چنین قیاسی لغو نخواهد بود / بین نتیجه و مقدمات برهان باید مناسبت باشد / فصل ۵ / مقاله ۲ / برهان شفا.

« و الثانی الزام الخصم و المخاطب عند ما سمح بتسلیم المقدمه »(۱)

ص: ۷۷۹

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا،ج۹،ص۱۵۳،س۱۸،ط ذوی القربی.

بحث در این بود که گاهی مقدمات قیاس، مقدمه عرضی هستند یعنی محمول در آن مقدمات، ذاتیِ موضوع و ضروری موضوع نیست در چنین حالتی گفته شد که اگر چه نتیجه ی ضروری نمی دهد ولی ضرورتاً نتیجه می دهد و گفته شد که گمان کنید چنین قیاسی بی فایده است بلکه در باب برهان دارای دو فایده است « و در باب قیاس، مفید فایده است »:

فایده اول: وجود محمول برای موضوع به توسط چنین قیاسی اثبات می شود اگر چه ضرورتش را نمی تواند اثبات کند ولی اصل ثبوت را اثبات می کند و وقتی که محمول برای موضوع ثابت شد می توان با کمک چیز دیگری این ثبوت را ثبوتِ ضروری قرار داد.

فایده دوم: اگر خصم یا مخاطب « ممکن است مخاطب بر سر مساله ای با متکلم درگیر نباشد و خصم به حساب نیاید و ممکن

است در مساله ای با متکلم درگیر باشد و خصم به حساب آید. در هر صورت فرقی نمی کند که مخاطب با متکلم درگیر باشد یا خوش باور باشد و حرف متکلم را قبول کند » به محض اینکه این مقدمه عرضی و غیر ضروری را پذیرفت متکلم می تواند او را الزام بر این مطلب کند. متکلم نمی تواند مخاطب را معتقد به این مقدمه عرضی کند زیرا برهان اقامه نشده.

مصنف می فرماید اگر چه وجه دوم فایده ی چنین قیاسی را در باب برهان ذکر می کند ولی چنین قیاسی از جایگاه برهان بیرون است چون در برهان تسلیمِ مقدمه لازم است و در ما نحن فیه تسلیم مقدمه حاصل است ولی تسلیمی که در اینجا حاصل است تسلیم خصم است « یعنی خصم یا مخاطب، این مقدمه را قبول می کند » اما تسلیمی که در باب برهان لازم است تسلیم حق است یعنی حق باید این مقدمه را قبول کند و کاری به مخاطب یا خصم ندارد ».

ص: ۷۸۰

اگر چنین قیاسی که جایگاه برهان را ندارد در صورتی جایگاه برهان پیدا می کند که محمول برای موضوع، ضروری و ذاتی باشد.

نکته: چنین قیاسی که آورده می شود به این اندازه مفید است که مقاومت خصم را می شکند و خصم را آماده برای پذیرش قیاس بعدی و اعتقاد به آن قیاس بعدی می کند.

نکته: فرق التزام و اعتقاد این است که در اعتقاد، دلِ شخص واقعا آرام است اما در التزام، شخص مجبور است که این مطلب را قبول کند.

توضیح عبارت

« و الثانی الزام الخصم و المخاطب عند ما سمح بتسلیم المقدمه »

فایده دومی که بر چنین قیاس های مرکب از مقدمات عرضی در باب برهان مترتب است این است که خصم یا مخاطب باید ملزم شو وقتی که جود کند به این نحو جود که مقدمه را قبول کند « یعنی آماده شود و از خصوکتی که دارد دست بردارد.

« و هذا بعید عن ماخذ البرهان »

« هذا »: این فایده یا چنین قیاسی که فقط اعتمادش به تسلیم مخاطب یا خصم است نه اینکه اعتمادش به تسلیم حق باشد.

ترجمه: این فایده یا چنین قیاسی، بعید از ماخذ و جایگاه برهان است.

« لان البرهان لا یتوقف علی تسلیم الخصم للمقدمه بل علی تسلیم الحق ایاها و ان تکون ضروریه »

چون برهان توقف ندارد بر اینکه خصم، مقدمه ی این برهان را قبول کند بلکه برهان توقف دارد بر تسلیم حق این مقدمه را اولا و ضروری باشد ثانیا « یعنی برهان توقف بر دو چیز دارد:

۱ _ حق، این مقدمه را تسلیم کند و به عبارت دیگر مطابق با واقع باشد.

۲ _ صرف مطابقت با واقع کافی نیست بلکه باید غیر متغیر هم باشد در صفحه ۱۵۱ سطر ۹ هم بیان شد « و لیس کل حق مناسبا » یعنی حق بودن کافی نیست بلکه ضروری بودن لازم است.

« و لا تکون ضروریه علی النحو الماخوذ فی البرهان الا ان تکون محمولاتها مع ضرورتها ذاتیه علی احد وجهی الذاتی »

در برهان بودن یک قیاس، علاوه بر اینکه تسلیم حق « یعنی صادق بودن مقدمه » لازم است ضروری بودن مقدمه هم لازم است اما مقدمه، چگونه ضروری می شود؟ بیان می کند که به همان دو نحوه ای که بیان شد ضروری می شود:

۱ _ محمول، ذاتی مقوم برای موضوع باشد « فرقی نمی کند که جنس باشد یا فصل باشد ».

۲ _ محمول، ذاتی مقوم برای موضوع نباشد بلکه عرض ذاتی برای موضوع باشد « و مراد از عرض ذاتی آن بود که محمول طوری باشد که موضوع در تعریفش اخذ شود ».

با این عبارت، ضروری باب برهان را توضیح می دهد.

ترجمه: ضروری نخواهد بود به همان نحوی که ماخوذ در برهان است مگر اینکه به این صورت باشد که علاوه بر اینکه این محمولات برای موضوع، ضرورت دارد باید ذاتی برای موضوع هم باشد به یکی از دو وجه ذاتی که قبلا گفته شد.

ص: ۷۸۲

« مع ضرورتها »: مراد، ضرورت مطلق است نه ضرورت باب برهان چون ضرورتِ باب برهان متوقف بر ذاتی بودن است که هم باید ضروری باشد هم باید ذاتی باشد لذا در اینجا ضرورت مطلق هست ولی ذاتی بودن نیست لذا ضروری باب برهان نیست.

« فان الضروریات الخاصه بکل جنس هی اما اجناسها و فصولها و اما عوارضها الذاتیه »

ضمیر « اجناسها و فصولها » و « عوارضها الذاتیه » به « کل جنس » بر می گردد ولو مذکر است اما کنایه از خیلی امور است لذا می توان به لحاظ معنا مونث قرار داده شود. دقت کنید که مراد از « جنس » جنس لغوی است.

مصنف با این عبارت، دو وجهی که برای ذاتی در باب برهان گفته شده بود را بیان می کند که یکی ذاتی مقوّم بود و یکی عرض ذاتی بود.

ضروریات، یا اجناس و فصول اند یا عوارض ذاتی اند یعنی محمولی که جنس و فصل برای موضوع باشد یا عرض ذاتی برای موضوع باشد به این صورت که موضوع در تعریف محمول اخذ شود.

« الخاصه بکل جنس »: در باب برهان احتیاج است که محمول، ضروری باشد. علاوه بر ضروری بودن، باید ذاتی هم باشد. محمول اگر ذاتی موضوع باشد اختصاص به موضوع پیدا می کند لذا محمول ذاتی، اختصاص به موضوع دارد و اگر ضروری باب برهان باشد ذاتی خواهد بود پس ضروری باب برهان به خاطر اشتمال بر ذاتی بودن، اختصاص به موضوع دارد. و چون موضوع می تواند هر جنسی باشد لذا تعبیر به « کل جنس » کرد. پس محمولِ ذاتی اختصاص به هر موضوعی « و هر جنسی » دارد و این محمول گاهی جنس برای موضوع است و گاهی عارض ذاتی است.

ص: ۷۸۳

ترجمه: ضروریاتی که اختصاص به کل جنس دارد « کلمه الخاصه برای این آمده تا بفهماند که این ضروریات، فقط ضروری نیستند بلکه ضروری و ذاتی هستند و آن ذاتی، عاملِ اختصاص می شود » یا اجناسِ آن جنس و فصولش هستند یا عوارض ذاتی آن جنس هستند.

« و ما سوی ذلک فهی اما ضروریات غریبه و اما غیر ضروریات بل اعراض مطلقه »

« ما سوی ذلک »: در اینجا دو ضروری مطرح شد:

۱ _ ذاتی باب مقوم « ایساغوجی ».

۲ _ ذاتی به معنای عرض ذاتی.

مشار الیه « ذلک » این دو مورد است.

اعراضی که ما سوای این دو مورد هستند یا عرض لازم هستند و مختص نیستند یا اصلا عرض لازم نیستند و به عبارت دیگر یا ضرورت هست و عام هم هست یعنی اختصاص ندارد مثل سیاهی برای کلاغ که ضرورت دارد ولی اختصاص به کلاغ ندارد زیرا سیاهی برای کلاغ ذاتی نیست نه ذاتی باب ایساغوجی است نه ذاتی باب برهان است. و به تعبیر مصنف، ضروری غریب است و می تواند در جای دیگر هم پیدا شود.

« غریب » در مقابل « ذاتی » است چون ذاتی، مختص است و غریب، با اینکه ضروری هست ولی مختص نیست.

یا اصلا ضرورت نیست مثل مشی برای حیوان که از عوارض مفارقه است و ضروری نیست که دائما باشد بر خلاف سواد که برای کلاغ دائما هست ولو به خاطر عام بودنش ضروری غریب باشد.

ص: ۷۸۴

ترجمه: ما سوای این دو مورد « که یکی اجناس و فصول بود و یکی عوارض ذاتی بود » یا ضروریات غریبه اند « مثل سیاهی برای کلاغ » یا اصلا ضروری نیستند بلکه اعراض مطلقه اند « مثل مشی خارجی برای انسان نه قوه مشی برای انسان ».

« و لا یعلم منها لمیه شیء البته »

از چنین ضروریات غریبه یا غیر ضروریات، دانسته نمی شود که چرا سواد برای غراب هست. پس در جایی که ضروریت خاصه باشد با سبب دانسته می شود اما در غیر آنجا با سبب دانسته نمی شود.

« فاذا کان الاوسط للاصغر ذاتیا و الاکبر للاوسط ذاتیا لم یمکن ان ینتقل من علم الی علم آخر »

تا اینجا بیان کرد که در چه صورت مقدمه، مقدمه ی برهان است و در چه صورت نیست. مصنف از اینجا موردی را مطرح می کند که مقدمه، می تواند مقدمه ی برهان نباشد و اختصاص از آن استفاده شود. وقتی اختصاص از آن استفاده شد مخصوص و منحصر به علمِ مخصوصِ خودش می شود و نمی توان از این علم به علم دیگر تجاوز داد مثلا مقدمه ای که در برهان بکار می رود محمولش ذاتی و ضروری برای موضوع است لذا گفته می شود که این محمول اختصاص به موضوع دارد و در هر علمی که این موضوع، صادق است این محمول آورده می شود و چنین قیاسی اجرا می شود. اما اگر علمی، موضوع دیگر داشت چنین محمولی نمی تواند بیاید و این برهان، مورد استفاده قرار نمی گیرد پس برهان، مخصوصِ علمِ مرتبط با خود همان برهان است مگر اینکه مقدمه، مقدمه ی عام گرفته شود که در اینصورت از ضرورت، خارج می شود.

ص: ۷۸۵

ترجمه: اگر اوسط برای اصغر ذاتی باشد « که صغری، ذاتی یا ضروری می شود » و اکبر هم برای اوسط ذاتی باشد « که کبری، ضروری می شود » در این صورت « چون محمولِ چنین قضیه ای به موضوعش اختصاص دارد و موضوعش هم یکی از مصادیق موضوع علم است پس این برهان اختصاص به موضوع همین علم دارد و در علم دیگر که موضوع دیگر دارد جاری نمی شود پس نمی توان برهانی را از علمی به علم دیگر منتقل کرد مگر اینکه در کبری تصرف کرد مثلا کبری مربوط به باب هندسه است و نمی توان در باب حساب استفاده کرد مگر اینکه در کبری تصرف شود به طوری که شامل حساب و هندسه هر دو شود در اینصورت این دلیل، مشترک می شود و وقتی مشترک شد هم در هندسه و هم در حساب بکار می رود » نمی توان این برهان را از علمی به علم دیگر منتقل کرد « بلکه باید اختصاص به همان علمی داد که موضوعِ مقدمه ی این برهان یعنی اصغرش مطابق با موضوع آن علم است ».

« بل یُبَیِّن کلُّ علمٍ بمقدمات خاصه مثل الهندسیات ببراهین خاصه بالهندسه »

« مثل الهندسیات » مثال برای « مقدمات خاصه » است و « ببراهین خاصه » متعلق به « یبین » است.

ترجمه: بلکه بیان می شود هر علم به مقدمات خاصه ای مثل هندسیات، به وسیله براهین خاصه ی به هندسه « یعنی اگر مقدمه اختصاص به هندسه دارد برهان هم باید اختصاص به هندسه داشته باشد ».

ص: ۷۸۶

« و العدديات بالعدد »

این عبارت به این صورت هست « و یبین کل علم بالعدديات الخاصه براهين خاصه بالعدد ».

« و لم يدخل فی شیء من العلوم بیانٌ منقول او بيان غريب الا فيما يشتركان فيه _ و سنوضح هذا بعد _ »

« بیان منقول » فاعل « لم یدخل » است.

در این صورت باید گفته شود که در هیچ یک از علوم، بیانی که از علم دیگر نقل شده وجود ندارد بلکه بیاناتِ در هر علمی، مناسب با همان علم است.

ترجمه: بیان منقول «یعنی بیانی که از علم دیگر به اینجا نقل شود» با بیانی که غریب و بیگانه باشد در هیچ یک از علوم دیگر داخل نشده است مگر در آنچه که هر دو علم در آن مشترکند « یعنی مربوط به هر دو علم است مثلاـ فرض کنید مخصوص هندسه است و بخواهید در حساب از آن استفاده کنید در اینجا یک مقدمه ی مشترک وجود دارد که باعث می شود این قیاس هم در هندسه بکار رود هم در عدد بکار رود لذا می توان در هر دو علم بکار برد.

« فتكون المقدمات مناسبه للنتيجه »

در ابتدای فصل بیان شد که مقدمات باید مناسب نتیجه باشند در این جا روشن شد که مقدمات باید مناسب نتیجه باشند یعنی اگر مقدمه، مخصوص علم است نتیجه هم باید مخصوص همان علم باشد و اگر مقدمه، ضروریه است نتیجه هم باید ضروریه باشد.

ص: ۷۸۷

بیان موضوعات علوم و مبادی علوم و مسائل علوم و اقتران مبادی و مسائل در محمولاتشان/ فصل ۶/ مقاله ۲/ برهان شفا. ۹۳/۱۲/۲۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بیان موضوعات علوم و مبادی علوم و مسائل علوم و اقتران مبادی و مسائل در محمولاتشان/ فصل ۶/ مقاله ۲/ برهان شفا.

« الفصل السادس فی موضوعات العلوم و مبادئها و مسائلها و اقتران مبادئها و مسائلها فی حدودها المحموله »(۱)

در این فصل سه بحث مطرح می شود:

۱ ــ موضوعات علوم.

۲ ــ مبادی علوم.

۳ ــ درباره مسائل علوم.

هر کدام از این سه مشخص می شوند و سپس بعض تقسیمات و احکامشان ذکر می شود.

ابتدا یک بحث کلی می شود که علوم دارای این سه امر « موضوع و مبدء و مساله » هستند سپس یک بحث کوتاهی درباره این سه می شود که تقریبا بحث مشترکی است سپس وارد بحث در مبادی می شود و بعدا وارد بحث در موضوعات می شود و در پایان وارد بحث در مسائل می شود.

« و اقتران مبادئها و مسائلها فی حدودها المحموله »: از طرفی هر قضیه ای که ملاحظه شود از دو حدّ تشکیل می شود یک حد عبارت از موضوع است و حد دیگر محمول است. از طرف دیگر، هم مبادئی که در علوم مطرح می شود قضیه هستند و هم مسائلی که در علوم مطرح هستند قضیه می باشند. البته بعضی ها مساله را تعریف به محمولات قضایا کردند ولی نوعا به کل قضیه، مساله گفته می شود نه اینکه فقط به محمول، قضیه بگویند. مصنف هم به کل قضیه، مساله می گوید. پس مبدأ و مساله هر دو قضیه هستند و هر د و دارای محمول اند.

ص: ۷۸۸

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا،ج۹،ص۱۵۵،س۱،ط ذوی القربی.

سوال این است که آیا مبدأ و مساله، در حدودی که عبارت از محمول است با یکدیگر فرق می کنند یا فرق ندارند به عبارت دیگر این مسائل و مبادی در حدود خودشان اقتران دارند یا افتراق دارند مثلا مبادی عبارت از قضایای بدیهیه است که از آنها، برهان تشکیل می شود اما مسائل عبارت از قضایای نظریه هستند که برای اثبات آنها، برهان تشکیل می شود. به عبارت دیگر

مسائل، قضایای غیر اثبات شده هستند که باید اثبات شوند ولی مبادی، قضایایی بدیهی هستند که می توانند ما را در اثبات مسائل کمک کنند یعنی قیاس از مبادی تشکیل می شود و بر مسائل اقامه می شود.

اما مبادی و مسائل، در محمولاتشان چه رابطه ای با هم دارند؟ هر دو قضیه هستند و هر دو محمول دارند آیا در محمولاتشان با یکدیگر اقتران دارند « طبق نسخه ای که لفظ اقتران آمده » و یا با یکدیگر افتراق دارند « طبق نسخه ای که لفظ افتراق آمده ».

مثلاً در محمول مساله، غرض این است که انّیّتِ آن محمول برای موضوع ثابت شود و گفته شود این محمول برای موضوع موجود است و وجود دارد اما یکبار منظور این است که لمّیت اثبات شود « یعنی ثبوت آن روشن است ولی لمیت آن می خواهد اثبات شود ».

پس در مبادی، بحث از انیّتِ محمولات می شود و در مسائل هم بحث از انیت محمولات می شود در اینصورت مسائل و مبادی با یکدیگر مقترن می شوند یعنی مبادی و مسائل، در حدود با هم اقتران دارند « یعنی در هر دو بحث از انّیّت می شود یا در هر دو بحث از لمّیّت می شود ».

در این فصل، یک بحثی مطرح می شود که آیا می توان محمولات را ذاتیات مقوّمه در مسائل قرار داد؟ یعنی محمول مساله، ذاتی مقوم برای موضوع باشد؟ جواب می دهند که اینگونه نمی شود چون مساله، امری است که روشن نیست و باید استدلال بر آن شود در حالی که ثبوتِ محمولی که ذاتی است برای موضوعی که ذی الذاتی است احتیاج به اثبات ندارد « ذاتی شیء لم یکن معللا ». پس در مسائل نمی توان محمولات را عبارت از ذاتیات گرفت و الا لازم می آید ثبوت ذاتی برای ذی الذاتی واضح نباشد و با استدلال ثابت شود.

توضیح عبارت

« الفصل السادس فی موضوعات العلوم و مبادئها و مسائلها و اقتران مبادئها و مسائلها و حدودها المحموله »

توضیح این عبارت، داده شد.

« حدودها المحموله »: حدودی که این صفت دارند که محمول اند یعنی مبادی و مسائل در محمولاتشان اقتران دارند.

صفحه ۱۵۵ سطر ۴ قوله « نقول »

مصنف، موضوع و مبدء و مساله را به طور مجمل توضیح می دهد و در پایان فرق این سه را هم بیان می کند.

مصنف در ابتدا می فرماید همه صناعات « علی الخصوص صناعاتی که نظری اند و مباحثشان باید با عقل مطرح شود » دارای این سه جزء « یعنی موضوع و مبدء و مساله » هستند. مصنف می فرماید مبادی، سازنده و تشکیل دهنده ی براهین هستند یعنی قضایایی هستند که یا بدیهی اند یا اگر هم بدیهی نیستند در جای دیگر اثبات شدند و در این علم به عنوان مبدء به کار می آیند. یعنی مبدء قیاس و مقدمه ی قیاس می تواند صغری یا کبرای قیاس قرار بگیرد، چه بدیهی باشد و چه نظری باشد که در جای دیگر اثبات شده باشد.

سوال: آیا مبادی در همان علم ثابت می شود و سپس از آنها استفاده می شود یا در علم دیگر اثبات می شود؟

جواب: مصنف می فرماید مبدء علم حتما باید در علم دیگر ثابت شود و در خود آن علم مورد بحث قرار نمی گیرد بلکه یا چون بدیهی است در هیچ علمی بحث نمی شود یا اگر نظری باشد و بدیهی نباشد باید در علم دیگر بحث شود در این صورت دو حالت پیدا می کند زیرا یا این مبدء، مهم است و به خاطر اهمیتش باید در علم فوق ذکر شود یا مبدء، اهمیت کمی دارد و به خاطر اهمیت کمی که دارد باید در علمی که پایین تر است بحث شود.

توضیح عبارت

« نقول ان لکل واحد من الصناعات _ و خصوصا النظریه _ مبادی و موضوعات و مسائل »

« خصوصا النظریه »: صناعات می توانند نظری باشند مثل فلسفه و مانند طبیعی به اقسامش و ریاضی هم به اقسامش، و صناعات می توانند غیر نظری باشند مثل فقه که یک صنعت است و نظری نیست بلکه نقلی است و با فکر حاصل نمی شود بلکه با نقل حاصل می شود به عبارت دیگر دلیل نقلی دارد و دلیل عقلی ندارد اگر چه می توان از دلیل نقلی، دلیل عقلی ساخت. مثلا نقل در صغری قرار داده می شود و کبری به صورت حکم عقلی می آید ولی لزومی نداردکه حتما اینگونه استفاده شود بلکه گاهی روایت آورده می شود و به همان روایت استناد می شود اگر چه در آن وقت که به روایت استناد می شود قیاسی تشکیل می شود به این صورت: این، روایت است و روایت، حجت است پس این، حجت است و باید به آن عمل شود.

ص: ۷۹۱

پس در فقه، استدلال می شود که ظاهراً استدلال عقلی است اما چون مقدمه ی نقلی دارد به آن استدلال نظری گفته نمی شود قهرا به آن علم نظری هم گفته نمی شود.

مصنف می فرماید هر یک از صناعات به خصوص صناعات نظریه احتیاج به این سه امر دارند.

نکته: به همان ترتیبی که مصنف در این عبارت بیان کرده بحث را ادامه می دهد یعنی ابتدا درباره مبادی بحث می کند بعداً درباره موضوعات و سپس درباره مسائل بحث می کند.

نکته: ممکن است مساله بدیهی در یک صناعت وجود داشته باشد ولی اینکه کل صناعت بدیهی باشد وجود ندارد.

« و المبادی هی المقدمات التی منها تُبَرهن تلک الصناعه »

مقدماتی که از این مقدمات، این صناعت برهانی می شود « یعنی مقدماتی که کنار یکدیگر قرار می گیرند و قیاس از آنها تشکیل می شود ».

« و لا تبرهن هی فی تلک الصناعه اما لوضوحها و اما لجلاله شانها عن ان تبرهن فیها »

ضمیر « فیها » و « هی » به «مبادی» بر می گردد. البته ضمیر « فیها » را می توان به « تلک الصناعه » هم برگرداند و به معنای این است: در همان صناعت، برهانی شود.

مبادی عبارت از چیزهایی است که سازنده برهان می باشند اما آیا بر خود سازنده های برهان می توان برهان اقامه کرد؟ می فرماید نمی توان برهان اقامه کرد.

ص: ۷۹۲

ترجمه: این مبادی در خود همان صناعت برهانی نمی شوند یا به خاطر وضوح آن مبادی « که بدیهی اند و احتیاج به برهان و دلیل ندارند » و یا به خاطر جلالت شان مبادی از اینکه برهان در آن مبادی اقامه شود.

« و انما تبرهن فی علم فوقها »

از این عبارت بر می آید که مصنف نمی خواهد بگوید آن مبادی به طور کامل، جلالت شان از برهان دارند به طوری که در هیچ جا نتوان آنها را برهانی کرد بلکه می گوید جلالت شان دارند از اینکه در این علم، برهانی شوند ولی اشکال ندارد که در علم فوق برهانی شوند بر این مورد مثال می زنند به مبادی که در طبیعیات و ریاضیات است که در علم الهی اثبات می کنند. مثلا گفته می شود « الحرکه موجوده »، که مبدئی از مبادی است و در علم طبیعی مورد بحث است و یا مانند « المقدار موجود و منقسم الی المتصل و المنفصل » که در علم ریاضی مورد بحث است ولی اثبات نمی شود. وجود حرکت و وجود مقدار که همان کمیت است در فلسفه الهی که علم فوق است اثبات می شود.

می گویند این مبادی، جلالت شان دارند از اینکه در خود علم مطرح شوند چون مبدء این علم است و تقدم بر این علم دارد لذا شان این مبادی نیست که در این علم اثبات شوند.

« و اما لدنو شانها عن ان تبرهن فی ذلک العلم بل فی علم دونه »

ضمیر « شانها » به «مبادی» بر می گردد.

و یا اینکه اگر مبدئی در علم مربوط به خودش اثبات نمی شود به خاطر این است که شان این مبدء پایین تر از این علم است و جا ندارد که در خود این علم بحث شود مثلا- در علم الهی در نمط ۶ اشارات ملاحظه کردید که از طریق حرکت وضعی و دورانی فلک اثبات موجود مجرده مثل عقول عشره می کند. به این صورت گفته می شود که حرکت وضعی معلول یک نفس است و این نفس نیاز به مدبّر دارد.

اما آیا بحث در حرکت مستدیر جا دارد که در علم فلسفه مطرح شود یا شان حرکت مستدیر کمتر از این است که مساله ای از مسائل فلسفی قرار بگیرد؟ مسلما شانش پایین تر از مساله الهی است لذا در علم طبیعی اثبات می شد که حرکت مستدیر وجود دارد نه اینکه در خود علم الهی که از حرکت مستدیر بهره برده می شود اثبات شود. پس مقدمه ای از مقدمات علم الهی به خاطر اینکه شانش پایین تر از علم الهی بود در علم پایین تر که طبیعی بود ثابت می شد و در علم الهی مورد بحث و استفاده قرار می گرفت.

ترجمه: و یا اگر این مبادی در این علم مطرح نمی شود به خاطر دُنوّ شان این مبادی است از اینکه در آن علمی که مورد استفاده قرار می گیرند برهانی شوند بلکه این مبادی در علمی پایین تر از علم مورد بحث، اثبات می شوند.

ص: ۷۹۴

« و هذا قلیل »

این قسم سوم که مبدء، مبدئی باشد که در آن علم، دنوّ شان دارد و باید در علم دیگر که پایین تر است مورد بحث قرار بگیرد کم است.

« و الموضوعات هی الاشیاء التی تبحث الصناعه عن الاحوال المسنوبه الیها »

تا اینجا بحث اجمالی در مبادی گفته شد و تمام شد و بعداً بحث تفصیلی می کند سپس وارد بحث در موضوعات می شود و به نحو اجمال مطرح می کند و بحث تفصیلی آن بعدا می آید.

موضوعات هر علمی در خود آن علم مطرح می شود ولی نه تعریف می شوند و نه اثبات می شوند بلکه محمولاتی که برای این موضوعات هست مورد بحث قرار می گیرند و به عبارت مصنف: احوالی که مربوط به این موضوعات هستند در آن علم مورد بحث قرار می گیرند نه خود موضوعات.

« و العوارض الذاتیه لها »

« العوارض » عطف بر « الاحوال » است و واو برای تفسیر است یعنی از عوارض ذاتی که برای موضوعات است بحث می شود.

« و المسائل هی القضایا التی محمولاتها عوارض ذاتیه لهذا الموضوع او لانواعه او عوارضه »

خوب بود که « و المسائل » را ابتدای خط می نوشت همانطور که « و الموضوعات » را ابتدای خط نوشت.

مسائل، قضایایی است که محمولات آن قضایا، عوارض ذاتی برای موضوعشان هستند. اما در چه صورتی محمولات مسائل،عوارض ذاتی برای موضوع علم هستند؟ در وقتی که موضوع مساله با موضوع علم یکی باشد مثلا موضوع فلسفه، وجود علم است و موضوع مساله هم «وجود » باشد و گفته شود « الوجود اصیل ». در چنین جایی محمول عارض ذاتی یا ذاتی برای موضوع است.

« لا-نواعه »: بعضی مسائل اینگونه اند که موضوعشان همان موضوع علم نیست بلکه موضوعشان نوعی از موضوع علم است. مثلا موضوع علم، کلمه و کلام است و موضوع این مساله، فاعل است که نوعی از کلمه است.

« او عوارضه »: مثلا- کلمه ای موضوع علم نحو می شود و اعراب کلمه از عوارض آن می شود. و در یک مساله ای ممکن است از اعراب کلمه بحث شود و گفته شود که اعراب اگر ظاهری باشد چگونه است و اگر اعراب محلی باشد چگونه است و یا مثلا- در اسماء سته، اعراب به چه صورت است و یا در تثنیه و جمع، اعراب به چه صورت است. بحث در اعراب، بحث از عوارض کلمه است.

ترجمه: مسائل، قضایایی است که محمولات آن قضایا، عوارض ذاتیه است یا برای موضوع علم « این، در صورتی است که موضوع مساله با موضوع علم، یکی باشد » یا برای انواع موضوع علم « این، در صورتی است که موضوع مساله، نوعی از موضوع علم باشد » یا برای عوارض موضوع علم « این، در صورتی است که موضوع مساله، عارضی از عوارض موضوع علم باشد.

« و هی مشکوک فیها فیستبرأ حالها فی ذلک العلم »

به چه علت مساله، در علم مطرح می شود؟

بیان شد که چرا مبادی، در علم مطرح می شود؟ چون از آنها برهان ساخته می شود و بیان شد که چرا موضوعات، مطرح می شود؟ چون از احوال آنها بحث می شود اما الان بیان می کند که چرا مساله، مطرح می شود؟ چون وضع مساله و حکم مساله مجهول است و ثبوت محمول برای آن مجهول است لذا باید روشن و تبیین شود.

ترجمه: و محمولاتی که در مسائل می آیند « و برای مسائل اثبات می شوند » مشکوکٌ فیها هستند « یعنی قبل از اینکه از آنها در این علم بحث شود مشکوکٌ فیها هستند » پس به از حالت آنها در آن علم بحث می شود « یعنی به حال آنها رسیدگی می شود و زوائد و چیزهایی که لازم است کنار گذاشته شود کنار گذاشته می شود و آنچه که لبّ مطلب است اثبات می شود ».

نکته: در بعضی نسخ به جای « فیستبرأ »، « فیستبین » آمده است یعنی این مسائل، مشکوکٌ فیها هستند و حالشان در آن علم تبین می شود.

« فالمبادی منها البرهان و المسائل لها البرهان و الموضوعات علیها البرهان »

تا اینجا سه مطلبی که در هر علمی باید مورد بحث قرار بگیرد مطرح شد و توضیح مختصر داده شد از عبارت « فالمبادی ... » می خواهد جمع بندی کند و دوباره مبادی و موضوعات و مسائل را مطرح می کند ولی خلاصه تر از آنچه که قبلا مطرح کرده بود. سپس همین عبارت خلاصه را عوض می کند و به بیان دیگری مطرح می کند.

« فالمبادی منها البرهان »: مبادی، عبارت از قضایایی هستند که برهان از آنها تشکیل می شود یعنی این مبادی، اجزاء برهان هستند.

« و المسائل لها البرهان »: مسائل، عبارت از قضایایی هستند که برای اثبات آنها، و حقیقت آنها، برهان به کار می آید.

ص: ۷۹۷

« و الموضوعات علیها البرهان »: موضوعات، چیزهایی هستند که برهان بر آنها اقامه می شود یعنی اقامه برهان می شود تا محمولات برای این موضوعات ثابت شوند.

« و کانّ الغرض فیما علیه البرهان الاعراض الذاتیه »

مصنف با این عبارتی که می آورد، مطلب را دقیق تر بیان می کند.

بیان شد که موضوعات، عبارت از « ما علیه البرهان » است در اینجا بیان می کند که « ما علیه البرهان »، اعراض ذاتیه هستند یعنی محمولاتِ حمل شده بر موضوعاتِ مسائل اند.

« و الذی لاجله ذلک هو الموضوع »

آن که به خاطر آن، اقامه برهان می شود، موضوع است زیرا برهان اقامه می شود تا محمول برای موضوع اثبات شود.

« و الذی منه هو المبادی »

« و الذی منه » یعنی « و الذی یتشکل البرهان منه ».

آن که برهان از آن تشکیل می شود، مبادی است.

« و نقول »

مصنف از اینجا وارد بحث تفصیلی در مبادی و موضوعات و مسائل می کند.

بیان اقسام مبادی علوم/ فصل ۶/ مقاله ۲/ برهان شفا. ۹۳/۱۲/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان اقسام مبادی علوم/ فصل ۶/ مقاله ۲/ برهان شفا.

« و نقول: ان المبادئ علی وجهین »(۱)

بیان شد که در هر علمی سه امر مطرح می شود که عبارتند از موضوع، مبادی و مسائل. این سه به صورت مختصر توضیح داده شد. اما الان به طور مفصل وارد بحث از مبادی می شود.

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا،ج۹،ص۱۵۵،س۱۳،ط ذوی القربی.

مصنف مبادی را به دو قسم تقسیم می کند:

۱ _ مبادی خاص.

۲ _ مبادی عام.

سپس می فرماید مبادی عام، به ظاهر عالم هستند ولی وقتی از آنها در یک صنعتی استفاده می شود خاصِ به همان صنعت می شوند مثلا گفته می شود « اگر دو شی، مساوی با شیء سوم بودند خود آن دو شیء هم با هم مساوی اند » این، یک قانونی است که هم در علم حساب و هم در علم هندسه و هم در علم هیئت و هم در علم موسیقی « به عبارت دیگر در تمام اقسام علم ریاضی » می توان استفاده کرد. ولی فرض کنید در علم هندسه از آن استفاده شد. در این صورت این قانون به این صورت در می آید « دو مقدار اگر با مقدار سوم مساوی بودند خود آن دو مقدار هم با یکدیگر مساوی اند ». در این عبارت کلمه « مقدار » اضافه شد چون علم هندسه مربوط به « مقدار » است. سپس همین قانون در علم حساب آورده می شود و به این صورت در می آید « دو عدد اگر با عدد سوم مساوی بودند خود آن دو عدد هم با یکدیگر مساوی اند ». در اینجا کلمه « عدد » اضافه شد چون موضوع علم حساب، عدد است.

مبادی عام بر دو قسم است:

الف: عامی که در تمام علوم اجرا می شود مثلاـ « اجتماع نقیضین محال است » یک مبدء عام است و در همه علوم از آن استفاده می شود.

ص: ۷۹۹

ب: عامی که در تمام علوم اجرا نمی شود بلکه در بعض علوم اجرا می شود مثل این قانون که گفته شود « اگر دو شی با شیء سومی مساوی بودند خود آن دو شیء هم با هم مساوی اند ». این قانون، عام است ولی عام در علم ریاضی است و به تعبیر مصنف، این قانون، عام در کمّ و ذوالکّم است. لذا اگر چیزی، کمّ یا ذوالکمّ نبود این قانون در آن اجرا نمی شود.

نکته: هر دو قسم عام، اگر در علمی استفاده شود خاص می شود. قسم دوم عام، توضیح داده شد که اگر در یک علمی بکار رود چگونه خاص می شود. اما در قسم اول، عام به این صورت خاص می شود مثلا « اجتماع نقیضین محال است » یک قانون عام است و سپس در یک علم خاص بکار می رود به این صورت که مقدار بر دو قسم است:

۱ ـ مقداری که منطق باشد.

۲ـ مقداری که منطق نباشد.

در اینجا گفته می شود فلان حکم مربوط به منطق است پس شامل غیر منطق نمی شود چون منطق با لا منطق، تناقض دارد و اجتماع نقیضین محال است پس حکمی که به منطق داده شده به غیر منطق داده نمی شود. در این مثال، قانونِ محال بودن اجتماع نقیضین در علم هندسه استفاده می شود و لذا اختصاص به علم هندسه پیدا می کند ولی می توان در جای دیگر هم استفاده کرد و در آنجا هم اختصاص به همان پیدا می کند.

ص: ۸۰۰

خلاصه اینکه ممکن است مبدئی، عام باشد ولی استعمال، آن را خاص می کند زیرا این مبدء عام، گاهی خودش لحاظ می شود در این صورت عام و کلی می شود اما گاهی این مبدء عام، در یک علمی استعمال می شود در این صورت خاص و کلی می شود. در اینجا فرقی نمی کند آن مبدء عام، عام در تمام علوم باشد یا عام در تمام علوم نباشد.

نکته: وقتی موضوع علم، دانسته شود و معلوم گردد که این مبدء، اختصاص به این موضوع ندارد معلوم می شود که مبدء عام است اما اگر اختصاص به این موضوع داشته باشد معلوم می شود که مبدء خاص است یعنی باید این مبدئی که به شخصی داده می شود لا اقل با یک علم و موضوع مقایسه شود اگر اختصاص به آن موضوع پیدا کرد مبدء خاص می شود و اگر اختصاص به آن موضوع پیدا نکرد بلکه توانست در موضوع دیگر هم جاری شود عام می باشد.

نکته مربوط به جلسه قبل: چرا مصنف در سطر ۱۱ یکبار تعبیر به « لها البرهان » و یکبار « علیها البرهان » می کند؟

توضیح: در « لها البرهان » برهان برای مسائل آورده می شود یعنی هدف، اثبات مساله و حقانیت قضیه است اما در « علیها البرهان » گفته می شود که برهان بر چه چیز اقامه می شود. بیان می کند که بر این مطلب اقامه می شود که موضوع دارای این محمول است. « پس بر مساله، اقامه برهان شود تا این دو عبارت مثل هم باشند »

ص: ۸۰۱

توضیح عبارت

« و نقول ان المبادئ علی وجهین »

مبادی بر دو قسم است.

« اما مباد خاصه بعلم علم مثل اعتقاد وجود الحرکه للعلم الطبیعی »

« بعلم علم »: یعنی این مبدء به این علم اختصاص دارد و آن مبدء هم به آن علم اختصاص دارد.

قسم اول، مبادی است که اختصاص به علم خاص دارد. مثل شخصی که عالم طبیعی است باید اعتقاد به وجود حرکت داشته باشد و این اعتقاد به وجود حرکت، مبدئی برای علم طبیعی است.

سوال: آیا اعتقاد به وجود حرکت مبدء است یا آن قضیه، مبدء است؟

جواب: فرقی نمی کند زیرا اعتقاد هم یک قضیه ذهنی است. اگر قضیه ملفوظه، مبدء گرفته شود قضیه ذهنیه هم که همان اعتقاد است مبدء گرفته می شود پس فرقی نمی کند که گفته شود اعتقاد به وجود حرکت، مبدء است یا قولِ ما که می گوییم « الحرکه موجوده » مبدء است. « الحرکه موجوده » قضیه لفظیه است.

« و اعتقاد امکان انقسام کل مقدار الی غیر النهایه للعلم الریاضی »

قضیه « کل مقدار ینقسم الی غیر النهایه » مربوط به جایی است که مقدار مطرح است و آن، علم هندسه و هیئت است بعید نیست که مراد از « مقدار » عام باشد تا شامل مقدار منفصل و متصل هر دو بشود یعنی به معنای کم باشد. و همانطور که کم، تقسیم به متصل و منفصل می شود مقدار هم تقسیم به متصل و منفصل می شود در اینصورت احتیاج ندارد گفته شودکه اختصاص به هندسه و هیئت دارد بلکه مربوط به علم ریاضی است چه هندسه و هیئت باشد چه موسیقی و حساب باشد.

ص: ۸۰۲

مقدار را هر چقدر تقسیم کنید باز هم تقسیم می شود تقسیمش متوقف نمی شود و جزء لایتجزی وجود ندارد.

نکته: بعضی گفتند لفظ «الی » در عبارت « الی غیر النهایه » تسامح است چون لفظ « الی »، منتها را نشان می دهد و « غیر النهایه » نشان می دهد که منتها وجود ندارد. اگر تعبیر به « لا الی نهایه » بشود درست است. مرحوم خواجه در بیشتر اوقات یا در همه جا سعی می کند تعبیر به « لا الی نهایه » کند تا تسامح در آن نباشد.

نکته: این مقدمه، خاص به علم ریاضی است و اگر در غیر ریاضی آورده می شود به خاطر حاجتی است که به آن هست و الا مقدمه برای اینجا است حتی در علم الهی که همین مطلب بیان می شود در جای خودش ثابت شده که در علم الهی به عنوان اصل موضوعی آورده می شود و جایش آنجا نیست اما چون مورد حاجت بوده در آنجا آورده شده است. مثل جزء لا یتجزی که در علم الهی هم بحث می شود. به تعبیر دیگر هر مقداری قابلیت تقسیم به « لا الی نهایه » دارد در جای دیگر هم بحث می شود ولی این بحث، بحث ریاضی است و اگر در جای دیگر آورده شود به خاطر این است که از ریاضی گرفته شده است همانطور که خیلی مباحث در علم الهی می آید که برای خود علم الهی نیست و یا به عنوان مثال یا به عنوان مساله می آید.

ص: ۸۰۳

« و اما مباد عامه و هی علی قسمین »

یا مبادی، مبادی عام اند و آن بر دو قسم است.

« اما عامه علی الاطلاق لکل علم کقولنا (کل شیء اما ان یصدق علیه الایجاب او السلب) »

یا عام به طور مطلق است و قیدی نمی خورد « یعنی گفته نمی شود که عمومیت در علم ریاضی دارد » نه قیدی آورده می شود که شخص و خاص درست کند نه قیدی که این توسعه عام را کم کند.

در این مثال، تعبیر به « کل شیء » شده و تعبیر به « کل مقدار » یا « کل عدد » یا « کل جسم » نشده است.

« و اما عامه لعده علوم مثل قولنا (الاشیاء المساویه لشیء واحد متساویه) »

یا عامی است که شامل عده ای از علوم می شود مثل این مثال که تعبیر به « الاشیاء » کرده و تعبیر به « المقادیر » یا « الاعداد » نکرده است.

در این مثال لفظ « تساوی » بکار رفته و بیان نشده که تساوی در مقدار است یا تساوی در عدد است لذا این قضیه، عام می شود و شامل ۴ علم می شود.

« فهذا مبدا یشترک فیه علم الهندسه و علم الحساب و علم الهینه و علم اللحون و غیر ذلک »

این مثال، یکی از مبادی است که علم هندسه و علم حساب و علم هیئت و علم موسیقی و غیر آنها در آن مشترکند.

ص: ۸۰۴

« غیر ذلک »: کمّ متصل در هندسه مطرح است و کمّ منفصل در حساب مطرح است و در علم هیئت، کمّ متصل مطرح است و در علم لحون،کم منفصل مطرح است.

این مبدئی که گفته شد اختصاص به کم ندارد و شامل ذو الکم هم می شود لذا علومی که درباره جسم « جسم، ذوالکم است » بحث می کنند این قاعده و مبدء در آن علوم هم اجرا می شود پس اینطور نیست که این مبدء، اختصاص داشته باشد به این ۴ علمی که موضوعشان کمّ است بلکه ممکن است این مبدء در علومی هم که موضوعشان ذو الکم است اجرا شود. یعنی این قاعده و مبدء در متکمم هم می آید.

بله اگر از کمّ و ذو الکمّ تجاوز کنید و به جایی رسیدید که نه کمّ و نه ذو الکم بود این قاعده و مبدء در آنجا جاری نمی شود مگر بالعرض یعنی به این صورت گفته می شود که علم این شخص با علم آن شخص مساوی است. « علم » نه کمّ است نه ذو الکم است.

« ثم لا یتعدی ما له تقدیر مّا »

ضمیر « لایتعدی » به « مبدء » بر می گردد.

ترجمه: این مبدء، تجاوز نمی کند از موضوعی که برای آن موضوع، تقدیر مّا « یعنی مقدار » است « یعنی مختص به موضوعی است که دارای مقدار باشد به اینکه یا خودش مقدار باشد یا صاحب مقدار باشد. اما آن که مقدار ندارد مثل علم، این مقدمه و مبدء تجاوز نمی کند و به آن نمی رسد یعنی اینطور نیست که این مقدمه بتواند از کم و ذوالکم تجاوز کند و به جایی که کمّ و ذو الکم نیست برسد ».

ص: ۸۰۵

« فان هذه الاشیاء هی المساویات فی الکمیات و ذواتها لا غیر »

« هذه الاشیاء »: در مبدء و قاعده ای که بیان شد کلمه « الاشیاء المساویه » بکار رفته است و مراد از « هذه الاشیاء » همان « الاشیاء » است که قید « المساویه » دارد.

این تساوی، تساوی در کمّ و ذوالکم است و تساوی در چیز دیگر نیست لذا این مبدء اختصاص به کم و ذوالکم دارد چون اگر چه کلمه « الاشیاء » بکار رفته و کلمه « الاشیاء » اختصاص به کم و ذو الکم ندارد ولی قید « المساویه » باعث می شود که این مبدء و قاعده اختصاص پیدا کند به جایی که کمّ و ذوالکمّ است.

ترجمه: این اشیایی که در مقدمه و قاعده منظور می باشند، مساویات هستند در کمیات و ذوات الکیات نه غیر این دو « یعنی تساوی دیگری مراد نیست ».

« فان المساواه لا تقال لغیر ما هو کم او ذو کم الا باشتراک »

مساوی گفته نمی شود برای چیزی که نه کمّ است و نه ذو الکم است مگر به اشتراک لفظ « نه به اشتراک معنا ». یعنی در جایی که نه کم است ونه ذو الکم است مثل علم، که گفته می شود علمی با علمی مساوی است مراد از تساوی، آن تساوی نیست که در باب کم و ذو الکم گفته می شود بلکه فقط اشتراک لفظی دارد و اسم هر دو مساوات است و الا از نظر معنا، این مساوات با آن مساوات فرق دارد.

ص: ۸۰۶

صفحه ۱۵۶ سطر ۳ قوله « و المبادی »

از کجا فهمیده شود که این مبدء، اختصاص به فلان علم دارد؟

مصنف می فرماید موضوع این مبدء را لحاظ کن. موضوع علم را هم لحاظ کن در اینجا یکی از چند حالت ممکن است اتفاق بیفتد.

حال اول: موضوع مبدء با موضوع علم یکی باشد.

حالت دوم: موضوع مبدء نوعی از موضوع علم باشد.

حالت سوم: موضوع مبدء جزء موضوع علم باشد.

حالت چهارم: موضوع مبدء عارض موضوع علم باشد.

در این چهار حالت بگو که این مبدا اختصاص به این علم دارد.

حالت پنجم: وقتی موضوع مبدء ملاحظه می شود معلوم می گردد که ربطی به موضوع علم ندارد یا اعم از موضوع علم است در اینجا گفته می شود این مبدء اختصاص به این علم ندارد یعنی جاری در این علم نمی شود یا اگر جاری در این علم شد در جای دیگر هم جاری می شود.

وقتی که موضوع مبدء با موضوع علم، فرق داشته باشد این مبدء در این علم اصلا جاری نمی شود اما اگر موضوع مبدء با موضوع علم، به این صورت فرق دارد که موضوع و مبدء، اعم از موضوع علم است در اینصورت این مبدء از مبادی مختص به این علم نیست بلکه در جای دیگر هم جاری می شود چون موضوعش عام است.

« و المبادی الخاصه التی موضوعاتها موضوع الصناعه او انواع موضوعاتها »

ضمیر « ها » به « صنعت » بر می گردد.

موضوع مبدء و مقدمه با موضوع علم مقایسه شد معلوم گردید که همان موضوع علم است یا موضوعات مبادی انواع موضوعاتِ صنعت است.

« او اجزاء موضوعاتها »

ضمیر « موضوعاتها » به « صناعت » بر می گردد.

موضوع مبادی، نوعی برای موضوعات صناعت است یا جزء موضوعات صناعت است.

نکته: فرق انواع و اجزاء چیست؟ مراد از انواع، افراد است که کلی بر آنها صدق می کند اما بر اجزاء، کلّی صدق نمی کند. مثلا فرض کنید بحث ما در انسان است و انسان دارای دو جزء است:

۱ _ ناطق

۲ _ حیوان. یا بگویید که انسان دارای ماده و صورت است. در اینصورت مبدئی پیدا شده که درباره ماده بحث می کند آن هم ماده انسان، که این درباره جزء بحث می کند نه کل. دراین صورت هم اختصاص به همین علم دارد چون موضوع علم، انسان است و این مبدء درباره بدن یا نفس انسان که جزء است بحث می کند.

« او عوارضها الخاصه »

یا عوارضِ خاص موضوعِ صناعت اند.

« فهی المبادی الخاصه بالصناعه »

مبادی خاصه ای که موضوعاتشان، موضوع صناعت است یا انواع موضوعات صناعت است یا اجزاء موضوع صناعت است یا عوارض خاص به این موضوع است، اینچنین مبادی، مبادی مختص به صناعتند و مبادی عامه نیستند.

«کانت محمولاتها خاصه بالموضوع او غیر خاصه به بل بجنسه »

« کانت محمولاتها ... » یعنی « سواء کانت محمولاتها ...».

ص: ۸۰۸

تـا اینجـا موضوعـات سـنجیده شـد امـا محمولات چگونه هسـتند؟ بیان می کنـد که فرقی نمی کنـد که محمولات عام باشـد یا مختص باشـد چون وقتی محمول را بر این موضوع حمل کردیـد خود این موضوع اگر خاص باشـد محمول را مختص می کند پس مبدء عام اگر در علمی استعمال شد خاص می شود.

ترجمه: مسـاوی است که محمولاـت این مبـادی خـاص به موضـوع باشـد یـا غیر خـاص به موضوع باشـد بلکه خـاص به جنس موضوع باشد.

« مثل المساواه فی مقدمات من الهندسه و العدد »

این عبارت مثال برای « بل بجنسه » است.

مسـاوات اگر در هنـدسه بکـار برود مربوط به مقـدار می شود. و اگر در حسـاب بکار برود مربوط به عـدد می شود. اما اگر به همین صورت ملاحظه شود بدون اینکه در علم خاص بکار رود، مربوط به جنسِ مقدار و عدد « یعنی مربوط به کمّ » می شود.

« و ان کان استعمالها فی الصناعه یخصصها بها »

و لو اسـتعمال این محمولات، در صـناعت، باعث می شود که اختصاص به آن صـناعت داشته باشد و بالتبع آن مبادی را به آن صناعت اختصاص می دهد.

ادامه این مطلب که از کجا فهمیده می شود این مبدء، اختصاص به فلان علم دارد/ بیان اقسام مبادی علوم/ علوم مشتمل بر سه چیز « مبادی، موضوعات، مسائل » هستند/ فصل ۶/ مقاله ۲/ برهان شفا. ۹۳/۱۲/۲۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه این مطلب که از کجـا فهمیـده می شود این مبـدء، اختصـاص به فلاـن علم دارد/ بیـان اقسـام مبـادی علوم/ علوم مشتمل بر سه چیز « مبادی، موضوعات، مسائل » هستند/ فصل ۶/ مقاله ۲/ برهان شفا.

ص: ۸۰۹

« و ان کان استعمالها فی الصناعه یخصصها بها »(۱)

بحث در مبـادی علوم بود و مبادی به دو قسم خاصه و عامه تقسـیم شـد و برای هر دو مثال زده شـد. سـپس وارد تفصـیل بحث شـد. درباره مبادی خاصه بعضـی مطالب ذکر شد که در این جلسه ادامه آنها گفته می شود. بحث درباره این بود که قضـیه ای که در علم به عنوان مقـدمه ای برای اثبـات مساله ای مورد اسـتفاده قرار می گیرد مبـدء علم نامیـده می شود. بایـد موضوع این قضـیه لحاظ شود و با موضوع علم سـنجیده شود اگر اعم از موضوع علم بود این مبـدء، مبدء خاص نخواهد بود و اگر مطابق با موضوع علم بود یـا نوعی از موضوع بود یـا جزئی از موضوع بود یـا عارضـی از عوارض موضوع علم بود این مبـدء، خـاص به همان علم است پس برای اینکه معلوم شود که چه مبدئی خاص و چه مبدئی عام است چون مبدء، قضیه است باید موضوع آن

مبدء لحاظ شود که موضوعش با موضوع علم چه نسبتی دارد.

سپس این سوال مطرح شد که آیا تشخیص خاص بودن مبدء، مقایسه ی موضوع این قضیه با موضوع علم، کافی است یا محمول هم باید مقایسه شود به عبارت دیگر، محمول این قضیه ای که مبدء به حساب آمده باید با موضوع علم مقایسه شود که آیا اعم از موضوع علم است یا مساوی موضوع علم است « دقت کنید که هیچ وقت محمول، اخص از موضوع علم نمی شود بلکه یا مساوی یا اعم است ». آیا اگر محمول، اعم بود باید گفت که مبدء، مبدء خاص نیست؟ « اگر محمول مساوی با موضوع علم بود مبدء، مبدء خاص خواهد بود » جواب می دهد که محمول اگر اعم باشد مشکلی پیش نمی آید زیرا وقتی محمول، اعم باشد و این مبدء در علم خاصی بکار رود آن محمول، اختصاص به آن علم پیدا می کند ولو در ظاهر عام است.

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا،ج۹،ص۱۵۶،س۵،ط ذوی القربی.

مثلا « مساوات » عام است و هم در هندسه و هم در عدد است مثل « الاشیاء المساویه لشیء واحد متساویه » که لفظ « مساویه » بکار رفت و عام است و شامل عـدد و مقدار هر دو می شود. پس این قضـیه می تواند هم در هندسه و هم در حساب بکار رود ولی همین مبـدء که به ظاهر عام است وقتی مورد اسـتفاده قرار می گیرد و در هنـدسه بکار می رود خاص می شود. و وقتی در حساب مورد اسـتفاده قرار می گیرد خاص می شود. زیرا خود موضوع علم، این مبـدء را تخصـیص می دهـد و وقتی تخصـیص داد مبدء، مبدء خاص می شود. پس مبدء ولو به ظاهر عام است ولی در باطن، خاص هست.

همین مطلب را در موضـوع هم می تـوان گفت یعنی موضوع اگر عـام باشـد و در یـک علمی برده شود خـاص می شود « ولی مصـنف این مطلب را در موضوع قبول نمی کنـد » مثل همین مثالی که زده شد کلمه « الاشـیاء » عام است و هم شامل مقدار و هم شامل عـدد می شود. کلمه « مساوی » اشـیاء را اختصاص می دهـد ولی اختصاص به مقدارِ فقط یا عددِ فقط نمی دهد بلکه اختصاص به کمّ می دهد چون تساوی در کمّ است. وقتی موضوع اختصاص پیدا کرد باز هم عام است « یعنی هم شامل مقدار و هم شامل عدد می شود » پس خاص به هندسه نیست، خاص به حساب هم نیست اما وقتی در هندسه برده شود همان « اشـیاء » که عـام بـود و بعـداً خـاص شـد دوبـاره خـاص تر می شـود و مخصـوص به مقـدار می شود هکـذا اگر در حسـاب برده شود مخصوص به عدد می شود اما در ظاهر « و قبل از اسـتعمال و بکار بردن آن در علم خاصـی » عام است. مصـنف می فرماید « و الاعتبار علی الظاهر » یعنی اگر ظاهر قضـیه ملاحظه شود عام است پس بگو این از مبادی عامه است. بله اگر مورد اسـتفاده قرار دهید خاص می شود و از ظاهر در می آید اما اعتبار به ظاهر قضیه است یعنی ظاهر قضیه چون عام است باید گفت این مبدء از مبادی عامه است نه از مبادی خاصه.

مصنف مثال دیگری می زند که هم در علم طبیعی می آید و هم در علم خُلقی می آید.

توضیح عبارت

« مثل المساواه فی مقدمات من الهندسه و العدد »

لفظ « مساواه » محمول بود. زیرا مثال، این بود: « الاشیاء المساویه لشیء واحد متساویه .» لفظ « تساوی » که در محمول آمده موضوع را خاص می کند یعنی موضوعی که لفظ « الاشیاء » می باشد و عام است آن را تخصیص می زند به اشیایی که کمّ یا ذوالکمّ باشند و تساوی در آنها صدق می کند. در این حالت گفته شده که محمول، خاص بالجنس است « یعنی محمول اختصاص به مقدار ندارد بلکه اختصاص به جنس مقدار که کمّ است دارد ».

« و ان کان استعمالها فی الصناعه یخصصها بها »

موضوع بعد از اختصاص پیدا کردن، ممکن است در علم بیاید و خاص تر شود.

ترجمه: ولو استعمال این مقدمات « یا مبادی » در صناعت، این محمول را به آن صناعت اختصاص می دهد « و مساواتی که هم می توانست به مقدار و هم به عدد مرتبط شود را خاص به مقدار می کند وقتی که در هندسه بکار برده شود ».

« لان المساوی فی الهندسه مساوی مقدار و فی العدد مساوی عدد »

لفظ « مساوی » که عام بود وقتی در علم هندسه قرار گرفت « مساوِی مقدار » می شود و وقتی در علم حساب قرار گرفت « مساوی عدد » می شود. پس لفظ « مساوی » تخصیص می خورد و در نتیجه این مبدء که مبدء عام بود مبدء خاص می شود.

« و کلاهما خاص بالصناعه »

« کلاهما »: یعنی مساوی مقدار و مساوی عدد.

ترجمه: مساوی مقدار و مساوی عدد هر کدام اختصاص به صنعت دارند زیرا اولی اختصاص به صنعت هندسه و دومی اختصاص به صنعت حساب دارد.

« و المضاده فی مقدمات من العلم الطبیعی و الخلقی علی ذلک الوجه بعینه »

« و المضاده » مبتدی است و « علی ذلک الوجه » خبر است.

« علی ذلک الوجه » یعنی مثل مساوات است.

مصنف مثال دیگری می زند و آن مثال این است که در علم طبیعی، محمولی داریم که عبارت از « مضاده » است مثلا گفته می شود « الحراره مضاده للبروده » زیرا در علم طبیعی، کیفیات محسوسه مطرح اند.

سپس در علم اخلاق آمده « العلم مضادٌ للجهل » یا « التکبر مضاد للتواضع » که این محمول « یعنی مضاد » در علم اخلاق هم می آید همانطور که در علم طبیعی هم آمده است. پس « مضاده » محمولی است که عام می باشد.

اگر قضیه و مبدئی که محمولش در علم خُلقی « یعنی اخلاق » و علم طبیعی بکار می رود جزء مبادی خاصه است یا جزء مبادی عامه است؟ مصنف می فرماید اگر این مبدء در علم طبیعی برود مخصوص علم طبیعی می شود ولی « الاعتبار علی الظاهره ».

ترجمه: و مثل مضاده ای که در مقدماتی از علم طبیعی و خلقی می آید به همین صورت مساوات است « یعنی خصوصیت، به موضوع است اگر چه محمول، عام است. به عبارت دیگر محمول عام مزاحم با خاص بودن موضوع نمی شود. و در چنین قضیه ای باید به موضوعش نگاه شود و گفته شود که اگر خاص است جزء مبادی خاص می شود ».

ص: ۸۱۳

« فان المساواه لیست خاصه بموضوع الهندسه و لا موضوع الحساب »

تا اینجا مصنف دو مثال زد از اینجا می خواهد هر دو مثال را با هم توضیح دهد. ابتدا درباره مساوات صحبت می کند و می گوید مساواتی که در این مبدء آمده اختصاص به موضوع هندسه و موضوع حساب ندارد بلکه عام است و شامل هر دو می شود. حال اگر در یک علم بکار رفت مخصوص به همان علم می شود.

« و لا المضاده ایضا خاصه بموضوع العلم الطبیعی من جهه ما هو موضوع العلم الطبیعی »

مضاده هم اختصاص به موضوع علم طبیعی ندارد.

اگر « مضاده » در علم طبیعی بُرده شود اختصاص به موضوع علم طبیعی پیدا می کند از این جهت که موضوع علم طبیعی است اما اگر « مضاده » در علم طبیعی بُرده نشود و به ظاهر آن مبدء توجه شود و قید « من جهه ما هو موضوع العلم الطبیعی » آورده نشد در اینصورت « مضاده » مقید به علم طبیعی نمی شود بلکه به ظاهر قضیه توجه می شود.

ظاهر این محمول « یعنی مضاده » همین است که اختصاص به علم طبیعی ندارد یعنی حیثِ « ما هو موضوع العلم الطبیعی » کنار آن نیست. ۳

« و الاعتبار علی الظاهر »

اما آیا این محمول طبق ظاهر، عام گرفته می شود یا طبق استعمال خاص گرفته می شود؟

با این عبارت، جواب را بیان می کند که اگر هنوز در علم بکار نرفته اعتبار بر ظاهر قضیه کن و چون ظاهر قضیه عام است بگو این مبدء، از مبادی عامه است اما وقتی که در یک علم استفاده شد در اینصورت، خاص می شود.

ص: ۸۱۴

« من جهه ما هو »: لفظ « ما » زائده است چون لفظ « جهه » به « هو » اضافه نمی شود و نمی خواست با ضمیر بیان کند و بگوید « من جهته » لذا « ما » را آورد.

تا اینجا مصنف محمول را رسیدگی کرد و توضیح داده شد که اگر می خواهید این مبدء را در علمی بکار ببرید محمول را بر طبق موضوع عوض کنید و تخصیص بدهید و اگر می خواهید ظاهر قضیه را حفظ کنید و کاری به مورد استفاده و استعمال آن ندارید بگویید این مبدء از مبادی عامه است.

« و لکن ان کان شیء مما هو من الاعراض الذاتیه محمولا ـ علی موضوع العلم او نوع موضوعه او جزء موضوعه فی المبادی، کانت المبادی خاصه »

مراد از « شیء »، محمول است. « فی المبادی » متعلق به « کان » است یعنی عبارت به این صورت شود « لکن ان کان فی المبادی محمول علی موضوع العلم... کانت المبادی خاصه » یعنی اگر در بین مبادی که در علم، بکار می رود مبدئی بود که محمولش « یعنی آنچه که عرض ذاتی برای موضوعش هست » محمول بر موضوع علم یا نوع موضوع یا جزء موضوع علم باشد اینچنین مبدئی از مبادی خاصه علم می شود.

تا اینجا مصنف محمول را عام قرار داد و به موضوع کاری نداشت در نتیجه این مبدء از مبادی عامه شد الان می خواهد بیان کند که اگر محمولی که عرض ذاتی موضوع بود از ابتدا مساوی موضوع علم و مساله بود یا مساوی با نوعی از موضوع علم بود یا مساوی با جزئی از موضوع علم یا عرضِ موضوع علم بود در چنین حالاتی مبدء، از مبادی خاصه می شود و از مبادی عامه نیست چون محمول از ابتدا عرض ذاتی است برای چیزی که با موضوع این علم مرتبط است نه اینکه اعم از موضوع علم باشد بله اگر اعم از موضوع علم شد آن را از علم بیرون ببرید و بگویید این مبدء از مبادی عامه است و اختصاص به این علم ندارد.

ص: ۸۱۵

ترجمه: اگر شیئی « یعنی محمول » از بین اعراض ذاتی موضوع، محمول بر موضوع علم شد « یعنی موضوع مبدء، همان موضوع علم بود و محمول هم عرض ذاتی برای موضوع علم بود» یا محمول، عرض ذاتی برای نوع موضوع علم بود « یعنی اخص از موضوع علم بود » یا عرض ذاتی برای جزء موضوع علم بود در این صورت مبادی، خاص می شوند.

« کقولنا کل عدد زوج منقسم بمتساویین فالمنقسم بمتساویین خاص بجنس موضوع الزوج »

اضافه « موضوع » به « الزوج » اضافه بیانیه است.

لفظ « منقسم بمتساویین » محمول بر « عدد زوج » است و عرض ذاتی برای آن است و اختصاص به « عدد زوج » دارد لذا از مبادی خاصه می شود.

ترجمه: مثل قول ما که می گوییم « کل عدد منقسم بمتساویین » پس « منقسم بمتساویین » که محمول است مخصوص به جنس موضوعی است که زوج می باشد « و جنس زوج، عبارت از عدد زوج می باشد ».

« و ان قلنا کل عدد ینقسم بمتساویین فهو زوج کان المحمول خاصا بنفس الموضوع »

در مثال « کل عدد ینقسم بمتساویین فهو زوج » لفظ « عدد » موضوع است و لفظ « فهو زوج » محمول است اما موضوع فقط « عدد » نیست بلکه عددی است که این صفت دارد « ینقسم بمتساویین ». این عددی که این صفت دارد با زوج برابر است در اینصورت محمول، اختصاص به خود موضوع دارد نه اینکه اختصاص به جنس موضوع داشته باشد « اما در مثال قبلی اختصاص به جنس موضوع داشت ».

ص: ۸۱۶

نکته: محمول چه اختصاص به جنس داشته باشد « چنانکه در مثال اول بود » چه اختصاص به خود موضوع داشته باشد « چنانکه در مثال دوم بود » مبدء از مبادی خاصه است چنانکه در عبارت « کانت محمولاتها خاصه بالموضوع او غیر خاصه به بل بجنسه » که در سطر ۴ صفحه ۱۵۶ آمده بود به آن اشاره کرد. این عبارت به این صورت معنا می شود « سواء کانت محمولاتها خاصه بالموضوع او خاصه بجنس الموضوع » یعنی مبادی خاصه را به دو نحوه گرفت: یا باید محمول اختصاص به خود موضوع داشته باشد چنانکه در مثال دوم بود یا اختصاص به جنس موضوع داشته باشد چنانکه در مثال اول بود.

« و اما اذا کان الموضوع فی المبدأ خارجا عن موضوع الصناعه او اعم منه فهو مبدا غیر خاص »

این عبارت اشاره به این مطلب می کند که اگر موضوع، خارج از موضوع صناعت است « یعنی خود موضوع صناعت نیست و نوع موضوع صناعت نیست و جزء موضوع صناعت نیست و عارض موضوع صناعت هم نیست بلکه چیز دیگری است و بیگانه می باشد» یا اگر با موضوع صناعت، بیگانه نیست مساوی با موضوع صناعت یا اخص از موضوع صناعت نیست بلکه اعم از موضوع صناعت است در چنین حالتی این مبدء، مبدء غیر خاص است یعنی مبدء عام است.

ترجمه: اما زمانی که موضوع در مبدء « مراد از مبدء، همان قضیه ای است که از مبادی به حساب آمد و به عنوان مبدء در این علم از آن استفاده می شود » خارج از موضوع صناعت بود یا اعم از موضوع صناعت بود پس آن مبدء، مبدء غیر خاص « یعنی عام » می باشد.

نحوه اسـتعمال مبـادی عامه در علوم/ بیان مبادی عامه در علوم/ علوم مشـتمل بر سه چیز « مبادی، موضوعات، مسائل » هستند/ فصل ۶/ مقاله ۲/ برهان شفا ۹۳/۱۲/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: نحوه اسـتعمال مبـادی عامه در علوم/ بیان مبادی عامه در علوم/ علوم مشـتمل بر سه چیز « مبادی، موضوعات، مسائل » هستند/ فصل ۶/ مقاله ۲/ برهان شفا.

« و المبادی العامه تستعمل فی العلوم علی وجهین اما بالقوه و اما بالفعل »(۱)

بیان شد که علوم، مخصوصا علوم نظری مشتمل بر سه چیزند:

۱ ــ مبادی.

۲ ــ موضوعات.

۳ ــ مسائل.

وارد بحث در مبـادی شـد. مبادی به دو قسم عامه و خاصه تقسـیم شـد و در پایان بحث جلسه قبل توضـیح داده شـد که مبادی عامه و خاصه چگونه شـناخته می شوند؟ بیان شد که باید به موضوعشان توجه کرد اگر موضوعشان با موضوع علم برابر بود یا نوعی از موضوع علم یـا جزء موضوع علم یا عارض خاص موضوع علم بود در اینصورت این مبادی، مبادی خاصه می شونـد و اگر موضوعشـان غیر از موضوع علم بود یـا اعم از موضوع علم بود این مبـادی، مبـادی عامه می شونـد. بحث از مبادی خاصـه تمام شد و الان بحث در مبادی عامه را شروع می کند البته در ضمن یک خط، بحث از مبادی خاصه را می آورد.

مصـنف می فرمایـد مبادی عامه به دو نحوه در علوم اسـتفاده می شوند یکی اینکه به صورت بالقوه اسـتعمال می شوند و دیگر اینکه به صورت بالفعل اسـتعمال می شونـد. مثل « اجتماع نقیضـین محال است » یا « الشـیء اما یصـدق علیه الایجاب او یصدق علیه السلب » از مبادی عام می باشند. این قضیه به دو صورت بالقوه و بالفعل استعمال می شود.

ص: ۸۱۸

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا،ج۹،ص۱۵۶،س۱۴،ط ذوی القربی.

بیان مبدء عام بالقوه: اگر خود این مبدء به عنوان مقدمه آورده شود در اینصورت گفته می شود که این مقدمه بالفعل اسـتعمال شده.

بیان مبـدء عام بالفعل: اگر مقدمه ای که خاص است و به اندازه ی این مبدء و قضـیه، خاص نیست آورده شود ولی این مقدمه دلالـت بر همین مبـدء و قضـیه که عـام است بکنـد مثلا در قیاس خلف اینچنین عمل می شود و گفته می شود « آنچه که گفته

شـد حق می باشـد. اگر حق نباشـد پس مقـابلش حق است ». چنین طلبی که گفته شـد تقریبـا از قانون « اجتماع نقیضـین محال است » و « ارتفاع نقیضـین محال است » استفاده می شود ولی اسمی از این قانون برده نمی شود و این قانون، بالفعل آورده نمی شود بلکه بالقوه آورده می شود. به عبارت دیگر اگر این مطلب حق نباشد پس مقابلش حق است یعنی بیان می کند این مطلب بـا مقـابلش جمع نمی شود « زیرا اجتمـاع نقیضـین محال است » و اگر این مطلب حق نباشـد نمی گویـد که ممکن است شـیء سومی حق باشد بلکه می گوید مقابلش حق است «زیرا ارتفاع نقیضین محال است » پس قبول نمی کند که بتوان هر دو را رفع کرد و شیء سوم آورد.

اگر این مبـدء به صورت بالفعل در قیاس بکار می رود بایـد لحاظ کرد که در کـدام علم بحث می کنـد و این قیاس در کـدام علم اقامه می شود اگر قیاس مثلا در هنـدسه اقامه می شود این مقدمه عامی که در هندسه کاربرد پیدا کرده باید خاص شود. « البته می تـوان آن را به حـالت عـام بـاقی گـذاشت ولی می تـوان خـاص هم کرد » و گفته شود مثلاـ « الشـیء امـا یصـدق علیه الایجاب او یصدق علیه السلب ». اما به جای « ایجاب و سلب » اصطلاح خود آن علم گذاشته شود.

ص: ۸۱۹

پس هم می توان در موضوع تصرف کرد و آن را خاص کرد هم در موضوع و محمول با هم می توان تصرف کرد و آنها را خاص کرد اما در محمول به تنهایی نمی توان تصرف کرد چون در این صورت، موضوع به تبع محمول، خاص نمی شود.

مثال اول « جایی که در موضوع و محمول هر دو تصرف می شود »: « کل شیء اما ان یصدق علیه الایجاب او یصدق علیه السلب » که یک مبدء عام است و می خواهد در هندسه استفاده شود. موضوع قضیه « شیء » است و محمول « اما ان یصدق علیه الایجاب او یصدق علیه السلب » است. اگر بخواهید در هر دو تصرف کنید و در علم هندسه بکار ببرید به جای لفظ « شیء » تعبیر به « مقدار » می کنید در این صورت، موضوع تخصیص خورد. اما درباره محمول اگر بخواهید تصرف کنید به این صورت است که در هندسه گفته می شود دو مقدار با هم مشارکند در صورتی که عاد مشترک داشته باشند ولو عاد مشترکشان عدد یک باشد مثلا عدد ۷ و عدد ۳ مشارکند چون عاد مشترکشان عدد یک است یعنی اگر سه مرتبه عدد یک را از عدد ۳ بیرون کنید صفر می شود و اگر هفت مرتبه عدد یک را از عدد ۷ بیرون کنید صغر می شود. و مانند عدد ۸ و ۴ که عدد ۱ و ۲ و ۴ عاد مشترکشان است. بر این دو عدد که عاد مشترک دارند ایجاب « یعنی عاد مشترک » صدق می شود اما گاهی دو عدد، مباین هستند و مباین، مقابل مشترک است که بر این دو عدد، سلب « یعنی عدم مشارکت » صدق می کند مثل دو عددی که یکی مُنطق و یکی اصم است عاد مشترک ندارند. « توجه کنید که برای آسانی مطلب، مثال به عدد زده شد و الا بحث مصنف در هندسه می باشد و باید مقدار مطرح شود ».

ص: ۸۲۰

پس قضیه « کل شی اما ان یصدق علیه الایجاب او یصدق علیه السلب » تبدیل به این شد « کل مقدار اما ان یصدق علیه الایجاب ــ یعنی مشارکت ــ او یصدق علیه السلب ــ یعنی عدم مشارکت یا مباینت ــ. پس این قضیه ی عام، خاص شده و در هندسه بکار رفته. توجه کنید که مشارک و مباین ضد یکدیگر نیستند بلکه نقیض یکدیگرند یعنی در واقع به این صورت بوده « مشارکت و غیر مشارک » که از « غیر مشارک » تعبیر به « مباین » شده. این مانند زوج و فرد می ماند که متناقضان اند چون در واقع، « زوج و لا زوج » بود که به جای « لا زوج »، « فرد » گذاشته شد یا چون در واقع « فرد و لا فرد » بود که به جای « لا فرد »، « زوج » گذاشته شد یعنی مساوی به جای نقیض گذاشته شده است. به عبارت دیگر احد الطرفین، نقیض است ولی طرف دیگر، مساوی با نقیض است که جای آن گذاشته شده است «اگر مساوی با نقیض گذاشته نشود بلکه عام و خاص گذاشته شود مانعه الجمع یا مانعه الخلو می شود اما اگر مساوی گذاشته شود منفصله حقیقیه می شود و در منفصله حقیقیه تناقض وجود دارد ».

نکته: در قضیه « کل مقدار اما مشارک و اما مباین » مقایسه بین دو مقدار می شود که یا مشارک است یا مباین است. و این قضیه در واقع به این صورت است « کل مقدار اما مشارک لمقدار کذا و اما مباین لمقدار کذا ».

ص: ۸۲۱

مثال دوم « جایی که فقط در موضوع تصرف می شود »: « الاشیاء المتساویه لشیء، متساویه » این قضیه، جزء مبادی عامه است ولی عمومیتش در حدّ مثال اوّلی نیست. موضوع این قضیه که لفظ « الاشیاء » می باشد عام است و محمولش « مساویه » است که عام است زیرا مساویِ عددی و مساویِ مقداری هر دو را شامل می شود. اگر این قضیه در هندسه استفاده شود باید از عمومیت بیفتد لذا باید در موضوع تصرف کرد و به جای « الاشیاء » تعبیر به « مقادیر » کرد یعنی « المقادیر المتساویه لمقدار، متساویهٌ ». مراد از « متساویه » که محمول است می تواند « متساویِ مقداری » باشد و می تواند « متساویِ عددی » باشد زیرا خاص نشد و تعبیر به « متساویه المقدار » نشد. در اینجا گفته می شود که محمول، قهراً به وزان موضوع تخصیص می خورد ولو تخصیص ندهید. یعنی همین اندازه که موضوع تخصیص خورد کافی است.

خلاصه بحث: مبادی عامه به دو نحو در علوم استفاده می شوند:

۱ ــ به نحو قوه.

۲ ــ به نحو فعلیت.

اگر به نحو فعلیت استفاده شدند باید تخصیص بخورند. تخصیص خوردن به یکی از این دو صورت است:

۱ ــ موضوع و محمول هر دو تخصیص بخورند.

۲ ــ موضوع فقط تخصیص بخورد.

توضیح عبارت

« و المبادی العامه تُستعمل فی العلوم علی وجهین اما بالقوه و اما بالفعل »

ص: ۸۲۲

مبادی عامه به دو صورت استعمال می شود یا بالقوه یا بالفعل.

« و اذا استعملت بالقوه لم تستعمل علی انها مقدمه و جزء قیاس، بل استعملت قوتها فقط »

اگر بالقوه استعمال شود یعنی قضیه ی خاص بکار برده می شود و آن قضیه ی خاص دلالت بر این مطلب می کند در اینصورت این مبدء عام در ضمن آن قضیه ی خاص، بالقوه موجود است پس صدق می کند که آن مبدء عام، بالقوه استعمال شده است.

ترجمه: اگر مبدء عام بالقوه استعمال شود « آن قضیه ی خاص، مقدمه و جزء قیاس قرار داده شده » به عنوان اینکه مقدمه ی قیاس و جزء قیاس باشد استعمال نشده بلکه « جزء قیاس و مقدمه قیاس، به آن مقدمه اشاره می کند و» چیزی ذکر شده که قوه ی آن مبدء عام است.

« فقیل ان لم یکن کذا حقا فمقابله _ و هو کذا _ حق و لا یقال لان کل شیء اما ان یصدق علیه السلب او الا یجاب »

مصنف با این عبارت، مثال می زند و می فرماید اگر این مطلب، حق نباشد مقابلش که فلان مطلب دیگر است حق خواهد بود. اما توجه کنید که خود مقدمه عام یعنی « کل شیء اما ان یصدق علیه السلب او الایجاب » آورده نمی شود.

« لان هذا مشهور مستغنی عنه الا عند تبکیت المغالطین و المناکرین »

« تبکیت »: کوبیدن و ساکت کردن.

ص: ۸۲۳

چرا مبدء عام آورده نمی شود؟ چون مشهور است وبی نیازی از آن می باشد مگر جایی که بخواهید مغالطه کنندگان و کسانی که عناد دارند و انکار می کنند را بکوبید و ساکت کنید. به عبارت دیگر ممکن است کسی بهانه بگیرد یا به مغالطه بیفتد لذا برای اینکه افراد بهانه نگیرند یا به مغالطه نیفتند این قضیه ی عام به عنوان کبری ذکر می شود تا این قضیه ی عام روشن شود و شک و شبهه ای پیش نیاید.

نکته: توجه کنید که در این صورت که بالقوه است، کبری که مبدء عام است ذکر نمی شود بلکه به بالقوه بودن کبری « یعنی مبدء عام »، اکتفا شده است نه اینکه کبری به صورت مختص و جزئی آورده شود. اگر کبری به صورت مختص و جزئی آورده شود قسم دوم که بالفعل است خواهد بود.

نکته: توجه کنیدکه بین قیاس مضمر و ما نحن فیه « مبدء عام، بالقوه موجود است » فرق می باشد چون قیاس مضمر اختصاص به مبدء عام ندارد بلکه در قیاس مضمر، گاهی کبری به خاطر عدم نیاز به آن، حذف می شود اما در ما نحن فیه گفته می شود کبرایی که از مبادی عامه باشد حذف می شود ولی در قیاس مضمر لزومی ندارد که حتما مبادی عامه حذف شود لذا ما نحن فیه یکی از مصادیق قیاس مضمر می شود.

« و اذا استعملت بالفعل خُصِّصت »

تا اینجا بحث در جایی بود که مبدء عام، بالقوه استعمال شود اما از اینجا بیان می کند که آن مبدء عام، بالفعل استعمال شود.

ص: ۸۲۴

ترجمه: اگر آن مبدء عام را بالفعل ذکر کردید در اینصورت باید آن را تخصیص بزنید تا در آن علم از آن استفاده کنید « اما کجای آن باید تخصیص خورده شود؟ با عبارت بعدی بیان می کند ».

« اما فی جزءیها معا »

یک صورتِ تخصیص، این است که در هر دو جزء « یعنی موضوع و محمول » وارد شود.

« کقولنا فی تخصیص هذا المبدأ المذکور فی العلم الهندسی (کل مقدار اما مشارک و اما مباین)»

« فی العلم الهندسی » متعلق به « تخصیص » یا « قولنا » است.

مراد از « المبدء المذکور » همان « کل شیء اما ان یصدق علیه السلب او الایجاب » است.

وقتی مبدء مذکور در علم هندسه تخصیص بخورد تبدیل به « کل مقدار اما مشارک و اما مباین » می شود.

« فقد خصصنا الشیء بالمقدار، و خصصنا الایجاب و السلب بالمشارک و المباین »

مصنف می فرماید دو چیز از تخصیص دادیم:

۱ _ لفظ « شیء » که موضوع است تخصیص به «مقدار » زده شد.

۲ _ « ایجاب و سلب » که محملو است تخصیص به « مشارک و مباین » زده شد.

« و اما فی الموضوع »

این عبارت عطف بر «اما فی جزءیها معا» است یعنی صورت دوم تخصیص این است که فقط در موضوع انجام می گیرد.

« فکنقلنا المقدمه العامه و هی کقولنا (کل الاشیاء المساویه لشیء واحد متساویه) الی ان (کل المقادیر المساویه لمقدار واحد متساویه) »

« فکنقلنا المقدمه العامه »: مثل اینکه مقدمه عامه را به خاصه انتقال بدهیم.

« و هی کقولنا (کل الاشیاء المساویه لشیء واحد متساویه) »: و آن مقدمه عامه به عنوان مثال، عبارت از « کل الاشیاء المساویه لشیء واحد متساویه » است که هم موضوع آن « یعنی الاشیاء » و هم محمول آن « یعنی متساویه » عام « اگر چه موضوع، عام تر از محمول » است « مراد از محمول، متساوی مقداری و متساوی عددی هر دو است و مراد از اشیاء هم اشیاء مقداری و هم اشیاء عددی و هم غیر این دو را شامل می شود ».

« الی ان ... » متعلق به « نقلنا » است یعنی مقدمه عامه به مقدمه خاصه نقل داده می شود.

« فخصصنا الشیء بالمقدار و ترکنا المحمول بحاله »

در این نقلی که انجام شد فقط موضوع، فرق کرده زیرا موضوع در ابتداء « الاشیاء المساویه لشیء واحد » بود ولی بعداً تبدیل به « المقادیر المساویه لمقدار واحد » شده است ولی محمول در هر دو قضیه « متساویه » است و تعبیر به « متساویه المقدار یا متساویه العدد » نشده.

ترجمه: « شیء » را که موضوع بود به « مقدار » اختصاص دادیم و محمول که « متساویه » بود به حال خودش رها شد.

« و هذا علی الاعتبار الذی مضی لنا ایضا »

اینکه موضوع را تخصیص زدیم و محمول به حال خودش رها شد به خاطر لحاظی بود که قبلا گفته بودیم که اگر موضوع، خاص باشد محمول، خود بخود طبق موضوع خاص می شود و دیگر احتیاجی نیست که تخصیص بخورد.

ص: ۸۲۶

ترجمه: این « که موضوع را خاص کردیم و محمول را رها کردیم » به آن اعتبار بود که محمول هم مثل موضوع خود بخود خاص می شد « و نتیجه اش این می شود که مبدء هم خاص می شود ».

« ایضا »: اگر قید « اعتبار » باشد معنایش این می شود: این اعتبار، گذشته است مثل خیلی چیزهای دیگر که گذشته است. اما اگر قید « هذا » باشد بهتر است و به این صورت معنا می شود: همانطور که محمول به توسط خاص کردن موضوع، خاص می شود الان هم مبدء به توسط خاص کردن موضوع، خاص می شود.

تا اینجا یکبار در مبادی خاصه بحث شد که در جلسه قبل مطرح شد و یکبار هم در مبادی عامه بحث شد که در همین جلسه مطرح می شود. مصنف دوباره درباره مبادی خاصه توضیح مختصری می دهد تا کسی مبدء خاص را غیر از این، معنا نکند.

چرا مبدء خاص، مبدء خاص گفته می شود؟ ممکن است کسی بگوید که چون اختصاص به یک علمی دارد مبدء خاص گفته می شود. حال اگر مبدئی، اختصاص به یک علم نداشت بلکه اختصاص به مساله ای از مسائل علم داشت به آن، مبدء خاص می گویند و لازم نیست اختصاص به علم داشته باشد بلکه اختصاص به مساله ای از مسائل علم داشته باشد کافی است. بله آنچه مهم است این می باشد که از علم خارج نباشد در اینصورت به آن، مبدء مختص می گویند. اما مبدئی که از علم خارج باشد به آن، مبدء عام می گویند.

ص: ۸۲۷

ترجمه: می گوییم مبادیی که اختصاص به مسائل علم مخصوصی دارند دو قسم اند.

« اما ان تکون خاصه بحسب ذلک العلم کله او بحسب مساله او مسائل »

یـک قسم این است که به حسب کلّ این علم، خاص است و با موضوع علم، سازگار است و چیزی که با موضوع علم، یکسان باشد اختصاص به خود علم دارد.

قسم دوم این است که موضوع آن مبادی با موضوع یکی از مسائل یا با موضوع یکی از ابوابی که مشتمل بر چند مساله اند یکسان است در این صورت این مبدء اختصاصی به این مساله یا مسائل دارد.

پس برای اینکه ثابت شود این مبدء، خاص است لازم نیست که حتما ثابت شود خاص به یک مساله یا خاص به علم است بلکه هر کدام که باشد کافی است آنچه که مهم است این می باشد که در علم دیگر یافت نشود تا خاص شود.

« و نقول »

تا اینجا بحث در مبادی تمام شد. از اینجا وارد بحث در موضوع علم می شود و از عبارت « و المساله ... » صفحه ۱۵۷ سطر ۲۰ وارد بحث در مسائل می شود.

بیان تقسیم اول در موضوع علم/ بیان اقسام موضوع علم/ بیان موضوع علم/ علوم مشتمل بر سه چیز « مبادی، موضوعات، مسائل » هستند/ فصل ۶/ مقاله ۲/ برهان شفا ۹۴/۰۱/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان تقسیم اول در موضوع علم/ بیان اقسام موضوع علم/ بیان موضوع علم/ علوم مشتمل بر سه چیز « مبادی، موضوعات، مسائل » هستند/ فصل ۶/ مقاله ۲/ برهان شفا.

ص: ۸۲۸

« و نقول انه قد یکون للعلم موضوع مفرد مثل العدد لعلم الحساب »(۱)

در این فصل سه بحث مطرح می شود:

۱ ــ بحث در مبادی.

۲ ــ بحث در موضوعات.

۳ ــ بحث در مسائل.

بحث در مبادی تمام شد الان وارد بحث در موضوع علم می شود.

مصنف موضوع علم را به دو تقسیم منقسم می کند. در یک تقسیم بیان می کند که موضوع یا مفرد است یا غیر مفرد است و غیر مفرد به اقسامی تقسیم می شود.

در یک تقسیم دیگر بیان می کند که موضوع یا مطلق است یا مقید است.

بیان تقسیم اول در موضوع علم: موضوع علم به دو قسم تقسیم می شود:

۱ _ موضوع علم، مفرد است.

مثال: موضوع علم حساب، عدد است و عدد، مفرد است یعنی چیزی کنار آن نیست.

۲ _ موضوع علم، غیر مفرد است یعنی چند چیز با هم، موضوع قرار داده می شوند نه اینکه مرکب شود لذا مصنف هم تعبیر به « مرکب » نکرد بلکه تعبیر به « غیر مفرد » کرد. چون موضوع علم نباید چند چیز باشد لذا سعی می شود که یک جامعی گرفته شود که به توسط آن جامع، آن چند چیز متحد شوند.

مثال: ممکن است کسی بگوید موضوع هندسه، مقدار است. در اینصورت موضوع، مفرد است و مثال برای قسم اول می شود اما ممکن است کسی اینگونه بگوید که موضوع هندسه عبارت از « خط و سطح و حجم » است که سه چیزی را کنار هم قرار داده و موضوع را عبارت از این سه گرفته است. ممکن هم هست که کسی اینگونه بگوید که موضوع هندسه، «نقطه و خط و سطح و حجم » باشد یعنی نقطه را هم اضافه کند. در این دو صورت، موضوع مفرد نیست اما خود این دو صورت « که یکبار خط و سطح و حجم لحاظ شد و یکبار نقطه هم اضافه شد » با هم فرق می کنند زیرا جامعی که در فرض سه تا بودن موضوع آورده می شود با جامعی که در فرض چهار تا بودن موضوع آورده می شود فرق می کند. چون جامعی که بین خط و سطح و حجم هست جنس برای آنها است که عبارت از مقدار است اما کسی که موضوع را نقطه و خط و سطح و حجم قرار می دهد جامع را جنس قرار نمی دهد چون مقدار شامل نقطه نمی شود یعنی نقطه، نوعی از مقدار نیست زیرا نقطه قابل انقسام نیست لذا باید جامع، چیز دیگری قرار داده شود تا شامل نقطه هم بشود. جامع به این صورت است که مناسبتِ متصله دارند چون کمّ، کمّ متصل است لذا تعبیر به « مناسبت متصله » می شود. مناسبت متصله به این صورت است که رابطه اولی با دومی مانند رابطه دومی با سومی است و رابطه دومی با سومی مانند رابطه سومی با چهارمی است یعنی اولی که نقطه است منتهای دومی « یعنی خط » است « به عبارت دیگر، طرف دومی است ». دومی « یعنی خط » طرف سومی « یعنی سطح » است. و سومی « یعنی سطح » طرف چهارمی « یعنی حجم » است پس مناسبتی که بین این ۴ تا وجود دارد یکی می باشد و همان مناسبت، جامع بین این ۴ تا است. گفته نمی شود که این ۴ مورد، جنس واحد دارند بلکه گفته می شود که مناسبت واحدی دارند و آن مناسبت واحده به عنوان موضوع قرار داده می شود.

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا،ج۹،ص۱۵۷،س۴،ط ذوی القربی.

توضیح عبارت

« و نقول انه قد یکون للعلم موضوع مفرد مثل العدد لعلم الحساب »

بعد از اینکه بحث در مبادی تمام شد وارد بحث در موضوع می شویم و اینچنین می گوییم که بحث ما در موضوع علم است « توجه کنید که مصنف هنوز وارد مسائل نشده است پس وارد موضوع مساله هم نشده است. مساله و موضوعش و محمولش در بحث مسائل که از صفحه ۱۵۷ سطر ۲۰ شروع می شود می آید » مثل عدد که موضوع برای علم حساب است.

« و قد یکون غیر مفرد بل تکون فی الحقیقه موضوعات کثیره تشترک فی شیء تتأحد به »

« تتاحد به » صفت برای « شیء » است و ضمیر « به » به « شیء » بر می گردد و ضمیر « تتاحد » به موضوعات بر می گردد.

گاهی موضوع، غیر مفرد است وقتی غیر مفرد باشد در حقیقت موضوعات کثیره اند که شرکت در شیئی دارند که آن شیء، این صفت دارد که موضوعات به توسط آن شیء، واحد می شوند « یعنی آن شیء می تواند به موضوعات، وحدت بدهد ».

« و ذلک علی وجوه »

آن شیئی که به موضوعات، وحدت می دهد بر وجوهی است.

می توان به این صورت معنا کرد: آن علمی که موضوعاتش متعدد باشد و این موضوعات متعدد، اشتراک در یک شیء واحد داشته باشند بر وجوهی است که چهار مورد مثال زند.

ص: ۸۳۰

« فانها اما ان تشترک فی جنس هو الشیء المتحد به اشتراک الخط و السطح و الجسم فی جنس تتحد به و هو المقدار »

اشتراک به معنای « کاشتراک » است.

مورد اول: این موضوعات کثیره، اشتراک در جنس دارند که آن جنس همان شیئی است که به توسط آن، اتحاد برقرار می شود مثل اشتراک خط و سطح و جسم « مراد از جسم، همان جسم تعلیمی است که از آن تعبیر به حجم می شود یعنی همان چیزی است که عرض می باشد و الا ـ جسم طبیعی، جوهر است و موضوع هندسه نیست » در جنسی که این سه به توسط آن جنس، متحد می شوند و آن جنس عبارت از مقدار است.

« او تشترک فی مناسبه متصله بینها اشتراک النقطه و الخط و السطح و الجسم »

ضمیر « تشترک » و « بینهما » هر دو به « موضوعات کثیره » بر می گردد.

مورد دوم: این موضوعات کثیره، مشترکند در یک مناسبتی که بین این موضوعات کثیره است ولی از مناسبت، تعبیر به مناسبت متصله کرد. شاید به این مناسبت باشد که چون خط و سطح و جسم، متصل اند و شاید به این مناسبت باشد که خود مصنف بیان می کند به اینکه نسبت اولی به دومی مانند نسبت دومی به سومی است و نسبت دومی به سومی مانند نسبت سومی به چهارمی است زیرا این نسبت به صورت متصل بیان می شود و در وسط، چیزی را حذف نمی کند و نمی گوید نسبت اول به سومی یا نسبت دومی به چهارمی.

ص: ۸۳۱

ترجمه: یا این موضوعات کثیره مشترکند در مناسبت متصله ای که بین همین موضوعات است مانند اشتراک نقطه و خط و سطح و جسم « که اینها در طرف بودن مشترکند نه در مقدار بودن زیرا نقطه، مقدار نیست ».

« فان نسبه الاول منها الی الثانی کنسبه الثانی الی الثالث و الثالث الی الرابع »

زیرا نسبت اول از آن چهار تا به دوم مانند نسبت دوم به سوم است و مانند نسبت سوم به چهارم است « یعنی هر کدام برای بعد از خودشان طرف » یعنی مبدء و انتها » هستند.

« و اما ان تشترک فی غایه واحده کاشتراک موضوعات علم الطب اعنی الارکان و المزاجات و الاخلاط و الاعضا و القوی و الافعال _ ان اخذت هذه موضوعات الطب لا اجزاء موضوع واحد »

تا اینجا دو نمونه از مواردی که موضوعات، کثیر بودند و عامل اتحاد داشتند که عامل اتحاد در یک مورد، جنس بود و در دیگری، مناسبت « یعنی عرض » بود بیان شد.

مورد سوم: موضوعات کثیره ای وجود دارد که به وسیله شیئی « مثل غایت » متحد می شوند.

مثال اول: بعضی گفتند موضوع علم طب، بدن انسان است که در اینصورت موضوع علم طب، مفرد می شود همانطور که در هندسه بعضی می گویند موضوع عبارت از مقدار است و در اینصورت، موضوع مفرد است. اما بعضی می گویند موضوع علم طب، بدن انسان نیست بلکه موضوع علم طب چند چیز است:

ص: ۸۳۲

۱ _ عناصری است که بدن انسان از آنها ساخته شده است.

۲ _ مزاجاتی است که بر اثر اختلاط عناصر به وجود آمده است.

۳ _ اعضا.

۴ _ اخلاط.

۵ _ قُوی.

۶ _ افعالی که قُوی صادر می کنند.

همه اینها در یک غایت جمع می شوند به اینصورت که طب در همه این امور بحث می کند تا این امور به سلامت باشند و ازمرض، عاری باشند این هدف که عبارت از سلامت است تمام این موضوعات کثیره را در خودش جمع کرده است.

ترجمه: یا این موضوعات کثیره در غایت واحده مشترکند « و آنچه باعث وحدت آنها می شود همان غایت واحده است » مانند اشتراک موضوعات علم طب. اگر اینها را موضوع طب قرار دهید نه اینکه اجزاء موضوع واحد قرار دهید « چون بعضی معتقدند که موضوع طب، بدن است و این ۶ مورد اجزاء بدن هستند پس اینها اجزاء موضوعند نه اینکه خود موضوع باشند.

« اعنی الارکان و المزاجات و الاخلاط و الاعضا و القوی و الافعال»: مصنف با این عبارت، موضوعات علم طب را توضیح می دهد و آنها عبارتند از:

« الارکان »: یعنی عناصر اربعه ای که در ساختن بدن انسان بکار رفتند.

« المزاجات »: یعنی مزاجهایی که از ترکیب عناصر به وجود آمدند. البته مزاجات مختلفند مثلا در کبد گرما خیلی شدید است لذا مزاج کبد طوری است که گرما غلبه دارد اما در مغز برودت خیلی شدید است و در بعض اجزاء حالت تعادلی است. پس مزاجها در بدن مختلفند اگر چه ممکن است کلّ بدن، مزاج خاصی داشته باشد ولی اعضایش هم مزاج مخصوص به خودشان دارند لذا تعبیر به « مزاجات » می کند. اما « مزاج » یعنی کیفیت متوسطه بین حرارت و برودت و بین رطوبت و یبوست که این مزاج در اعضای مختلف، مختلف است.

« الاخلاط »: عبارت از دم و بلغم و صفرا و سوداء است.

« اعضاء »: مراد اعضای ظاهری « که دیده می شوند » و اعضای باطنی مثل کبد و معده و ... « که دیده نمی شوند » می باشد.

« القُوی »: مراد قُوای ادراکی و تحریکی است.

« الافعال »: افعال هم ممکن است سالم باشد و ممکن است سالم نباشد مثل شخصی که چشم او معیوب است نه تنها چشم او معیوب است بلکه دیدن او هم که فعل چشم است نیز معیوب است. در علم طب گفته می شود که چشم چگونه معالجه می شود تا قوه، سالم شود و به تبع قوه، فعل هم سالم شود.

« فانها تشترک فی نسبتها الی الصحه »

ضمیر « فانها » به « موضوعات » بر می گردد.

ترجمه: این موضوعات مشترکند در اینکه همه آنها منسوب به صحتند « یعنی از همه این امور بحث به غایت اینکه همه آنها سلامت نگه داشته شوند ».

« و موضوعات العلم الخلقی فی نسبتها الی العاده »

« موضوعات » عطف بر «موضوعات » در عبارت « کاشتراک موضوعات علم الطب » است.

مصنف، مثال دیگری می زند برای جایی که موضوعات، کثیرند و عامل وحدتشان هم غایتشان است.

بیان مثال دوم: موضوع اخلاق آیا هیئت نفسانی است که هیئت فَضِیلِیّه و رذیلیه نامیده می شود یا موضوع آن عبارت از عدالت و قناعت و شجاعت و امثال ذلک که فضیلت هستند و مقابل آنها که رذیلت است؟ گروهی ممکن است بگویند موضوع علم اخلاق، این امور کثیره است اما غایت در تمام اینها این است که اگر اخلاق فضیلیه باشد سعی می شود بر اینکه فضیلت ها عادت یا ملکه قرار بگیرند یعنی این فضیلت ها بدون تفکر و سختی بلکه به آسانی از انسان صادر شود.

ترجمه: و مانند اشتراک موضوعات علم خُلقی در نسبت آنها به عادت.

« و اما ان تشترک فی مبدء واحد مثل اشتراک موضوعات علم الکلام فانها تشترک فی نسبتها الی مبدأ واحد اما طاعه الشریعه او کونها الهیه »

مورد چهارم: همه موضوعات کثیره ای که برای یک علم هستند در مبدء واحد شریک هستند نه در غایت.

بیان مثال: موضوعات علم کلام، مسائل الهی هستند مثل معاد و نبوت و توحید و ... . یکبار از علم کلام تعبیر به عقائد می شود در اینصورت موضوع آن عبارت از عقائد دینی می شود که در اینصورت موضوع آن، مفرد می شود اما یکبار این عقائد پخش می شود و گفته می شود عقیده به معاد و عقیده به توحید و عقیده به نبوت و ... در اینصورت موضوع آن، امور کثیره می شود که این امور کثیره در مبدء واحد مشترکند.

سوال: چرا این اعتقاد وجود دارد؟

جواب: به خاطر اطاعت کردن از شریعت است یا به خاطر اینکه الهی هستند.

نکته: مراد از «مبدء » در اینجا، مبدء حرکت نیست که ابتدا حساب شود بلکه به معنای علت و سبب است یعنی سبب واحد و آنچه که محرّک ما به بحث کردن از این امور « توحید و نبوت و معاد و ... » چه می باشد؟ مبدء آن، یا اطاعت از شریعت است یا به خاطر الهی بودن این امور است.

نکته: فرق علم کلام و فلسفه این است که فلسفه درباره امور الهی بحث می کند بدون اینکه توجه به دین داشته باشد و محرّک، کشف حقایق است ولی علم کلام درباره همان امور بحث می کند ولی با توجه به دین بحث می کند که محرّک، اطاعت از شریعت یا به خاطر الهی بودن است.

ص: ۸۳۵

نکته: اگر مراد از « مبدء »، غایت باشد این مورد چهارم داخل در مورد قبلی می شود. می توان مراد از « مبدء » را « شروع کردن » گرفت یعنی شروع در بحث از عوارض این موضوعات می شود به خاطر طاعت شریعت یا الهی بودن آنها. توجه کنید که در این معنا، همان معنای محرّک بودن حفظ گردید.

ترجمه: یا این موضوعات کثیره، مشترک در مبدء واحد هستند مثل اشتراک موضوعات علم کلام « اگر موضوعات علم کلام عبارت از توحید و نبوت و معاد و ... باشد » که این موضوعات، مشترک در این هستند که همه آنها نسبت به مبدء واحد دارند که آن مبدء واحد یا طاعت شریعت است یا اینکه این امور، الهی هستند.

تا اینجا تقسیم اول برای موضوع علم بیان شد.

ادامه بیان تقسیم دوم در موضوع علم ۲ _ بیـان اقسام موضوع مساله / بیان اقسام موضوع علم/ بیان موضوع علم/ علوم مشتمل بر سه چیز « مبادی، موضوعات، مسائل » هستند/ فصل ۶ / مقاله ۲/ برهان شفا ۹۴/۰۱/۱۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ۱ _ ادامه بیان تقسیم دوم در موضوع علم ۲ _ بیـان اقسام موضوع مساله / بیان اقسام موضوع علم/ بیان موضوع علم/ علوم مشتمل بر سه چیز « مبادی، موضوعات، مسائل » هستند/ فصل ۶ / مقاله ۲/ برهان شفا.

« و ایضا فان موضوع العلم اما ان یکون قد اخذ علی الاطلاق من جهه هویته و طبیعته غیر مشترط فیها زیاده معنی »(۱)

ص: ۸۳۶

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا، ج۹، ص۱۵۷، س۱۵، ط ذوی القربی.

بحث در موضوع علم و تقسیم موضوع بود. بیان شد که برای موضوع علم دو تقسیم وجود دارد:

تقسیم اول: تقسیم موضوع علم به مفرد و غیر مفرد بود. این تقسیم بیان شد.

تقسیم دوم: تقسیم موضوع علم به مطلق و مقید است.

گاهی موضوع، مطلق است یعنی خود این شیء، موضوع است و معنای زائدی کنار این موضوع قرار داده نمی شود گاهی هم یک معنایی اضافه می شود و مجموع، موضوع قرار داده می شود مثلا « عدد » موضوع برای علم حساب است. خود عدد بدون قید، موضوع برای علم حساب شد اما گاهی « عددِ موزون و منظم و مرتب » موضوع برای علم موسیقی است. ملاحظه می کنید که « عدد » با معنای زائد که « موزون بودن و منظم بودن » است موضوع شده است.

مثال دیگر این است که دو علم هست که اسم یکی علم « اُکر» است و یکی علم « اُکر متحرکه » است. « اُکر » جمع « کره » است. یعنی یک علم فقط درباره عوارض کره بحث می کند موضوع این علم، اکر است اما یک علم درباره عوارض کرات

متحرکه بحث می کند یعنی کره با وصف حرکت، چه عوارضی دارد اسم این علم را علم « اکر متحرکه » می گویند. موضوع علم « اکر » فقط « کره » است و معنای زائدی کنار آن نیست اما موضوع علم « اکر متحرکه »، قیدی به « کره » اضافه می شود که آن قید، « متحرکه » است.

ص: ۸۳۷

ممکن است کسی فکر کند که این تقسیم با تقسیم قبلی فرق نکرد زیرا در تقسیم قبل بیان شد که موضوع یا مفرد است یا ضمیمه دارد در اینجا هم به همین صورت گفته شد که موضوع یا مفرد است یا ضمیمه دارد. اما توجه کنید که این تقسیم با تقسیم قبلی فرق می کند.

بیان فرق تقسیم اول با تقسیم دوم: در تقسیم اول بیان شد که موضوع یا مفرد است یا مجموعه است. مراد از مجموعه، مجموعه ای بود که کنار یکدیگر قرار داده می شدند و ترکیبی بین آنها رخ نمی داد. یعنی « خط و سطح و حجم » به عنوان مثال، موضوع هندسه قرار گرفت نه اینکه یک شیئی که مرکب از اینها باشد موضوع هندسه قرار گرفته باشد بلکه این سه « یعنی خط و سطح و حجم » کنار هم قرار داده شدند گویا به هم منضم شدند و موضوع قرار گرفته شدند اما در تقسیم دوم به این صورت عمل نمی شود زیرا موضوع همان « کره یا عدد » است که قیدی برای آن آورده شده اینطور نیست که مجموعه ای درست شود که از هم جدا باشند و کنار یکدیگر قرار گرفته باشند.

توضیح عبارت

« و ایضا »

و همچنین تقسیم دیگر برای موضوع علم وجود دارد.

« فان موضوع العلم اما ان یکون قد اخذ علی الاطلاق »

موضوع علم گاهی مطلق است « در این تقسیم بیان نمی شود که موضوع علم مفرد است بلکه در تقسیم اول گفته می شد مفرد است که مقابلش مجتمع است. اما در اینجا گفته می شود موضوع علم مفرد است در مقابلش گفته می شود که مقید است ».

ص: ۸۳۸

« من جهه هویته و طبیعته غیر مشترطٍ فیها زیادةَ معنی »

این عبارت توضیح « قد اخذ علی الاطلاق » است.

به لحاظ وجود و ذات ملاحظه می شود و موضوع علم قرار داده می شود در حالیکه در آن هویت و طبیعت معنای زائدی شرط نشده « یعنی خود هویت و طبیعت به تنهایی ملاحظه شده و موضوع قرار گرفته بدون اینکه معنای زائدی کنارش قرار بگیرد و قید باشد » مثلا خود هویت و طبیعتِ « عدد » ملاحظه شد بدون اینکه چیزی به آن اضافه شود.

« ثم طُلِبت عوارضها الذاتیه المطلقه »

ضمیر « عوارضها » به اعتبار « هویت و طبیعت » مونث آورده شده همانطور که ضمیر « فیها » مونث آورده شده، اگر مذکر می آورد به « موضوع » بر می گشت.

موضوع علم در علم چه نقشی دارد؟ نقشش این است که در علم قرار داده می شود تا درباره عوارض ذاتیش بحث شود. مصنف می فرماید همان طبیعت آورده شد و در علم قرار داده شد و درباره عوارض ذاتیش بحث شد.

ترجمه: بعد از اینکه به این صورت، موضوع قرار گرفته شد عوارض ذاتیه اش طلب شد « چون شانش این بود که موضوع علم باشد و موضوع علم هم اینچنین وضعی دارد که از عوارض ذاتیش بحث می شود ».

مراد از عوارض ذاتی یعنی محمولاتی که در مسائل بر خود این موضوع یا بر مصادیق این موضوع حمل می شود.

ص: ۸۳۹

« المطلقه »: بیان شد که موضوع، مطلق گذاشته می شود پس عوارضی هم که بحث می شود مربوط به عوارضِ همین مطلق است و برای آن قیود نیست مثلاـ فرض کنید که ممکن است جسم، قیودی پیدا کند ولی در علم طبیعی از عوارض مطلقه ی جسم بحث می شود یعنی آنچه که مربوط به جسم است چه این جسمِ مقید باشد چه جسمی مخالفِ این باشد چه جسمی که هیچ قیدی نداشته باشد. زیرا از عوارض مطلقه ی جسم بحث می شود و این عوارض در همه اجسام می آید چه اجسامی که مطلق اند و چه اجسامی که قید دارند.

« مثل العدد للحساب »

مثل عدد که موضوعِ برای علم حساب می شود.

« و اما ان یکون قد اخذ لا علی الاطلاق »

از اینجا قسم دوم از تقسیم دوم را بیان می کند. قسم دوم این است که موضوع اخذ شده ولی قید خورده است.

« و لکن من جهه اشتراط زیاده معنی علی طبیعته »

« لکن » به معنای « بلکه » است.

موضوع، مطلق اخذ نشده بلکه با این حیثیت اخذ شده که معنایی بر طبیعت اضافه شده و آن معنا، برای این طبیعت شرط قرار داده شده. پس طبیعتِ مشروط، موضوع علم قرار گرفت.

« من غیر ان یکون فصلا ینوّعه »

این معنای زائد، گاهی فصل است و موضوع مطلق را تنویع می کند و آن را تبدیل به یک نوع می کند. به عبارت دیگر آن موضوع مطلق، حالت جنسی دارد سپس فصل، وارد می شود و آن جنس را نوع می سازد. این فصل، معنای زائد است که بر موضوع وارد شده و موضوع را تبدیل به یک نوع کرده.

ص: ۸۴۰

مصنف می فرماید صرف زائد بودن کافی نیست این فصل وقتی جنس را تبدیل به نوع می کند یک موضوع مفرد و مطلق درست می کند چون معنای زائد، در بیرون از ذات موضوع نیست بلکه در ذاتِ موضوع می رود وقتی در ذات موضوع رفت یک موضوعِ نوعیِ جدید ساخته می شود و همان، موضوع مطلق برای علم می شود. بر خلاف جایی که معنای زائد، فصل نباشد بلکه عارض باشد. در این صورت بیرون از موضوع باقی می ماند و به صورت قید خواهد بود و نمی گذارد موضوعی که مطلق بود مطلق باقی بماند لذا مصنف این عبارت را می آورد و شرط می کند که فصلی نباشد تا موضوعِ مطلق را تبدیل به نوع کند زیرا اگر تبدیل به نوع کند قسم دوم نخواهد بود بلکه داخل در قسم اول هست.

« ثم طلبت عوارضه الذاتیه التی تلحقه من تلک الجهه »

« من تلک الجهه »: یعنی « من جهه اشتراط زیاده معنی علی طبیعته ».

این عبارت مربوط به عبارت « لکن من جهه اشتراط زیاده معنی علی طبیعته » است و مربوط به « من غیر ان یکون فصلا ینوعه » نیست.

موضوع، مطلق نیست بلکه زیاده ی معنایی شرط شده « در این صورت موضوع، مقید شده » سپس وقتی موضوع، مقید شد عوارض ذاتی این موضوع طلب می شود اما عوارض ذاتی که ملحق به این موضوع می شود از آن جهتِ اشتراط زیادتِ معنی « یعنی عوارضی که بر این موضوع طلب می شود عوارض خود موضوع نیست بلکه عوارض خود موضوع با ضمیمه ی این شرط است ».

ص: ۸۴۱

ترجمه: بعد از اینکه موضوع مقیّد، موضوع قرار داده شد، طلب می شود عوارض ذاتی این موضوع که ملحق به این موضوع می شوند از این جهتِ اشتراطِ زیادت معنی ».

« مثل النظر فی عوارض الاکر المتحرکه »

در « اکر متحرکه » بحث از عوارض خود کره نمی شود بلکه بحث از عوارض کره با قید حرکت می شود و اگر قید « حرکت » برداشته شود عوارض دیگری برای کره هست ولی از آنجا بحث نمی شود.

ص ۱۵۷ سطر ۲۰ قوله « و المساله »

بیان شد که در فصل ششم سه بحث وجود دارد:

بحث اول: بحث در مبادی بود.

بحث دوم: بحث در موضوع علم بود. این دو بحث تمام شد.

بحث سوم: بحث در موضوع مساله است. در مساله دو چیز وجود دارد:

۱ ـ موضوع.

۲ ـ محمول.

پس باید دو بحث مطرح شود که یک بحث در موضوع مساله شود و یک بحث در محمول مساله شود. قبل از اینکه بحث مساله شروع شود بیان می کند که مساله به دو صورت طرح می شود:

۱ ـ بسیط.

۲ ـ مرکب.

اگر مساله به صورت قضیه حملیه مطرح شود گفته می شود مساله بسیط است فرقی نمی کند که موضوع مثل « زید » و محمول مثل « قائم » باشد یا به اینصورت گفته شود « طلوع الشمس ملازم لوجود النهار » که خود « طلوع شمس » مرکب است ولی مرکب ناقص است. « وجود نهار » هم مرکب است که مرکبی به مرکبی به توسط « ملازم » پیوند داده شده که به این، قضیه بسیطه گفته می شود. گاهی هم ممکن است موضوع یا محمول، مرکبِ ناقص نباشد بلکه مرکب تام باشد مثل « زید قائم معلوم لنا » یا گفته شود « استلزام طلوع الشمس لوجود النهار معلوم لنا ».

اما اگر مساله به صورت قضـیه شـرطیه مطرح شود گفته می شود مساله مرکبه است چون می دانید قضیه شرطیه لااقل مرکب از دو قضـیه حملیه است. ممکن است قضیه شرطیه مرکب از دو قضیه شرطیه باشد که هر کدام از این قضیه های شرطیه مرکب از دو قضیه حملیه باشند که مجموعِ ترکیب، ۴ قضیه می شود. ممکن است که خیلی بیشتر از ۴ قضیه حملیه باشد.

مصـنف می فرماید چون می توان مرکب را منحل به بسـیط کرد اگر حکمی در بسـیط اجرا شد همان حکم در مرکب هم اجرا می شود یعنی مرکب را تحلیل به دو مفرد کن و حکمی که در مفرد اجرا شـد دو بار در مرکب اجرا کن پس لازم نیست برای قضایـای مرکبه، بحث جـدایی شـود و دربـاره قضـیه بسـیطه بحث جـدایی شود بلکه هر بحثی که در مفردات شـد می توان در مرکبات اجرا کرد.

توضیح عبارت

« و المساله اما بسیطه حملیه و اما مرکبه شرطیه »

معنای عبارت با توضیحاتی که داده شد واضح است.

« و المرکب یتبع البسیط فیما نورده »

مرکب، تابع بسـیط است در آنچه ما ذکر می کنیم یعنی هر حکمی که در بسـیط جاری شـد همان حکم را در مرکب اجرا کن چون مرکب تابع بسیط است.

« فنقول کل مساله بسیطه فهی منقسمه الی محمول و موضوع »

چون بنا شد که بحث در بسیط شود لذا تعبیر به « کل مساله بسیطه » می کند.

ص: ۸۴۳

« فلنتامل اولا جهه الموضوع »

ابتدا باید از حیث و جهت موضوع بحث کرد اما بحث از محمول در صفحه ۱۵۸ سطر ۹ قوله « و لنقصد الآن ناحیه المحمول » مطرح می شود.

نکته: در اینجا تعبیر به « جهه الموضوع » می کند اما در محمول تعبیر به « ناحیه المحمول » می کند. فرقی بین « جهه » و « ناحیه » نیست ولی اضافه « جهه » به « موضوع » و اضافه « ناحیه » به « محمول » اضافه بیاینه است یعنی به حیثی از این قضیه که عبارت از موضوع است « و به جزئی از این قضیه که عبارت از موضوع است » یا ناحیه ای از این قضیه که عبارت از محمول است. یعنی یکبار به طرف موضوع نظر می شود و یکبار به طرف محمول نظر می شود.

« فنقول ان موضوع فی المساله الخاصه بعلم ما اما ان یکون داخلا فی جمله موضوعه او کائنا من جمله الاعراض الذاتیه له »

« بعلم ما » متعلق به « خاصه » است ضمیر « موضوعه » به « علم » بر می گردد و ضمیر « له » به « موضوع علم » بر می گردد.

بیان اقسام موضوع مساله: مصنف در تقسیم اولی موضوع را به دو قسم تقسیم می کند و در تقسیم ثانوی قسم اول را به دو قسم و قسم دوم را به چهار قسم تقسیم می کند.

ص: ۸۴۴

بیـان تقسـیم اولی: در تقسـیم اولی، مقـایسه بین موضوع علم و موضوع مساله می شود که موضوع مساله نسـبت به موضوع علم یکی از دو حالت را پیدا می کند:

الف: داخل در موضوع علم است.

ب : از جمله اعراض ذاتی موضوع علم است.

مصـنف در تقسـیم اولی، مثال نمی زند چون بعداً باید هر کدام از این دو قسم را تقسیم به اقسامی کند لذا در همان اقسام مثال می زند و با مثال زدن در آن اقسام، مثالِ برای تقسیم اولی روشن می شود.

ترجمه: موضوع در مسـاله ای که اختصـاص به یـک علمی دارد یـا داخـل در جمله موضوع علم است یـا موضوع آن مسـاله از جمله اعراض ذاتیه برای موضوع علم است.

نکته: مصنف در هر دو قسم از لفظ « جمله » استفاده می کند و می فرماید « جمله موضوعه » و « جمله الاعراض ». « جمله » که در « جمله موضوعه » آمـده به معنـای « مجموعه » است یعنی موضوع مسـاله در مجموعِ موضوع علم داخـل است حال موضوع علم هر چه می خواهد باشد. و « جمله » که در « جمله الاعراض » آمده هم به معنای « مجموعه » است ولی چون لفظ « من » بر آن داخل شده به این صورت معنا می شود: از بین اعراض ذاتیه، این عرض ذاتی، موضوع مساله قرار گرفته.

« و الداخل فی جمله موضوعه اما نفس موضوعه »

ص: ۸۴۵

الف و لام در « الداخل » موصوله است و کنایه از موضوع مساله است یعنی موضوع مساله ای که داخل در موضوع علم است یا خود موضوع علم است یا یک نوع برای موضوع علم است.

عِدلِ « اما نفس موضوعه » در صفحه ۱۵۸ سطر ۲ قوله « و اما نوع له » می آید.

مصنف از اینجا قسم اول « داخلا فی جمله موضوعه » را به دو قسم تقسیم می کند.

مقدمه: عدد ۵ را ملاحظه کنید. آن را یکبار با ۵ مقایسه کنید و یکبار با ۴ مقایسه کنید. آیا می توان گفت ۵ داخلِ ۵ است و آیا می توان گفت ۴ داخل ۵ است یا نه؟ اینکه گفته شود ۴ داخل ۵ است صحیح است اما اگر گفته شود۵ داخل ۵ است به ظاهر ایرادی ندارد. بله ۶ داخل ۵ نیست. « البته توجه داشته باشید که عدد ۴ یک نوع مستقل است و عدد ۵ هم یک نوع مستقل دیگر است و از لحاظ نوعی نمی گوییم ۴ نوعی از ۵ است بلکه گفته می شود ۴ داخل ۵ است ». در مورد تمام حیواناتی که نوع حیوان هستند گفته می شود داخل در حیوان هستند اما خود حیوان بما هو حیوان چگونه است؟ خود مثلا اسب را نگاه کنید و به اسب بودنش کاری نداشته باشید بلکه به حیوان بودنش کار داشته باشید. چنین حیوانی در خارج موجود است. سوال این است که آیا این حیوان مطلق « که در ضمن حیوان نوعی موجود است » داخل در حیوان است یا داخل در نبات یا جماد است؟

پس شیئی که داخل در شیء دیگر است اگر لحاظ شود یا خودش است یا نوعش است اما مافوقش داخل در خود شی نیست.

جسم را ملاحظه کنید که موضوع علم طبیعی است. موضوع مساله طبیعی هم گاهی جسم قرار داده می شود و گاهی یکی از مصادیق جسم قرار داده می شود یعنی گاهی گفته می شود « الجسم یسکن و یتحرک » اما گاهی گفته می شود « الجسم الشمسی یُنَوِّر » هر دو قضیه، مساله هستند که در یک قضیه خود « جسم » که موضوع علم است موضوع مساله قرار گرفته و در یک قضیه یک جسم خاصی که یک نوع از موضوع علم است موضوع مساله قرار گرفته. پس آنچه که داخل در موضوع است می تواند خود موضوع علم باشد و می تواند نوعی از موضوع علم باشد.

« سواء کان واحد الموضوع او کثیر الموضوع »

ضمیر « کان » به « موضوع علم » بر نمی گردد بلکه به خود « علم » بر می گردد.

ترجمه: مساوی است که آن علم، واحد الموضوع باشد یا کثیر الموضوع باشد « در تقسیم اوّلی که در جلسه اول بیان شد بعضی علم ها موضوعشان واحد شد و بعضی علم ها موضوعشان کثیر شد. حال مصنف می فرماید فرقی نمی کند که علم، واحد الموضوع باشد یا کثیر الموضوع باشد اما ممکن است موضوع مساله اش عین موضوع علمش باشد ».

« مثل قولنا: هل الجسم ینقسم الی ما لا نهایه له »

این عبـارت، یک مساله است که موضوع آن، جسم است که این موضوع، موضوع علم طبیعی هم هست. پس هم موضوع علم طبیعی است هم موضوع مساله است.

این مثال بیان می کند که آیا یک جسم می تواند به مالا نهایه له تقسـیم شود؟ یا جزء لا یتجزی وجود دارد و در تقسـیم کردن به جـایی رسـیده می شود که دیگر تجزیه نمی شود و نمی توان تـا بی نهـایت تقسـیم کرد بلکه در یـک جا بایـد توقف کرد و آنجـا که توقف شود جزء لاـ یتجزی خواهـد بود. پس این قضـیه به معنای این می شود که آیا جزء لا یتجزی وجود دارد یا نه؟ اگر تقسیم تا بی نهایت ادامه پیدا نکند جزء لایتجزی وجود دارد و اگر تقسیم تا بی نهایت ادامه پیدا کند جزء لا یتجزی وجود ندارد.

« و ذلک فی مسائل العلم الطبیعی »

این مساله در بین مسائل علم طبیعی است.

« و اما نوع له »

یا موضوع مساله نوعی برای موضوع علم است.

« کقولنا هل الهواء المحبوس فی الماء یندفع الی فوق بالطبع او للانضغاط القاسر »

موضوع این مسـاله، « هوا » است که « هوا » نوعی از جسم است. این مساله، مساله ی علم طبیعی است اما موضوعش با موضوع علم طبیعی یکی نیست بلکه نوعی برای موضوع علم طبیعی است زیرا موضوع علم طبیعی، جسم است و موضوع این قضیه، هوا است و هوا، نوعی از جسم است پس موضوع مساله، نوعی از موضوع علم شده است.

ص: ۸۴۸

توضیح مثال: ما می دانیم که اگر هوائی در زیر آب محبوس شود این هوا به سمت بالا می آید مثلا توپی را پر از هوا کنید و زیر آب ببرید وقتی آن را رها کنید بالا می آید این بالا آمدن را همه قبول دارند اما آنچه که در این مساله سوال می شود این است که آیا بالا آمدن هوا بالطبع است یعنی به اقتضای طبیعت خودش که به سمت بالا می آید لذا از این آب به سمت بالا می آید یا به خاطر فشار قاسر است یعنی فشاری از قاسر هست که هوا را به سمت بالا سوق می دهد؟

البته گفته می شود که به طبیعت خودش بالا می آید اما باید در مساله طبیعی مطرح شود و توضیح داده شود که آیا با طبیعت خودش می آید یا فشاری از بیرون به هوا وارد می شود و هوا را به سمت بالا می برد.

ترجمه: آیا هوایی که محبوس در آب است به سمت بالا دفع می شود به طبیعتش یا به خاطر انضغاط و فشار قاسر است؟

« و هل الغضب مبدؤه الدماغ او القلب »

در مثال اول که بیان شد موضوع مساله، نوع برای موضوع علمی بود که آن علم، واحد الموضوع بود چون موضوع علم طبیعی، جسم بود که واحد است اما این مثال، مثال برای اخلاق است که کثیر الموضوع می باشد یعنی غضب و حلم و جود و بخل و ... موضوع اخلاق هستند یکی از آن اجزاء، غضب بود الان نوعی از موضوع علم « که آن علم، کثیر الموضوع است » موضوع مساله قرار گرفته.

ص: ۸۴۹

ترجمه: آیا غضب از مغز شروع می شود یا از قلب است. معروف است که در غضب یک مقدمه و یک موخره است یا یک مقدمه و یک همراه وجود دارد.

مقدمه اش این است که فکر می کنیم و متوجه چیزی می شویم و آن را مناسب نمی بینیم لذا غضب می کنیم. یعنی با مغز فکر می کنیم و ناراحت می شویم و این ناراحتی را غضب می گویند. در وقتی که غضب پیدا می شود غلیان دم هم وجود دارد یعنی قلب که مرکز خون است به غلیان می آید پس هم قلب و هم مغز در غضب دخالت می کنند در اینصورت گفته می شود غضبی که حاصل می شود مبدئش قلب است یا مغز است. یعنی آیا غلیان دم باعث شد غضب واقع شود یا آن فکر باعث شد و غلیان دم به همراهش آمد.

ادامه بیان اقسام موضوع مساله / بیان اقسام موضوع علم/ بیان موضوع علم/ علوم مشتمل بر سه چیز « مبادی، موضوعات، مسائل » هستند/ فصل ۶ / مقاله ۲/ برهان شفا ۹۴/۰۱/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه بیان اقسام موضوع مساله / بیان اقسام موضوع علم/ بیان موضوع علم/ علوم مشتمل بر سه چیز « مبادی، موضوعات، مسائل » هستند/ فصل ۶ / مقاله ۲/ برهان شفا.

« و الکائنه من اعراضه فاما عرض ذاتی لموضوعه کقولنا هل حرکه کذا مضاده لحرکه کذا؟ او عرض ذاتی لانواع موضوعه »(۱)

ص: ۸۵۰

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا، ج۹، ص۱۵۸، س۳، ط ذوی القربی.

بحث در مسائل بود و وقتی وارد مسائل شد بحث از موضوع مساله کرد و موضوع مساله را به دو قسم تقسیم کرد:

۱ ــ یا داخل در موضوع علم است.

۲ ــ یا عرض ذاتی برای موضوع علم است.

قسم اول به دو قسم تقسیم شد که در جلسه قبل خوانده شد. در این جلسه اقسام قسم دوم بیان می شود که به ۴ قسم تقسیم می شود.

بیان اقسام چهارگانه:

قسم اول: موضوع مساله عرض ذاتی برای خود موضوع علم است..

قسم دوم: موضوع مساله، عرض ذاتی برای نوعی از انواع موضوع علم است.

قسم سوم: موضوع مساله، عرض ذاتی برای عرض ذاتی موضوع علم است.

قسم چهارم: موضوع مساله، عرض ذاتی برای نوعی از اعراض ذاتی موضوع علم است.

توضیح عبارت

« و الکائنه من اعراضه فاما عرض ذاتی لموضوعه کقولنا هل حرکه کذا مضاده لحرکه کذا؟ »

مثال قسم اول: وقتی به علم طبیعی مراجعه کنید می بینید موضوع علم طبیعی، « جسم » است. یکی از اعراض ذاتی جسم، حرکت است. یعنی حرکت، عرض ذاتی برای خود موضوع علم است و موضوع مساله قرار می گیرد و گفته می شود « فلان حرکت مضاد با فلان حرکت است ». در این مساله، حکمش تضاد است و موضوع مساله، حرکت است و موضوع علم، جسم است.

ترجمه: موضوعات مسائلی که از اعراض موضوع علم هستند « و به عبارت دیگر عرض ذاتی برای موضوع علم هستند » یا عرض ذاتی برای خود موضوع علم هستند مثل اینکه گفته شود « آیا فلان حرکت مضاد با فلان حرکت است یا نیست؟ ».

ص: ۸۵۱

نکته: حرکت کیفی با حرکت کمّی، مضاد نیست مثل اینکه یک موجود در حین اینکه حرکت کیفی می کند رشد هم می کند که حرکت کمی است اما حرکت کیفی که از سواد به بیاض باشد و حرکت کیفی دیگر که از بیاض به سواد باشد تضاد دارند زیرا در یک زمان، یک شیء نمی تواند هم به سمت بیاض شدن حرکت کند هم به سمت سواد شدن حرکت کند.

« او عرض ذاتی لانواع موضوعه کقولنا هل الاضاءه الشمسیه مسخنه »

قسم دوم این بود که موضوع مساله، عرض ذاتی برای نوعی از انواع موضوع علم باشد.

مثال قسم دوم: موضوع علم طبیعی، جسم است. یک نوع از انواع جسم، شمس است. عرض ذاتی شمس که « اضاء » است موضوع مساله قرار می گیرد. اضاءه، عرض ذاتی برای شمس است که شمس نوعی از انواع جسم است.

ترجمه: یا موضوع مساله، عرض ذاتی برای انواع موضوع علم است مثل قول ما که می گوییم « آیا نوری که از شمس طالع می شود گرم کننده است یا نه؟ ».

نکته: ممکن است که عرض ذاتی برای یک نوع یا دو نوع یا چند نوع باشد.

نکته: فرق مثال اول و مثال دوم: در مثال اول خود موضوع، نوعی از حرکت است اما در مثال دوم اضاءه، نوع نیست بلکه اضاءه عرض است برای نوعی که شمس است.

توضیح مثال دوم: معنای « هل الاضاء الشمسیه مسخنه » چیست؟ آیا در این مطلب، شک وجود دارد که وقتی کسی در نور خورشید قرار می گیرد گرم می شود؟ جواب این است که علما معتقد بودند حرارت و برودت از کیفیات مربوط به عناصر است و در افلاک و کواکب نیست پس خورشید، گرم نیست. اگر خورشید گرم نباشد شعاعی که از خورشید ساطع می شود هم گرم نیست و گرم کننده هم نیست. پس این مساله که آیا اضاءه خورشید گرم کننده است یا نیست یک بحث می طلبد و اینطور نیست که واضح باشد. علما می گفتند وقتی در نور خورشید قرار می گیرید و گرم می شوید بر اثر یک فعل و انفعال است نه اینکه این شعاع گرم باشد و شخص را گرم کند بلکه این شعاع معدّ می شود بر اینکه عواملی دست به دست هم بدهند تا شخص، گرم شود در اینصورت این سوال به جا است که گفته شود آیا اضاءه خورشید گرم می کند یا آن فعل و انفعالات، گرم می کند.

ص: ۸۵۲

« او عرض ذاتی لعرض ذاتی له کقولنا هل الزمان بعد السکون ؟ »

ضمیر « له » به « موضوع » بر می گردد.

قسم سوم این است که موضوعِ مساله، عرض ذاتی برای عرض ذاتیِ موضوع علم است یعنی دو عرض ذاتی وجود دارد که عرض ذاتی دومی بر عرض ذاتی اولی عارض می شود و عرض ذاتی اولی هم بر موضوع علم عارض می شود.

مثال قسم سوم: مثلاـ موضوع علم طبیعی جسم است و عرض ذاتی آن، حرکت است. حرکت هم دارای عرض ذاتی می باشد که زمان است به عبارت دیگر زمان، مقدار حرکت و عرض ذاتی برای حرکت است و حرکت، عرض ذاتی برای جسم است پس زمان با واسطه، عرض ذاتی برای جسم است یعنی موضوعِ مساله که زمان است عرض ذاتی برای عرض ذاتیِ موضوع علم است.

ترجمه: یا موضوعِ مساله، عرض ذاتی برای عرض ذاتیِ موضوعِ علم است مثل قول ما که می گوییم « هل الزمان بُعدُ السکون ».

توضیح مثال سوم: زمان، بُعد و مقدار حرکت است اما آیا بُعد و مقدار سکون هم هست یا نیست؟ یعنی حرکت به وسیله زمان اندازه گیری می شود آیا سکون را هم می توان به وسیله زمان اندازه گیری کرد؟

نکته: در بعضی نسخه ها آمده « هل الزمان یُعَدّ السکون » یعنی زمان، حرکت را عاد می کند و می شمارد اما آیا سکون را هم می تواند عاد کند و بشمارد یا نه؟ مثلا عدد ۸ به توسط ۲ عاد می شود یعنی با چهار مرتبه خارج کردنِ عدد ۲ از ۸، عدد ۸ صفر می شود اما یک حرکت وجود دارد که مثلاـ در ۱۰ ساعت طول می کشد این حرکت را می توان با زمان عاد کرد و گفت ۱۰ ساعت طول می کشد یعنی یک چیزی « مثل ساعت » معیار قرار داده شده و ۱۰ تا از آن معیار، طول می کشد تا این حرکت واقع شود. سوال این است که زمان می تواند حرکت را عاد کند اما آیا زمان می تواند سکون را هم عاد کند یا نه؟

« فان الزمان عارض للحركه التی هی عرض ذاتی للجسم »

« التی » صفت برای « حرکه » است.

مصنف بعد از دو مثالِ اولی که ذکر کرد توضیحی نداد چون آسان بود اما وقتی مثال سوم را آورد توضیح می دهد و می گوید زمان، عارض حرکت می شود و حرکت هم عارض جسم می شود پس زمان که موضوع مساله است عارضِ عارضِ ذاتی جسم می شود یعنی عارضِ عارضِ موضوع علم می شود « نه اینکه عارض ذاتی جسم باشد ».

« او عرض ذاتی لنوع عرض له کقولنا هل ابطاء الحرکه هو لتخلل سکون »

قسم چهارم این است که موضوع علم، عرض ذاتی برای نوعی از عرض ذاتی موضوع است یعنی موضوع مساله، عارض بر عرض ذاتی موضوع نمی شود بلکه عارض بر نوعی از عرض ذاتی موضوع می شود.

مثال قسم چهارم: جسم، موضوع علم طبیعی است و حرکت، عرض ذاتی این موضوع است و حرکت بطیئه، نوعی از این عرض ذاتی است. زیرا حرکت بر دو نوع است:

۱ ـ سریع.

۲ ـ بطیء.

ابطاء، عرض ذاتی این نوع است به عبارت دیگر ابطاء، عرض ذاتی برای حرکت بطیئه شد و حرکت بطیئه، نوعی از حرکت شد و حرکت، عرض ذاتی برای جسم شد و جسم هم موضوع علم بود. پس ابطاء، عرض ذاتی برای نوعی از عرض ذاتیِ موضوع علم می شود.

ترجمه: یا موضوع مساله، عرض ذاتی برای نوع عرضی که برای موضوع هست. مثل قول ما که می گوییم « هل ابطاء الحرکه هو لتخلل سکون ».

توضیح مثال چهارم: حرکت گاهی سریع است و گاهی بطیء است. چرا حرکت کُند می شود؟ توجیه کُند بودن حرکت چیست؟ بعضی ممکن است بگویند نیروی قاسر اگر قوی باشد حرکت، سریع می شود و اگر ضعیف باشد حرکت، بطی می شود. این مطلب در حرکت قسری گفته می شود اما علتِ در حرکت طبیعی چیست که بعضی از حرکت ها کُند و بعضی تند است؟ بعضی گفتند در حرکت کُند، سکنات فاصله می شود یعنی این شیء که حرکت کُند می کند با همان سرعتی حرکت می کند که متحرك سریع، حرکت می کند ولی متحرك سریع، توقف ندارد اما در حرکت بطیء اینچنین نیست بلکه مقداری که حرکت می کند ساکن می شود سپس دوباره حرکت می کند و دوباره ساکن می شود اما این سکون هایی که در وسط حرکت وجود دارند ملموس و مشهود نمی شوند لذا افراد متوجه این سکونات نمی شوند. اما بعضی گفتند تخلل سکنات در حرکت بطی وجود ندارد و عامل حرکت بطی، چیز دیگری است. در این مساله، این سوال می شود که آیا ابطاء حرکت به خاطر این است که سکون بین حرکات فاصله می شود یا عامل دیگری دارد؟

« فان الابطاء من عوارض بعض الحرکات دون بعض »

مصنف این مثال را هم توضیح می دهد و می فرماید چون ابطاء از عوارضِ نوعی از حرکات است « توجه کنید که مصنف فرمود عرض ذاتی برای نوعی از حرکات است که به جای لفظ _ نوع _ از لفظ _ بعض _ استفاده کرده » و حرکت هم عرض ذاتی برای جسمی که موضوع علم است می باشد پس ابطاء، عرض ذاتی برای نوعی از عرض ذاتیِ موضوع علم است.

ص: ۸۵۵

« فان بعض الحركات مستویه السرعه لا تبطئ البته »

چرا گفته شد ابطاء از عوارضِ بعضی حرکات است؟ چون بعضی حرکات، سرعتشان یکنواخت است و کُند نمی شود « آنچه که سرعتش کُند است احتمال دارد که سکون فاصله شود اما بعض حرکت ها مستوی السرعه و یکنواخت هستند یعنی مسلم است که تخلل سکون ندارند لذا آنها در مساله آورده نمی شود پس مساله، درباره نوعی از حرکت است نه درباره کل حرکت ».

ترجمه: بعض حرکات سرعت یکنواخت دارند که ابطا پیدا نمی کنند « تا در این مساله مطرح شوند بنابراین ابطاء برای همه حرکات نیست بلکه برای بعض حرکات و نوعی از حرکات است ».

ادامه بیان اقسام موضوع مساله / بیان اقسام موضوع علم/ بیان موضوع علم/ علوم مشتمل بر سه چیز « مبادی، موضوعات، مسائل » هستند/ فصل ۶ / مقاله ۲/ برهان شفا ۹۴/۰۱/۲۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: توضیح محمول مساله علم و بیان قیودات آن/ محمول مساله علم/ فصل ۶/ مقاله ۲/ برهان شفا.

« و لنقصد الآن ناحیه المحمول فنقول »(۱)

بیان شد که در این فصل درباره مبادی علم و موضوع علم و مساله علم بحث می شود. بحث از مبادی و موضوع علم گذشت. به بحث از مساله علم رسیده شد که آخرین بحث بود. مساله علم تحلیل به موضوع مساله و محمول مساله شد. بحث از موضوع مساله تمام شد در این جلسه وارد بحث از محمول مساله می شود.

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا، ج۹، ص۱۵۸، س۹، ط ذوی القربی.

سوال: چه چیزی نمی تواند محمول مساله باشد؟ « توجه کنید که بحث از این نمی شود که چه چیزی می تواند محمول مساله باشد؟ ».

جواب: مصنف می فرماید محمول مساله را نمی توان جنس، فصل و حد موضوع مساله قرار داد به عبارت دیگر محمول مساله نمی تواند ذاتی موضوع باشد و نمی تواند حد موضوع باشد زیرا ذاتی، بیّن الثبوت است و مساله به حساب نمی آید. در مساله، محمول برای موضوع ثابت و مستدل می شود اگر محمول موضوع، ذاتی باشد احتیاج به اثبات ندارد.

توضیح جواب: « مساله » بر دو قسم است:

۱ ــ مساله ای که در آن سوال می شود آیا محمول برای موضوع ثابت است یا نیست؟ به این مساله، اصطلاحا گفته می شود

مساله ای است که انیّت « انیت یعنی وجود محمول برای موضوع » را طلب می کند.

۲ _ مساله ای که معلوم است محمول برای موضوع ثابت است اما سوال از علت آن می شود که چرا این محمول برای موضوع ثابت است. به این مساله، اصطلاحا گفته می شود مساله ای است که لمیتِ ثبوت محمول برای موضوع ثابت می شود نه انیّت آن.

بحث در مساله ای که مجهوله الانیّه است می باشد نه در مساله ای که مجهوله اللمیه است. در مساله ای که مجهوله اللمیه است می توان جنس و فصل و حد را محمول قرار داد چون سوال از این نیست که آیا این جنس و فصل و حد ثابت هستند یا نه بلکه سوال از علت ثبوت آنها می شود و این اشکال ندارد زیرا جواب داده می شود که مثلا ذاتی هستند.

ص: ۸۵۷

پس این اشکالی که مطرح شد در مساله ای است که مجهوله الانیه باشد و بخواهد ثبوت محمول برای موضوع ثابت شود.

نکته: مصنف در سطر ۹ صفحه ۱۵۸ می فرماید « ان المحمول فی المساله علی انها مجهوله الانیه ... لا یجوز ان یکون » که لفظ « لاـ یجوز » خبر برای « ان » است با این عبارت بیان می کند که محمول در مساله ای که مجهوله الانیه است جایز نیست که جنس یا فصل یا حد نباشد. مفهوم این جمله این است که در مساله ای که مجهوله اللمیه است جایز است که محمول، جنس یا فصل یا حد باشد.

در صفحه ۱۶۰ خط ۷ می فرماید « فاما اذا کان المطلوب هو اللمیه دون الانیه فیصلح ان یجعل مقوم ما حدا اوسط » یعنی می توان محمول را مقوّم و ذاتی قرار داد.

نکته: در مساله ای که مجهوله الانیه است « و گفته شد که نمی توان محمول را ذاتی یا حد موضوع قرار داد » دو حالت اتفاق می افتد:

حالت اول: یکبار موضوع، بالکنه شناخته شده است. در این صورت نباید محمول را جنس یا فصل یا حد تام قرار داد.

حالت دوم: یکبار موضوع، اجمالاً شناخته شده است. در این صورت می توان محمول را جنس یا فصل یا حد قرار داد.

مصنف در صفحه ۱۵۸ سطر ۱۱ می فرماید « اذا کانت طبیعه الموضوع محصله » یعنی مصنف بیان می کند اینکه نمی توان محمول را جنس یا فصل یا حد قرار داد در وقتی است که طبیعت « و حقیقتِ » موضوع بدست آمده و تحصیل شده است اما در صفحه ۱۵۹ سطر ۲ می فرماید « و ایضا قد یبرهن علی وجودها ــ یعنی وجود ذاتیات ــ شیء ما اذا کان ــ شیء ما ــ عرف بعوارضه و لم یکن تحقق جوهره » یعنی اگر موضوع از طریق عوارض، بالاجمال شناخته شده باشد و از طریق جوهر شناخته نشده باشد در اینصورت می توان جنس و فصل و حد را محمول قرار داد. یعنی در صفحه ۱۵۹ سطر ۲ مصنف این فرض را مطرح می کند که مساله، مجهوله الانیه است اما موضوع، کاملا شناخته شده نیست بلکه از طریق عوارضش شناخته شده است. و چون از طریق عوارض شناخته شده لذا حقیقت آن شناخته نشده پس می توان محمول را جنس یا فصل یا حد قرار داد تا از طریق محمول، حقیقت موضوع شناخته شود.

اگر محمول، جنس قرار داده شود تا جنس بودنش تشخیص داده شود نه اینکه ثابت بودنش برای موضوع تشخیص داده شود « با فرض اینکه حقیقتِ موضوع معلوم است و مساله هم مجهوله الانیه است » یعنی بیان شود که این چیزی که محمول قرار گرفته جنس و فصل است. اگر به این صورت عمل شود اشکالی ندارد. پس قید سومی هم اضافه می شود که به این قید سوم در صفحه ۱۵۸ سطر ۱۸ اشاره می کند و می فرماید « اما طلب ان هذا المحمول هل هو حد او جنس او فصل فهو مما یجوز ان یکون مطلوبا ».

تا اینجا معلوم شد که با سه قید نمی توان محمول را ذاتی موضوع قرار داد:

قید اول: مساله، مجهوله الانیه باشد چون در صفحه ۱۶۰ بیان می کند که اگر مجهوله اللمیه باشد اشکال ندارد.

قید دوم: موضوع به طور کامل و به حقیقتش شناخته شده باشد. در صفحه ۱۵۹ بیان می کند که اگر شناخته نشده باشد اشکال ندارد.

قید سوم: نخواهیم عنوان ذاتیات را بشناسیم بلکه فقط بخواهیم ثبوت ذاتیات را بشناسیم. که در صفحه ۱۵۸ سطر ۱۸ بیان می شود.

نکته: تا الان بیان شد که محمول در مقدمات برهان می تواند ذاتیِ مقوم برای موضوع باشد چگونه در مقدمات برهان اجازه داده شده است که ذاتی مقوم برای موضوع قرار داده شود؟ مصنف می فرماید در مقدمات برهان اشکال ندارد که محمول، ذاتی موضوع باشد. در نتیجه صحیح نیست که محمول، ذاتی موضوع باشد چون اگر در نتیجه، محمول ذاتی موضوع قرار بگیرد معنایش این است که این برهانی که نتیجه اش به این صورت است اثباتِ محمول ذاتی برای موضوع می کند و محمولِ ذاتی برای موضوع در صورتی که موضوع، کاملا شناخته شده باشد اثبات آن صحیح نیست. پس تمام مباحثی که مطرح شد مربوط به نتیجه ی برهان بود نه مقدمات برهان. مصنف در صفحه ۱۶۰ سطر ۱۰ با عبارت « و اقول ان کل ما لم یصلح » به این مطلب اشاره می کند که در مقدمات برهانیه اجازه داده می شود اجناس و فصولی که در مساله، محمول قرار نمی گرفتند در مقدمات برهانیه، محمول قرار بگیرند.

ص: ۸۵۹

توضیح عبارت

« و لنقصد الآن ناحیه المحمول فنقول »

تا الان بحث در موضوع مساله بود اما الان قصد می کنیم که این قصد توجه به سمت محمول می کند.

« ان المحمول فی المساله علی انها مجهوله الانیه و تطلب فیها الانیه لا التی هی مجهوله اللمیه و تطلب فیها اللمیه دون الانیه »

مساله به این صورت باشد که مجهوله الانیه باشد و در آن، انیت « یعنی ثبوت محمول برای موضوع » طلب شود نه مساله ای که مجهوله اللمیه « یعنی عامل ثبوت محمول » باشد و طلب شود.

« لا یجوز ان یکون طبیعه جنس او فصل او شیئا مجتمعا منهما اذا کانت طبیعه الموضوع محصله »

« لا یجوز » خبر برای « ان المحمول » است.

مراد از « شیئا مجتمعا منهما »، حدّ است.

محمول در چنین مساله ای جایز نیست که طبیعت جنس یا طبیعت فصل یا شیءِ مجتمع از جنس و فصل « یعنی حدّ » باشد. اما با این شرط که طبیعتِ موضوع، محصَّل باشد « یعنی ماهیت موضوع و حقیقت موضوع بدست آمده باشد. اما اگر محصِّل نباشد اشکالی ندارد که محمول، جنس یا فصل یا مجتمع از این دو یعنی حد باشد چنانچه در صفحه بعد به بحث از آن می پردازد ».

« فان المحمولاتِ الذاتیهَ التی توخذ فی حد الشیء یجب ان تکون بینه الوجود للشیء اذا تحقق الشیء کما قد علمت »

ص: ۸۶۰

به چه علت نباید در چنین مساله ای، ذاتی محمول قرار بگیرد؟ چون ذاتی، بیّن الثبوت است و در مساله، اثبات نمی شود. اما می توان این بیّن الثبوت را مقدمه برهان قرار داد ولی نمی توان به توسط برهان آن را اثبات کرد.

ترجمه: محمولات ذاتیه ای که در حدّ شیء « یعنی در حد موضوع » اخذ می شوند واجب است که بینه الوجود برای شی « یعنی برای موضوع » باشند.

« التی توخذ فی حد الشی »: این قید به چه علت آمده است؟ وقتی تعبیر به « محمولات ذاتیه » کرد روشن است و نیازی به این قید نبود. علت اینکه مصنف این قید را آورد این بود که محمولات ذاتیه دو قسم بودند زیرا عرض ذاتی هم محمول ذاتی بود. مقوّم باب ایساغوجی هم محمول ذاتی بود. مصنف با این قید بیان می کند که مراد عرض ذاتی نیست زیرا عرض ذاتی را می توان محمول قرار داد. آنچه که نمی توان محمول قرار داد ذاتی است که در حد شیء اخذ شود یعنی ذاتیِ مقوّم باشد. پس این قید به این خاطر آمده که عرض ذاتی را خارج کند.

مصنف این مطلب را دوباره با عبارت « اذا تحقق الشیء » تا کید می کند یعنی ذاتیات، بینه الوجود برای شیء هستند وقتی که حقیقت شیء را بدست آورید و معنا ندارد که در مساله علم مطرح شود و با برهان ثابت شود.

ص: ۸۶۱

« و ان کان یمکن فی بعضها ان تبین بحد اوسط »

ضمیر « بعضها » به « مسائل » بر می گردد.

مصنف با این عبارت، استثنائی را مطرح می کند و آن استثنا این است که اگر مراد تنبیه باشد نه استدلال و قیاس آوردن، در اینصورت اشکالی ندارد که محمول را در نتیجه، ذاتی موضوع قرار دهید. مخاطب، موضوع را بحقیقته شناخته است اما نتوانسته محمول ها را تشخیص دهد در اینصورت متکلم، محمولی را به صورت تنبیه برای مخاطب می آورد.

مصنف می گوید ممکن است در جایی حد وسط آورده شود و به کمک حد وسط، ذاتی برای ذی الذاتی ثابت شود « یعنی محمولی که ذاتی است برای موضوعِ که ذی الذاتی است ثابت شود » ولی این در واقع، قیاس نیست زیرا هر جا که حد وسط و صورت قیاس تشکیل شد ممکن است در واقع قیاس نباشد بلکه یک امر ثابت شده را در ذهن مخاطب احضار کند. به اینگونه قضیه ای، قیاس گفته نمی شود چون شان قیاس، اثبات کردن است.

سپس مصنف مثال می زند که اگر حد اکبر یا رسمِ اکبر، حد وسط قرار بگیرد یا حد وسط، حد یا رسمِ اصغر قرار بگیرد.

[نکته: لفظ « حد » دو اطلاق دارد:

۱ _ آنچه که در قیاس گفته می شود: حد اکبر و حد اوسط و حد اصغر. مراد از اینها خود اکبر و اوسط و اصغر است.

ص: ۸۶۲

۲ _ مراد از « حـد » تعریف باشـد یعنی اگر حـد اکبر گفته می شود مراد تعریف اکبر است در ما نحن فیه گفته می شود حد یا رسمی که برای اکبر وجود دارد حد وسط قرار بگیرد].

مثال اول: « زید حیوان ناطق » و « کل حیوان ناطق انسان »، « فزید انسان ».

اصـغر عبارت از « زیـد » است و اکبر عبارت از « انسان » است. حد وسط عبارت از « حیوان ناطق » است که تعریفِ حدی اکبر است. نتیجه ای که گرفته شد این است که انسان، ذات زید و ماهیت زید است. در این مثال، صورت قیاس وجود دارد اما واقعِ قیـاس وجود نـدارد زیرا واقع قیـاس در جـایی است که مطلبی را اثبات کنـد ولی در اینجا اثبات نمی کنـد چون این مطلب نزد مخاطب ثابت است.

مثال دوم: « الانسان حیوان ناطق » و « کل حیوان ناطق جسم »، « فالانسان جسم ». نتیجه این قیاس را ملاحظه کنیـد که « جسم » جنس بعید برای « انسان » و ذاتی انسان است و برای انسان اثبات می شود. حد وسط، « حیوان ناطق » است که تعریف اصـغر و حدّ برای اصـغر است. اکـبر در نتیجه برای اصـغر ثـابت می شود در حـالی که اکبر، ذاتی اصـغر است. وقتی مخـاطب، حقیقت انسان را بشناسد جسم بودن برای انسان روشن است و معنا ندارد که جسم بودن انسان اثبات شود ولی اگر واقعِ قیاس که اثبات کردن هست مراد نباشد بلکه ظاهر قیاس مراد باشد اشکالی ندارد.

مصنف می فرماید در بسیاری از جهات می توان در قیاس، این راه ممنوعی که رفته شده را رفت ولی در واقع، قیاس نیست بلکه تنبیه است.

نکته: توجه کنید که مصنف مطلب دیگری بیان می کند. مصنف نمی گوید در جایی که ذاتی برای ذی الذاتی ثابت است ولی مخاطب احتیاج به تنبیه دارد قیاس تشکیل داده می شود بلکه مصنف در امور بدیهیه بحث می کند مطلقا مثل « الکل اعظم من الجزء » که « الکل » موضوع است و « اعظم من الجزء » محمول است. حد و تعریف محمول که اکبر است حد وسط قرار می گیرد یا حد و تعریف اصغر، حد وسط قرار می گیرد.

ترجمه: اگر چه امکان دارد بعض مسائل با حد اوسط بیان شود « ولی توجه داشته باشید که آن مسائل باید حالت تنبیهی داشته باشد و حالت استدلالی نداشته باشد ».

« لکن لیس کل بیان بحد اوسط فهو قیاس »

« فهو قیاس » خبر برای « لیس » است.

ترجمه: هر بیانِ به حد اوسط، قیاس نیست.

« فان الاولیات قد یمکن ان تبین بوجه ما بحد اوسط »

مصنف بحث را در مورد « اولیات » می برد که همان بدیهیات است.

ترجمه: ممکن است که با حد اوسط بیان شود بوجه مّا « و وجه تنبیهی نه به وجه استدلالی ».

« مثل ان یجعل الحد الاوسط حد المحمول »

ص: ۸۶۴

« الحد الاوسط » مفعول اول و « حد المحمول » مفعول دوم است.

مثل اینکه حد وسط، حد محمول نتیجه « که همان اکبر است » قرار داده شود « یعنی حدّ و تعریفی که برای محمول است حد وسط قرار بگیرد ».

« او رسَمه »

این عبارت عطف بر « حد المحمول » است.

ترجمه: یا حد وسط، رسمِ محمولِ نتیجه « که همان اکبر است » قرار داده شود.

« او یجعل الاوسط کذلک للاصغر »

« کذلک » به معنای « حدا او رسما » است.

ترجمه: یا اوسط، حد یا رسمِ اصغر قرار داده شود « برای این، مثال زده شد ».

« فیُوسَّط بین الموضوع و بین المحمول »

آن حد، وسط قرار می گیرد بین موضوع که اصغر است و بین محمول که اکبر است.

« و لیس مثل ذلک قیاسا عند التحقیق »

مثل چنین قیاسی، عند التحقیق قیاس نیست بلکه فقط صورت قیاس است نه شان قیاس. زیرا شان قیاس را ندارد.

« فان القیاس انما یکون قیاسا علی الاثبات و الابانه اذا کان علی خفی الثبات »

« ابانه » به معنای « بیان کردن » است نه « جدا کردن » و عطف بر « اثبات » است.

قیاس، در صورتی قیاسِ بر اثبات است که ثبوت، مخفی باشد و قیاس، در صورتی بر لمیت است که لمیّت، مخفی باشد « پس اگر چیزی مخفی بود و بر آن چیز قیاس اقامه شد و از خفا در آمد قیاس، قیاس واقعی می شود اما اگر چیزی مخفی نبود و قیاس بر آن اقامه شد، قیاس صوری می شود نه واقعی ».

ص: ۸۶۵

ترجمه: قیاس، منحصرا قیاس بر اثبات و بیان کردن است زمانی که قیاس را بر امری که ثباتش خفی است اقامه کرده باشی.

« و یکون قیاسا علی اللم اذا کان علی خفی اللم »

ضمیر « یکون » به « قیاس » بر می گردد.

آن قیاس، قیاسِ علی اللم است زمانی که آن قیاس، بر امری که خفی اللم است اقامه شده باشد. « چنین قیاسی، قیاس واقعی است ».

« و قد یجتمعان و قد یفترقان »

گاهی در یک موضع هم ثبات، خفی است هم لمّ، خفی است و این قیاس در اینصورت می تواند هم اثبات کند و هم می تواند بیان لمّ کند. گاهی هم افتراق دارند یعنی ثبات، خفی نیست و آشکار است ولی لمّ، خفی است.

اما آیا عکس این امکان دارد که لمّ آشکار باشد و سواد، خفی باشد؟ این امکان ندارد زیرا معنا ندارد که گفته شود چیزی ندانیم ثابت است ولی جهت ثبوتش دیده شود. پس افتراق از یک طرف است نه از دو طرف یعنی سواد آشکار است و لمّ، خفی است و لا عکس یعنی نمی توان گفت لم آشکار باشد و سواد خفی باشد.

ترجمه: این خفی بودن « خفاء ثبات و خفاء لم » گاهی جمع می شوند در اینصورت می توان دو قیاس آورد که در یک قیاس، ثبات که خفی است بیان شود و در قیاس دیگر لمّ که خفی است آورده شود. گاهی این خفاء، اختلاف پیدا می کند یعنی یک خفا هست و خفاء دیگر نیست. یعنی خفای ثبات نیست ولی خفای لمّ هست. در اینجا فقط یک قیاس است که خفای لمّ را بر طرف می کند.

بیان این مطلب که در محمول مساله علم اگر توجه به معنای آن محمول شود که فصل یا جنس یا حد ۹۴/۰۱/۲۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بیان این مطلب که در محمول مساله علم اگر توجه به معنای آن محمول شود که فصل یا جنس یا حد برای موضوع مساله علم است نمی توان آن را برای موضوع مساله علم ثابت کرد ولی اگر توجه به عنوان محمول شود که فصل یا جنس یا حد برای موضوع مساله علم است می توان آن را برای موضوع مساله علم ثابت کرد/ توضیح محمول مساله علم و بیان قیودات آن/ محمول مساله علم/ فصل ۶ / مقاله ۲/ برهان شفا.

« و اما طلب ان هذا المحمول هل هو حد او جنس او فصل فهو مما یجوز ان یکون مطلوبا »(۱)

نکته مربوط به سه جلسه قبل: در وقتی که درباره موضوع علم بحث می شد بیان گردید که موضوع یا مفرد است یا مرکب است. برای موضوع مرکب به موضوع هندسه و موضوع طب مثال زده شد. در موضوع طب، ۶ مورد شمرده شد و گفته شد موضوع طب مرکب از این ۶ تا است. کسانی که قائل به ترکیب موضوع طب هستند قائل به این هستند که موضوع طب مرکب از ۷ چیز است و مصنف ۷ مورد را ذکر نکرده. ولی به یک نسخه خطی مراجعه کردم مورد هفتم ذکر نشده بود. این عبارت در صفحه ۱۵۷ سطر ۱۰ آمده بود که هفتمی ارواح است که مراد ارواح بخاریه است و سه قسم می باشد قسم اول روح بخاری حیوانی است که مرکزش قلب است و قسم دوم روح بخاری نباتی است که مرکزش کبد است و قسم سوم روح بخاری نفسانی است که مرکزش مغز است.

ص: ۸۶۷

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا، ج۹، ص۱۵۸، س۱۸، ط ذوی القربی.

بحث امروز: بحث در این بود که اگر مساله ای مجهوله الانیه بود محمول آن مساله نمی تواند جنس، فصل یا حد موضوع باشد. در این بحثی که شده بود قیودی آورده شده بود:

قید اول: مساله باید مجهوله الانیه باشد. با این قید احتراز شد از جایی که مساله، مجهوله اللمیه باشد. در وقتی که مساله، مجهوله اللمیه باشد بحث آن در صفحه ۱۶۰ سطر ۷ قوله « فاما اذا کان » می آید.

قید دوم: حقیقت موضوع محصَّل باشد و کامل شناخته شده باشد در اینصورت اجازه داده نمی شود که محمول، جنس یا فصل یا حد موضوع قرار داده شود چون وقتی موضوع به حقیقتش شناخته شد جنس و فصل آن هم معلوم شده و جا ندارد جنس و فصل بر آن حمل شود و برای ثبوت جنس و فصل استدلال شود.

نکته: بحث در مساله ای است که مجهوله الانیه باشد و موضوع کاملا مشخص باشد نه بالاجمال مشخص شده باشد. در چنین مساله ای نمی توان محمول را جنس یا فصل یا حد موضوع قرار داد. در اینجا سوال می شود که محمول، چه چیزی قرار داده می شود؟ جواب این است که جنس و فصل و حد قرار نداده نمی شود ولی هر چه مناسب است می توان قرار داد. بحث این

در صفحه ۱۵۹ سطر ۱۹ قوله « بل المطلوبات » می آید که محمول، عرض ذاتی گرفته می شود نه جنس و فصل و حدّ.

ص: ۸۶۸

قیـد سوم: آن محمولی که آورده می شود توجه به معنـایش باشـد نه به عنوانش. مثلاـ یکبـار انسان، موضوع است و حیوان که جنس است محمـولش قرار داده می شـود و مراد این است که معنـای حیـوانیت برای انسـان ثـابت شود. این گونه محمول غلط است زیرا انسان کاملا شناخته شده و معلوم است که حیوان است پس معنا ندارد که حیوانیت برای آن اثبات شود. وقتی چیزی مسـاله قرار می گیرد یعنی اسـتدلال می شود که این محمول برای این موضوع ثـابت است در حـالی که موضوع کاملا شـناخته شـده است. به عبارت دیگر خود معنای محمول برای موضوع ثابت شود اشـکال دارد اما اگر عنوان محمول برای موضوع ثابت شود اشـکال نـدارد. زیرا حیوان، عنوان جنسـیت دارد و مخـاطب می دانـد انسان، حیوان است ولی نمی دانـد که حیوان، جنس است یا فصل است یا عرض است. پس اشـکال نـدارد که موضوع، انسان باشـد و محمول، جنس باشـد اما مجهول، معنا نیسـت بلکه عنوان جنسـیت است. در این صورت می توان محمول را عنوان جنسـیت قرار داد و اسـتدلال کرد که حیوان، جنس انسان است و فصل و عرضِ انسان نیست.

در جلسه قبل بیان شـد که محمول را نمی توان جنس یا فصل یا حـد قرار داد اما الان بیان می کنـد که اگر محمول را جنس یا فصـل یـا حـد قرار دهیـد در صورتی که مراد، اثبـات معنـای جنس یا فصل یا حـد برای موضوع نباشـد بلکه مراد، اثبات عنوان جنس یا فصل یا حد برای موضوع باشد اشکالی ندارد.

ص: ۸۶۹

مصنف مطلب را به این صورت بیان می کند که حیوان یک طبیعت و معنایی است و یک اصطلاح و خصوصیتی هم در مورد آن است که از آن تعبیر به جنسیت می شود. این دو با هم تفاوت می کنند. اگر بخواهید آن طبیعت را اثبات کنید با شرائطی که گفته شد جایز نیست اما اگر بخواهید عنوان را اثبات کنید جایز است به شرطی که عنوان، مجهول باشد.

توضیح عبارت

« و اما طلب ان هذا المحمول هل هو حد او جنس او فصل فهو مما یجوز اما یکون مطلوبا »

مصنف از لفظ « طلب » استفاده می کند چون در هر مساله ای، چیزی طلب می شود. وقتی قضیه ای مطرح می شود یکبار صرفِ گفتنِ این قضیه است. به این، طلب گفته نمی شود بلکه خبر دادن از چیزی است اما یکبار مساله علم قرار داده می شود که باید بر آن استدلال کرد و مخاطب را قانع کرد به این، طلب گفته می شود « یعنی در مساله، فقط اخبار نیست بلکه طلب هم هست ».

ترجمه: اما طلب اینکه این محمول آیا حد است یا جنس است یا فصل است « یا هیچکدام از این سه نیست بلکه عرض است » احتیاج به بحث دارد « ممکن است قضیه ای تشکیل داده شود و آن قضیه هم مطلوبِ در مساله قرار بگیرد ولی مطلوب این نباشد که معنای محمول برای موضوع ثابت شود بلکه مطلوب این باشد که اصطلاحی که در محمول است برای موضوع ثابت شود » و می تواند مطلوب باشد « یعنی می توان در یک مساله، مطلوب باشد و مورد بحث قرار بگیرد. مثلا طبیعت بودن حیوان یک چیز است و جنس بودنش یک چیز دیگر است ممکن است طبیعت بودنش معلوم باشد ولی جنس بودنش مجهول باشد در اینصورت نمی توان در مورد طبیعت بودنش بحث کرد یعنی در ثبوت طبیعت حیوانیت برای انسان نمی توان بحث کرد ولی در جنس بودن حیوان برای انسان می توان بحث کرد ».

ص: ۸۷۰

« لان کون الشیء طبیعه ما و کونه جنسا ما او فصلا لشیء امران مختلفان »

اینکه شیئی، طبیعهٌ مّا باشد « یعنی مثلا حیوان یا ناطق باشد » و اینکه جنسا مّا یا فصل برای شیئ باشد دو امر مختلف است که ممکن است یکی از این دو مجهول باشد و یکی مجهول نباشد. آن که مجهول نیست را نمی توان مساله قرار داد و آن که مجهول است می توان مساله و مطلوب قرار داد.

« فان الحساس من جهه ما هو حساس طبیعه ما و من جهه اخری، و بالقیاس الی الانسان، هو فصل جنس »

خوب است ویرگولی که بعد از « اخری » آمده خط بخورد اگر چه اشکال ندارد.

حساس از این جهت که معنایِ حساسی دارد، یک طبیعتی است « کاری به این نداریم که فصل است یا جنس » و از جهت دیگری با مقایسه با انسان، فصل جنس است « و یک اصطلاح و عنوان خاص پیدا می کند زیرا حساس، فصل حیوان است پس فصل الجنس برای انسان است ».

« فیشبه ان یکون انما یُشکل فی مثل هذا انه هل هو جنس للانسان او لیس بجنس او هل هو فصل له او لجنسه او لیس »

فاء در « فیشبه » برای تفریع است یعنی الان که معلوم شد « حساس »، دو حیث دارد که یکی حیثِ معنا و یکی حیثِ اصطلاح است می تواند به یک حیثش معلوم باشد و مطلوب و مورد بحث قرار نگیرد و می تواند به یک حیثش مجهول باشد و مورد بحث قرار بگیرد.

ص: ۸۷۱

ترجمه: حال که معلوم شد حساس، دو حیث دارد پس به نظر می رسد که در مثل حساس، این اشکال پیش آید که آیا جنس انسان است یا جنس انسان نیست « مثلا فصل الجنس است » یا فصل انسان یا فصل الجنس انسان است یا اصلا هیچ یک از این ارتباطات را ندارد بلکه عرض ذاتی یا عرض مفارق است.

« و لا یُشکل انه هل هو للانسان موجود من جهه ما هو معنیً ما من شانه ان یکون جنسا او فصل جنس اذا اعتبر له اعتبار العموم »

« اذا اعتبر » مربوط به « لا یشکل » است یعنی اشکال در ثبوت حساس برای انسان نیست اگر برای حساس، اعتبار عموم شود و قید جنسیت و قید فصل الجنسیت آورده نشود. اما اگر آورده شود شاید مجهول شود گوینده ناچار شود که مطلب را برای مخاطب معلوم کند یعنی مساله تشکیل دهد و در این زمینه بحث کند.

اگر انسان معلوم است. معنای حساسیت هم برای انسان معلوم است « زیرا وقتی انسان معلوم باشد تمام اجناسِ موجود در حیوان را دارد که عبارت از جوهریت و جسمیت و حیوانیت است و فصول را هم که عبارت از نامی و حساس است را دارد » در اینصورت معنا ندارد که حساسیت برای انسان اثبات شود. حساسیت به اعتبار یک معنا برای انسان معلوم است اما به اعتبار اصطلاح ممکن است معلوم نباشد.

ترجمه: اشکال نمی شود که آیا حساس برای انسان موجود است یا موجود نیست « زیرا وقتی انسان، معلوم باشد موجود بودن یا نبودن حساس برای انسان احتیاج به بحث ندارد » از حیث اینکه حساس معنایی است که از شان این معنا این است که می تواند اصطلاحا جنس یا فصل جنس باشد اگر برای حساس « یا برای این معنا » اعتبارِ عموم شود.

ص: ۸۷۲

« اذا اعتبر له اعتبار العموم »: گاهی حساس به عنوان یک معنا ملاحظه می شود، نه مقید به جنس بودن می شود نه مقید به فصل بودن می شود نه مقید به فصل جنس بودن می شود. یعنی هیچ قیدی برای آن آورده نمی شود در اینصورت عام است. به اعتبار عموم اشکالی نیست اما اگر مقید به فصل بودن شود اشکال پیش می آید و باید ثابت شود زیرا برای مخاطب روشن نیست که جنس است چون مخاطب احتمال می دهد که جنس باشد و احتمال می دهد که فصل الجنس باشد زیرا این معنا شانیت هر دو را دارد. اگر جنس باشد معنایی مقید به جنسیت است و اگر فصل الجنس باشد معنایی مقید به فصل الجنسیه است. در اینصورت به حالت عمومش باید نگاه شود و قید جنسیت یا فصل الجنسیت برای آن آورده نمی شود بلکه خود معنا ملاحظه می شود. در اینصورت اگر انسان شناخته شود این معنا هم شناخته می شود. بله اگر این معنا مقید به قید جنس بودن شود یا مقید به قید فصل الجنس بودن باشد ممکن است اشکال برای مخاطب باشد و گوینده ملزم شود که در مساله بحث کند و این اشکال را بر طرف کند یعنی مثلا ثابت کند که این معنا مقیّد به جنس یا فصل الجنس است ».

« و قد یُنبَّه »

قبلا مطلبی گفته شده بود که اگر امری بدیهی برای کسی مخلوط شده باشد و گم شده باشد می توان آن را با آوردن قیاس، تنبیه کرد ولی این قیاس، قیاس نیست چون شان قیاس این است که ایجاد تصدیق کند ولی این قیاسی که آورده می شود ایجاد تصدیق نمی کند زیرا تصدیق، حاصل است ولی گم شده و با تصدیقات دیگر مخلوط شده است. وقتی این قیاس آورده می شود آن تصدیقِ منظور از تصدیقاتِ دیگر جدا می شود. پس شان قیاس رعایت نشده و این قیاس، در واقع قیاس نیست مثلا کسی قضیه « الکل اعظم من الجزء » را می داند ولی آن را با چیز دیگر مخلوط کرده است در اینصورت قیاس آورده می شود تا ثابت گردد کل، اعظم از جزء است و از بقیه قضیه های بدیهیه جدا شود « توجه کنید که این مطلب به عنوان مثال بیان می شود و الا چنین چیزی ممکن است اتفاق نیفتد » در این حالت، قیاسِ صُوری آورده شده و قیاس حقیقی آورده نشده است.

ص: ۸۷۳

به این مطلب هم اشاره شده بود که گاهی مخاطب محمولات ذاتی را برای موضوع ثابت می کند ولی ذاتیات را گم کرده است گوینده برای مخاطب دلیل می آورد اما نه برای اینکه بفهماند حساس مثلا، ذاتی است یا ذاتی نیست و بر فرض که ذاتی باشد عنوان فصل الجنس یا عنوان دیگر دارد. مخاطب همه اینها را می داند ولی این مطلب را گم کرده است. گوینده قیاس تشکیل می دهد تا به مخاطب بفهماند حساس برای انسان موجود است یا فصل الجنس است.

توضیح عبارت

« و قید ینبه ایضا علی وجود امثال هذه المحمولات المقومه الذاتیات ببیانٍ مّا من لیس سلیم الفطره »

« ببیانٍ مّا » متعلق به « ینبه » است.

« من لیس » نائب فاعل « ینبه » است.

« ایضا »: یعنی همانطور که گاهی اصطلاحات مورد بحث قرار می گیرد خود وجود هم برای کسی که سلم الفطره نیست نیز گاهی مورد بحث قرار می گیرد.

ترجمه: گاهی تنبیه می شود « نه اینکه استدلال شود » بر وجود امثال این محمولات « نه بر اصطلاح خاص آنها» که مقوّم موضوع خودشان و ذاتی موضوع خودشان است به توسط یک بیانی، کسی را که سلیم الفطره نیست و « مبتلا به غفلت شده است ».

« کما ینبه علی المبادی الاولیه »

همانطور که شخصی را که سلیم الفطره نیست تنبیه بر مبادی می کنیم همچنین او را تنبیه بر وجود امثال این محمولات می کنیم.

ص: ۸۷۴

« و ایضا »

از اینجا باید سرخط نوشته شود و ورود در مطلب جدید است. تا اینجا بیان شد که اگر موضوع کاملا تبیین شده باشد نمی توان ذاتیات را محمول قرار داد از اینجا بیان می کند که اگر موضوع، کاملا شناخته شده نبود بلکه بالاجمال شناخته شده بود می توان جنس و فصل را بر آن حمل کرد مثلا نفس، بالاجمال معلوم است اما حقیقت آن معلوم نیست که جوهر است یا نه؟ بلکه به عنوان اینکه مدبّر بدن یا فلان فعل را صادر می کند شناخته شده است در اینصورت نفس به طور کامل، شناخته نشده است لذا اشکال ندارد که گفته شود « النفس جوهر » و جوهریت برای نفس اثبات شود.

اگر موضوع مساله علم از طریق عوارض، بالاجمال شناخته شده باشد می توان جنس و فصل و حد را محمول برای چنین موضوعی قرار داد/ توضیح محمول مساله و بیان قیودات آن/ محمول مساله علم/ فصل ۶/ مقاله ۲/ برهان شفا ۹۴/۰۱/۲۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اگر موضوع مساله علم از طریق عوارض، بالاجمال شناخته شده باشد می توان جنس و فصل و حد را محمول برای چنین موضوعی قرار داد/ توضیح محمول مساله و بیان قیودات آن/ محمول مساله علم/ فصل ۶/ مقاله ۲/ برهان شفا.

« و ایضا قد یبرهن علی وجودها لشیء ما اذا کان عُرِف بعوارضه و لم یکن تحقق جوهره »(۱)

ص: ۸۷۵

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا، ج۹، ص۱۵۹، س۲، ط ذوی القربی.

بیان شد که اگر موضوعی را بشناسید نمی توان محمولش را از ذاتیاتش قرار داد و این موضوع و محمول را از مساله علم به حساب آورد و بر آن برهان اقامه کرد. زیرا اقامه برهان بر شیئ است که ثبوتش مجهول باشد اما ثبوت ذاتی برای ذی الذاتی، بیِّن است. مصنف استثنائی بیان می کند که موضوع، کاملا شناخته نشده باشد در اینصورت برای مخاطبی که موضوع را کاملا نشناخته است این ذاتیات، بیّن نیستند لذا جا دارد که این ذاتیات در ضمن مساله آورده شود و با دلیل برای موضوع ثابت شود تا مخاطب یقین به وجود ذاتی برای موضوع کند. الان مصنف می خواهد همین استثنا را توضیح دهد.

بیان مثال: مثل « نفس » که گاهی از اوقات حقیقتش شناخته شده است مثلا معلوم است که جوهر می باشد. در اینصورت نمی توان گفت « النفس جوهر کذا » یعنی نمی توان جوهریت را بر آن حمل کرد زیرا شخص می داند که نفس، جوهر است. اما در خیلی از موارد بحث از ذاتیات نفس می شود « البته تجرد برای نفس ذاتی نیست » مثلا ـ از جوهریت نفس بحث می شود. یکی از فصولی که در علم النفس مطرح است همین بحث می باشد که مساله ای از مسائل علم طبیعی است. اگر جوهریت، جنسِ نفس است چرا در صدد اثبات آن بر می آیند؟ علتش همین است که نفس به طور صحیح تصور نشده است. زیرا نفس با بعضی از خصوصیات و عوارضش شناخته شده است نه اینکه حقیقتش شناخته شده باشد. اگر حقیقتش شناخته شده بود معنا نداشت جوهر، محمول برای نفس قرار بگیرد و در مورد آن بحث شود.

تعریف نفس عبارت از « کمال اول لجسم آلی طبیعی ذی حیاه ... » است که به طور خلاصه تعبیر به « کمال للبدن » می کنند و با نسبت دادن به بدن شناخته می شود. پس حقیقت نفس شناخته نشده است بلکه از طریق نسبت که یکی از عوارضش است شناخته می شود اما گاهی از طریق فعل شناخته می شود مثلا گفته می شود « نفس، آن است که می بیند و قوه تحریک و قوه هضم و امثال ذلك دارد » در این دو حالت « که نفس از طریق نسبت و از طریق فعل شناخته می شود » حقیقت نفس شناخته شده نیست لذا اشکال ندارد که در مورد ذاتیات آن بحث شود و به عنوان مساله مطرح شود و ذاتیات برای نفس اثبات شود. پس اینکه گفته می شود « النفس جوهر » و این مطلب در باب خودش اثبات می شود اشکالی ندارد. آنچه که اجازه بحث کردن از آن داده نشده و نمی توان مساله علم قرار داد در جایی است که موضوع، شناخته شده باشد و محمول، ذاتیاتش قرار بگیرد.

توضیح عبارت

« و ایضا قد یبرهن علی وجودها لشیء ما اذا کان عرف بعوارضه و لم یکن تحقق جوهره »

ضمیر « وجودها » به « محمولات المقومه الذاتیات » بر می گردد ضمیر « عرف » به « شیء » بر می گردد.

« ایضا »: همانطور که برهان آورده می شود بر اینکه این امر و این معنا جنس است یا فصل است. بر خود این معنا هم برهان می توان آورد. در جلسه قبل بیان شد که « حساس » معنایی است و فصل الجنس بودن آن، امر دیگری است. گاهی فصل الجنس بودن مخفی می شود در اینصورت دلیل آورده می شود که حساس، فصل الجنس برای انسان است. حال مصنف تعبیر به « ایضا » می کند یعنی گاهی دلیل آورده می شود که « حساس » برای « انسان » هست و « جوهریت » برای « نفس » است.

ص: ۸۷۷

ترجمه: و همچنین گاهی برهان آورده می شود بر وجود محمولاتی برای شیئ « یعنی موضوع » زمانی که شیء « یعنی موضوع » با عوارضش شناخته شد « در این صورت می توان بر وجود محمولاتی که ذاتی هستند و مقوم می باشند برهان اقامه کرد و آن محمولات، مساله علم قرار بگیرد » و جوهر « و ذاتِ » آن شیء « و موضوع » تحقق پیدا نکرده.

« فَعُرِف مثلا من جهه ما هو منسوب الی شیء »

ضمیر « عرف » و « هو » به « شیء » بر می گردد که مراد از « شیء » موضوع بود.

ترجمه: شناخته شد این شیء « و موضوع » از جهت اینکه این شیء « یعنی موضوع » منسوب به شیئی است « مثلا موضوعی که بحث می شود نفس است که منسوب به شیئی که بدن باشد شده است لذا نفس از جهت اینکه منسوب به بدن است شناخته شده است ».

« او له فعل او انفعال و لم یکن عرف ذاته »

« او له » عطف بر « ما هو منسوب الی شیء » است یعنی عبارت به این صورت می شود « فعرف مثلا من جهه له فعل او انفعال » یعنی از این جهت شناخته شده که دارای فلان فعل و فلان انفعال است مثلا نفس، شناخته شد از باب اینکه تغذیه دارد « این، مثال برای فعل است » یا نفس شناخته شد از باب اینکه تعقل دارد « این، مثال برای انفعال است زیرا ادراک، انفعال است چون صورت، افاضه می شود و نفس، منفعل می شود و با انفعالش تعقل حاصل می شود ».

ص: ۸۷۸

ترجمه: شیء « مثل نفس » شناخته شد از جهت اینکه برای شیء، فعل و انفعال است و ذاتش شناخته نشده است.

« مثل انا نطلب هل النفس جوهر او لیس بجوهر، و الجوهر جنس النفس »

واو در « و الجوهر » حالیه است.

تا اینجا مصنف مطلب را به صورت کلی بیان کرد ولی از اینجا مثال می آورد و مطلب را جزئی می کند.

« و الجوهر جنس النفس »: در حالی که جوهر، جنس برای نفس است باز هم طلب می شود چون نفس از طریق جنس و فصل شناخته نشده است.

« و لکن انما نطلب هذا اذا لم نکن بَعدُ عَرَفنا النفس بذاتها »

ترجمه: لکن ما جوهر بودن نفس را طلب می کنیم اگر هنوز نفس را بذاتها و بحقیقتها نشناختیم بلکه از طریق آثارش شناختیم.

« و لکن عرفناها من جهه ما هی مضافه الی البدن و کمالٌ مّا له و تصدر عنها الافاعیل الحیوانیه »

لکن ما نفس را از دو جهت شناختیم: یکی این است که نفس، مضاف به بدن است یعنی کمالی برای بدن است و دیگری این است که از آن، افعال حیوانی صادر می شود « در اینصورت می توان از جوهریت نفس بحث کرد و جوهریت را برای آن اثبات کرد ».

« و بالجمله اذا عرفنا ها من جهه انه شیء هو کمال کذا و مبدأ لکذا فقط »

مراد از « کذا » ی اول، کمال بدن است و مراد از « کذا » ی دوم افعال حیوانیه است.

ص: ۸۷۹

می توانیم درباره جوهریتش بحث کنیم اگر نفس را بشناسیم از جهت اینکه نفس، شیء است که آن شیء کمال بدن است یا مبدا افعال حیوانیه است فقط « یعنی اگر از این جهت فقط شناخته شد که کمال کذا و مبدا کذا است اما اگر جوهریت و حقیقت نفس هم شناخته شده باشد حق نداریم درباره جوهریت آن بحث کنیم و آن را اثبات کنیم ».

« فنکون بعدُ ما عرفنا ذاتها »

وقتی نفس را از جهت اینکه کمال کذا یا از جهه اینکه مبدا لکذا شناختیم هنوز ذاتش را نشناختیم.

« فلا تکون عرفنا ذاتها و وضعناها ثم طلبنا حمل جنسها علیها »

این عبارت تکرار برای جمله قبل قرار ندهید بلکه تمهید برای عبارت بعدی قرار دهید.

چون نشناختیم، آن را موضوع قرار دادیم سپس طلب کردیم که جنسش را بر خودش حمل کنیم « چون حمل جنس، شناخته شده نبوده پس اشکالی ندارد که طلب شود ».

صفحه ۱۵۹ سطر ۸ قوله « فاذا لم نکن »

وقتی گفته می شود « النفس جوهر » و به عنوان مساله قرار می گیرد و فرض هم این است که نفس را در حدّ مبدأ بودن یا کمال بودن شناخته شده و در حد جوهر بودن شناخته نشده است. در اینجا به ظاهر، نفس موضوع قرار گرفته اما در واقع آنچه که موضوع قرار گرفته « ما هو کمال للبدن و تصدر عنها الافعال الحیوانیه » است که جوهریت جنس آن نیست زیرا جوهریت جنسِ « ما هو کمال للبدن » نیست.

ص: ۸۸۰

در این صـورت حقیقت نفس، موضـوع قرار نگرفته. اگر حقیقت نفس، موضـوع قرار می گرفت نمی توانستیـد جوهریت را که جزء حقیقت است برای آن اثبات کنید.

وقتی خود نفس موضوع قرار نگرفته لذا می توان جوهریت را بر چنین موضوعی اثبات کرد.

مصنف نمی گوید موضوع، « ما هو کمال للبدن و تصدر عنها الافعال الحیوانیه » قرار گرفته بلکه می گوید موضوع، نفس است ولی نفس در این حـد شـناخته شـده در اینصورت گویـا به جـای نفس، این حـدّ قرار داده شـده است و وقتی که « ما هو کمال للبدن » موضوع قرار بگیرد جوهریت، جنس آن نیست.

سوال: در طبیعیات شـفا وقتی مصـنف نفس را تعریف می کنـد اینطور می گویـد « کمال اول للجسم الطبیعی .... » که مراد از « جسم طبیعی » همـان « بـدن » است. وقتی « کمال اول للبـدن » گفته می شود این، همان صورت نوعیه است و صورت نوعیه در همه جـا جوهر است پس در اینجـا هم بایـد جوهر باشـد. چطور بـا اینکه نفس، کمـال اول نامیـده می شود و کمـال اول همان صورت نوعیه است و صورت نوعیه هم جوهر قرار می گیرد اما جوهریت نفس مجهول است؟

جواب: این اشـکال بر این عبارتی که مصنف در اینجا آورده وارد نیست چون مصنف در اینجا تعبیر به « کمال مّا » کرده است که می توانـد « کمال اول » باشـد که صورت نوعیه و جوهر می شود و می توانـد « کمال اول » نباشـد که عرض می شود. پس اگر نفس را به « کمال ما » بشناسیم جوهریت برای آن روشن نمی شود. اما آیا این اشکال بر علم النفس وارد است یا نه؟ وقتی به عبـارت کتـاب علم النفس مراجعه شود بایـد بررسـی کرد که مصـنف آیـا می گویـد با شـناخت کمال اول بودن نفس هنوز جوهریتش روشن نیست یا با شـناخت کمال بودن، جوهریتش روشن نیست؟ اگر مراجعه کنید احتمالا مصـنف تعبیر به « کمال بودن » می کند نه « کمال اول ». یعنی بیان می کند که « کمال بودن » معرف جوهر بودن نیست.

ص: ۸۸۱

نکته: « کمـال اول » در همه جـا جوهر است امـا کمـال اول در اعراض چیست؟ البته اعراض مرکب از مـاده و صورت نیست تا دارای صورت نوعیه باشـد ولی کمال اولش به حقیقتش است که حقیقتش، جوهر نیست. پس هر کمال اوّلی نمی تواند جوهر باشد بلکه می تواند جوهر باشد و می تواند عرض باشد.

توضیح عبارت

« فاذا لم تکن وضعنا حقیقه ذاتها »

ضمیر « ذاتها » به « نفس » بر می گردد.

« لم تکن وضعنا » به معنای موضوع قرار ندادن است.

ترجمه: اگر حقیقت ذات نفس را موضوع قرار ندادیم « بلکه کمال مّا بودنش و مصدر افاعیل بودنش موضوع قرار گرفت »

« ثم نطلب حمل امر آخر علیها _ ذلک الامر جنس لذاتها _ »

ترجمه: « بعد از اینکه حقیقت نفس، موضوع قرار نگرفت بلکه ما هو کمال للبدن موضوع قرار گرفت » سـپس طلب کردیم که آیـا امر دیگری بر این نفس « که حقیقت ذاتش موضوع نیست » حمـل می شود یا نه؟ امری که جنس برای ذات نفس است نه برای کمال بودنش.

« لم یکن المحمول فی طلبنا بالحقیقه جنسا للموضوع فی القضیه »

ترجمـه: محمـول « کـه جـوهر است » در طلبی که مـا کردیم « مـا طلب جـوهریت کردیم امـا نه برای حقیقت نفس بلکه طلب جـوهریت برای معرّف نفس کردیم که _ مـا هـو کمـال _ است » جنس برای موضـوع در این قضـیه نشـده « جنس برای نفس است ولی موضوع قضیه، نفس نیست بلکه _ ما هو کمال _ است ».

« بل كان جنسا لشيء آخر »

این جوهریت که در این قضیه اثبات می شود جنس برای موضوع نیست. جنس برای موضوع دیگری است که این موضوع بر آن شیء عارض می شود. موضوع، کمال بودن است و آن شیء، نفس است و کمال، عارض نفس است و جوهریت برای این عارض که کمال است اثبات می شود.

ترجمه: بلکه محمول « که جوهر است » جنس برای شیء دیگر « یعنی حقیقت نفس » است « که آن شیء دیگر الان برای مخاطب مجهول است ».

« یعرض له هذا الذی یطلب المحمول له »

ضمیر « له » به « شیء آخر » بر می گردد.

ترجمه: عارض می شود برای شیء دیگر « که حقیقت نفس است » آن کمالی که محمول برای آن طلب می شود « که همان ـ ما هو کمال ـ است ».

پس وقتی که جوهر برای نفس اثبات می شود و علم کامل به نفس وجود ندارد در واقع جوهر برای نفس ثابت نمی شود تا گفته شود ذاتی برای ذی الذاتی ثابت شد بلکه در واقع جوهر برای شناختی که ما از نفس داریم ثابت می شود. بنابراین ذاتی یک شیء برای چیز دیگری که شناخته شده اثبات می شود و این اشکال ندارد.

ادامه بحث اینکه اگر موضوع مساله علم از طریق عوارض، بالاجمال شناخته شده باشد می توان جنس و فصل و حد را محمول برای چنین موضوعی قرار داد/ توضیح محمول مساله و بیان قیودات آن/ محمول مساله علم/ فصل ۶/ مقاله ۲/ برهان شفا ۹۴/۰۱/۲۶

ص: ۸۸۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه بحث اینکه اگر موضوع مساله علم از طریق عوارض، بالاجمال شناخته شده باشد می توان جنس و فصل و حد را محمول برای چنین موضوعی قرار داد/ توضیح محمول مساله و بیان قیودات آن/ محمول مساله علم/ فصل ۶/ مقاله ۲/ برهان شفا.

«و کثیرا ما یتفق هذا الطلب حیث لا تکون قد حصّلنا معنی الموضوع و المطلوب، بل عندنا منهما اسم فقط »(۱)

بیان شد که اگر موضوع مساله، بالحقیقه نزد شخص روشن باشد نمی توان محمول مساله را جنس یا فصل یا حد قرار داد ولی در دو مورد می توان این کار را انجام داد یعنی می توان محمول مساله را جنس یا فصل یا حد قرار داد.

مورد اول: بخواهیم جنسیت این جنس یا فصلیت این فصل یا حدیت حدّ را برای موضوع ثابت کنیم نه اینکه این معنا برای موضوع ثابت است بلکه آن عنوان جنسیت برای این محمول هست. در اینصورت با اینکه موضوع، کاملا و بالحقیقه شناخته شده، می توان محمول را جنس یا فصل یا حد قرار داد و در این مطلب بحث شود که محمول، جنس موضوع یا فصل موضوع یا حد موضوع است.

مورد دوم: موضوع به حقیقتش شناخته شده نباشد بلکه به عوارضش شناخته شده باشد. در چنین حالتی می توان محمول را جنس یا فصل یا حد قرار داد و در ثبوت محمول برای موضوع بحث کرد نه در عنوانی که محمول نسبت به موضوع دارد. در اینصورت گفته می شود که می توان ذاتی را برای موضوع طلب کرد چون مساله به معنای طلب کردن و سوال کردن و جواب خواستن است زیرا در هر مساله ای طلب محمول برای موضوع می شود. در این مساله ای که الان بحث می شود محمول، ذاتی برای موضوع است و می خواهیم ذاتی را برای موضوع طلب کنیم چون که موضوع، به ذاتی اش شناخته نشده بلکه به عارضش شناخته شده است.

ص: ۸۸۴

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا، ج۹، ص۱۵۹، س۱۰، ط ذوی القربی.

طلب ذاتی برای موضوع « اگر موضوع شناخته نشده باشد » کثیرا ما اتفاق می افتد.

مثال: درباره صورت که آیا جوهر است یا جوهر نیست دو احتمال و فرض مطرح می شود:

فرض اول این است که معنای صورت و معنای جوهر دانسته شود. در این صورت جوهریت برای صورت ثابت می شود و احتیاج به قیاس و حجت ندارد.

فرض دوم این است که معنای صورت و معنای جوهر به صورت کامل دانسته نشود. در اینصورت می توان جوهریت را برای صورت به وسیله قیاس طلب کرد.

نکته: این مطلب در جلسه قبل هم بیان شده بود و گویا تکرار همان بحث است ولی تکرار محض نیست زیرا یک تفاوتی دارد که شاید به خاطر همان تفاوت، ذکر شده است. در بحث جلسه قبل بیان شد که وقتی نفس را می خواهید تعریف کنید از طریق نسبت یا از طریق مصدریت برای فعل شناخته شده است اما الان گفته نمی شود نفس از این طریق شناخته شده است بلکه گفته می شود صورت و جوهر، یا به صورت کامل شناخته شده است یا به صورت کامل شناخته نشده است. در بحث جلسه قبل فقط بحث روی موضوع بود که شناخته شده است یا شناخته شده نیست اما در بحث امرو،ز بحث روی موضوع و محمول هر دو است که به صورت کامل شناخته شده باشد یا شناخته نشده باشد.

در ما نحن فیه محمول عبارت از لفظ « جوهر » است اما جوهر چیست؟ جوهر عبارت از « الموجود لا فی موضوع » است. یعنی اگر کسی بخواهد جوهر را بشناسد باید « الموجود لا ـ فی موضوع » را بشناسد. شناختِ « موجود » بدیهی است اما « لا فی موضوع » باید شناخته شود. بنابراین باید « جوهر » از طریق « الموجود لا فی موضوع » شناخته شود بعدا باید « موضوع » شناخته شود تا تعریف جوهر معلوم شود بعدا هم باید « صورت » شناخته شود وقتی این سه شناخته شدند دیگر به دنبال حجتی نخواهیم بود و جوهریت برای صورت ثابت می شود. اما اگر این سه شناخته نشوند باید به دنبال جوهریت صورت رفت و با دلیل آن را اثبات کرد.

ص: ۸۸۵

نکته: اینکه مصنف ادعا می کند « الصوره جوهر امر لا؟ » آیا کسی است که صورت را جوهر نداند تا این بحث مطرح شود؟ در مورد نفس این اختلاف هست که بعضی می گویند نفس، جوهر است و بعضی می گویند نفس عبارت از مزاج است و مزاج، کیفیت است پس نفس، عرض می شود.

جواب این است که در مورد صورت هم اختلاف است زیرا مشاء معتقد است که صورت، جوهر است ولی جوهری که حلول در ماده می کند. اشراق، شیء حالّ را جوهر نمی داند لذا می گوید صورت، جوهر نیست چون حلول می کند. معروف است که شیخ اشراق، صُورِ نوعیه را کیفیات می داند و هیچکدام را جوهر قرار نمی دهد و می گوید صورت نوعیه وجود ندارد هر چه که به آن، صورت نوعیه گفته می شود کیفیات است. اعتراض به شیخ اشراق می شود که خود شیخ اشراق صورت جسمیه را جوهر می داند با اینکه آن هم حلول می کند. شیخ اشراق جواب می دهد که ماده مورد قبول من نیست و لذا صورت جسمیه حلول نمی کند. اما صورت جسمیه در نزد مشاء حلول می کند چون ماده را قبول دارند. صورت جسمیه در نظر شیخ اشراق، خود جسم است بدون اینکه احتیاج به ماده داشته باشد زیرا شیخ اشراق، جسم را بسیط می داند و مرکب از ماده و صورت نمی داند سپس اعتراض دیگری به شیخ اشراق می شود و گفته می شود که بر طبق مبنای خودت، صورت نوعیه هم حلول نمی کند چون ماده وجود ندارد پس صورت نوعیه را باید جوهر بدانید چرا عرض می دانید؟ شیخ اشراق جواب می دهد که صورت نوعیه حلول در صورت جسمیه می کند و به تعبیر دیگر عارض بر صورت جسمیه می شود. عروض صورت نوعیه بر صورت جسمیه را قبول دارد بنابراین صورت نوعیه را به خاطر حلول کردن، عرض می داند اما صورت جسمیه را جوهر قرار می دهد به خاطر عدم حلول. پس این مساله که « صورت نوعیه جوهر است یا جوهر نیست » یک مساله ای است که در مورد آن بحث شده و یک بحث فرضی نیست. امادر مورد صورت جسمیه هم قائل اند که جوهر است.

ص: ۸۸۶

این مساله که مطرح شد اگر حقیقت « جوهریت » و « فی موضوع بودن » و « صورت » روشن شود یقین حاصل می شود که جوهریت برای صورت هست اما اگر حقیقت آن روشن نشود جوهریت انکار می شود مگر اینکه با دلیل اثبات شود.

این کلام مصنف تعریضی به شیخ اشراق هم هست چون مصنف بیان کرد که اگر معنای « جوهریت » و « صورت » و « موضوع » روشن است شک نمی کنید در اینکه صورت نوعیه، جوهر است. شیخ اشراق نه تنها شک کرده بلکه انکار کرده و صورت نوعیه را جوهر نگرفته است. مصنف، تلویحا به شیخ اشراق می گوید که معنای صورت و جوهر و موضوع را نفهمیدی.

شیخ اشراق فکر کرده که معنای صورت این است که حلول نکند یعنی صورت طوری معنا شده که با حلول ناسازگار است. این، معنای واقعی صورت نیست. معنای واقعی صورت این است که بتواند حلول کند و بلکه حلول می کند ولی حلول در موضوع نمی کند. آنچه شیخ اشراق گفته که حلول منافات با جوهریت دارد حرف صحیحی است ولی باید به این صورت گفته شود که حلولِ در موضوع منافات با جوهریتِ حالّ دارد نه حلول در ماده منافات با جوهریت حال داشته باشد. پس اصل حلول منافات با جوهریت ندارد.

به عبارت دیگر مشاء به اشراق می گوید اصل حلول، مانع جوهریت نیست حلول در موضوع مانع در جوهریت است. موضوع به معنای محلّی که مستغنی از حال باشد هست. اگر محل، مستغنی از حال باشد حالّی که در آن حلول می کند جوهر نیست ولی ماده مستغنی از صورت نیست. این حالّی که عبارت از صورت است چون در ماده ی محتاج حلول می کند جوهر است. آن که در موضوعِ غیر محتاج حلول می کند عرض است. شیخ اشراق حلول را مانع جوهریت گرفته است که حرف صحیح نیست بلکه حلولِ در موضوع مانع جوهریت است نه حلول در محل ولو محل محتاج باشد. این، دلیل بر عدم جوهریت نمی شود.

پس این مساله « هل الصوره جوهر ام لا » مساله ای است که مخالف دارد و جای بحث دارد و به قول مصنف، جای طلب دارد. یعنی وقتی طلب می شودکه معنای آن دانسته نشود اگر معنای آن دانسته شود طلب کردن معنا ندارد زیرا روشن است که صورت، جوهر است.

توضیح عبارت

« و کثیرا ما یتفق هذا الطلب حیث لا نکون قد حصّلنا معنی الموضوع و المطلوب »

« حیث » مکانیه است.

« کثیرا ما »: یعنی طلب ذاتیِ موضوع برای موضوع، کثیراً اتفاق می افتد.

ترجمه: طلب ذاتی موضوع برای موضوع، کثیرا اتفاق می افتد وقتی که معنای موضوع و مطلوب را بدست نیاورده باشیم « موضوع در مثال، صورت بود و مطلوب در مثال، جوهر بود که وقتی جوهر معنا می شد در معنای آن موضوع بود که باید آن هم معنا می شد » اما اگر معنا را تحصیل کنیم این طلب، اتفاق نمی افتد.

« بل عندنا منهما اسم فقط »

« این عبارت عطف بر حیث لا نکون » است یعنی « کثیرا ما یتفق هذا الطلب حیث عندنا ».

مصنف با این عبارت معنای این عبارت که گفت « جایی که معنای موضوع و مطلوب طلب نشده » را می گوید که مراد این است « جایی که از موضوع و محمول در نزد ما فقط اسم است و ما اسم را تصور نکردیم و معنایش بدست نیامده ».

ص: ۸۸۸

« کما نطلب هل الصوره جوهر ام لا »

ترجمه: همانطور که طلب می کنیم این مطلب را که آیا صورت، جوهر است « همانطور که مشاء به آن معتقد است » یا صورت، جوهر نیست « همانطور که اشراق به آن معتقد است ».

« فانا اذا کنا عرفنا بالحقیقه ما الجوهر و عرفنا انه الموجود لا فی موضوع و عرفنا بالحقیقه ما الموضوع و عرفنا ما الصوره »

جواب « اذا » عبارت « عرفنا » است که در سطر ۱۶ می آید.

مصنف از اینجا همین مثال را توضیح می دهد و می فرماید اگر حقیقتا شناختیم که جوهر چیست و شناختیم که جوهر، موجود لا فی موضوع است و در تعریف جوهر که کلمه « موضوع » آمده را هم بشناسیم. لذا مصنف می گوید « و عرفنا بالحقیقه ما الموضوع » و موضوع را هم شناختیم و فرقش با ماده و محل را هم یافتیم و صورت را هم شناختیم.

ترجمه: وقتی جوهر و موجود لا ـ فی موضوع و موضوع و صورت را شناختیم می فهمیم که صورت،جوهر است و احتیاج به اثبات ندارد « مفهوم این کلام این است که اگر این سه شناخته نشدند نمی دانیم که صورت،جوهر است لذا می توان به عنوان مساله مطرح کرد و اثبات کرد که صورت جوهر است ».

نکته: توجه کنید که لفظ « موضوع » در این بحث دو اطلاق دارد:

اطلاق اول: لفظ « موضوع » در مقابل « محمول » است که در ادبیات به آن مبتدا گفته می شود.

ص: ۸۸۹

اطلاق دوم: مراد محلی است صورت در آن حلول می کند.

« فکانت الصوره کل هیئه لماده لا تقوم دونها تلک الماده بل تتقوم بها »

مصنف با عبارتی که بین دو خط تیره قرار گرفته که از اینجا تا سطر ۱۶ هست صورت و جوهر و موضوع را معنا می کند.

« فکانت »: از لفظ فاء استفاده می کند تا این مطلب را بفهماند که وقتی صورت را شناختیم می بینیم که صورت، اینچنین بود که عبارت از هیئتی است که برای ماده می باشد « و حلول در ماده می کند » که بدون این هیئت، آن ماده باقی نمی ماند بلکه ماده متقوم به این هیئت است.

نکته: مصنف تعبیر به « هیئت » و « صورت » می کند. در اول کتاب طبیعیات شفا، مصنف از « هیئت » تعبیر به « صورت » کرد و از « صورت » تعبیر به « هیئت » کرد یعنی هم می توان بر « صورت » اطلاق « هیئت » کرد هم می توان بر « هیئت »، اطلاق « صورت » کرد اگر چه رایج شده که « هیئت » در اعراض بکار می رود ولی می توان « هیئت » را با « صورت » یکی کرد. در اینجا هم مصنف در تعریف « صورت » از لفظ « هیئت » استفاده می کند.

« و کان الموضوع کل ماده متقومه الذات »

از اینجا موضوع را معنا می کند که موضوع، عبارت از هر ماده ای است که صورتِ خودش را گرفته و ذاتش به قوام آمده است. به عبارت دیگر موضوع، هر ماده ای است که یک ذاتِ قوام یافته دارد و احتیاج به حالّی ندارد.

« او قابل متقوم »

یا به بیان دیگر بگو که موضوع عبارت است از قابلی که قوام یافته و احتیاج به حالّ ندارد.

« دون الهیئه التی فیهما »

در بعضی نسخ « فیها » آمده که به « ماده » بر می گردد ولی خوب نیست به « قابل » بر گردد مگر گفته شود از باب تغلیب ضمیر را مونث آورده است.

ضمیر « فیهما » به « ماده » و « قابل » بر می گردد لذا این عبارت به هر دو جمله قبلی مربوط است یعنی « کان الموضوع کل ماده متقومه الذات دون الهیئه التی فیها او قابل متقوم دون الهیئه التی فیها »، یعنی هر موضوعی که ذاتش قوام یافته بدون اینکه آن هیئتی که در آن حلول کرده قوام یافته باشد به عبارت دیگر موضوع بدون آن هیئت و حال، قوام پیدا کرده است یا گفته شود موضوع، هر قابلی است که متقوم باشد بدون احتیاج به هیئتی که در آن هست.

« و ان لم تکن الهیئه و لا شیء یخلف بدلها »

ضمیر « بدلها » به «هیئت » بر می گردد.

« ان » وصلیه است و « لم تکن » هم تامه است.

ترجمه: موضوع اینگونه است که ولو هیئت « یعنی صورت » نیامده است و چیزی هم که جانشین هیئت باشد نیامده ولی موضوع به قوام ذاتی خودش رسیده « مراد از هیئت، حالّ است » ولی این موضوع، بی نیاز است و قوام خودش را دارد اما ماده احتیاج به حالّ دارد تا قوام پیدا کند.

ص: ۸۹۱

« او کانت الهیئه لازمه لحقت بعد تقوّم ذلک الامر الذی هو ماده او قابل ــ »

« او کانت » عطف بر « لم تکن » است و « ان » وصلیه بر آن داخل می شود.

گاهی از اوقات اینطور است که هیئت بعد از تقوّمِ آن امر « یعنی ماده یا قابل » ملحق می شود یعنی بعد از اینکه ماده به وسیله صورت، متقوّم شد آن هیئت که هیئتِ عرضی است می آید. در اینصورت ماده ای که به وسیله صورت، متقوّم می شود موضوع خواهد بود و آن عرض را می پذیرد.

« عرفنا ان الصوره جوهر و لم نحتج الی وسط »

تا اینجا صورت را معنا کرد و موضوع را هم معنا کرد در اینصورت جوهر احتیاج به معنا ندارد چون « موضوع » که در تعریف جوهر بود روشن شد. در اینصورت، هم صورت و هم موضوع و هم به تبعِ موضوع، جوهر دانسته شد در اینصورت مصنف می فرماید « عرفنا ان الصوره جوهر » یعنی شناختیم که صورت، جوهر است و احتیاج به حد وسط ندارد تا با دلیل ثابت شود که صورت، جوهر است.

« و لکن اذا کان عندنا من الصوره خیال و من الجوهر خیال، اخذنا نُحتِج و نُقیس من غیر حاجه الی القیاس »

« اخذنا نحتج » یعنی « احتجاج می کنیم ».

لکن اگر ما از صورت که موضوع مساله قرار دادیم و از جوهر که محمول مساله قرار دادیم خَیال داشته باشیم « مراد از خیال، صورت علمیه و تصور اجمالی است » و از جوهر هم خیالی داشته باشیم شروع می کنیم که اقامه حجت کنیم و قیاس بیاوریم بدون اینکه احتیاج به قیاس داشته باشیم یعنی احتیاج به قیاس منطقی نیست بلکه اگر تعریف کنیم و قیاسی بیاوریم که موضوع و جوهر و صورت را به ما بشناساند کافی است ولو اینکه به قیاس اصلی نیاز نداریم ولی شروع به استدلال و قیاس آوردن می کنیم زیرا « صورت » که موضوع شده و « جوهر » که محمول شده در این فرض به صورت کامل شناخته نشده بلکه خیالی از آن در نزد ما است.

ص: ۸۹۲

تبیین موضوع و محمول در مســاله علم/ توضــیح محمول مساله و بیان قیودات آن/ محمول مساله علم/ فصل ۶/ مقاله ۲/ برهان شفا. ۹۴/۰۱/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تبیین موضوع و محمول در مساله علم/ توضیح محمول مساله و بیان قیودات آن/ محمول مساله علم/ فصل ۶/ مقاله ۲/ برهان شفا.

« بل المطلوبات و المسائل اذا کانت موضوعاتها من الموضوع للصناعه کانت محمولاتها من الاعراض الذاتیه »(۱)

قبلا بیان شـد که نمی توان محمولِ مسائل را ذاتیات موضوع قرار داد یعنی نمی توان ذاتیات موضوع را بر موضوع حمل کرد و این قضـیه را مساله و مطلوب قرار داد تا برهان بر آن اقامه کرد. به عبارت دیگر نتیجه ی هیچ برهانی نمی تواند قضـیه ای باشد که محموش ذاتی موضوعش است. ممکن است مقـدمه ی برهـان اینچنین قضـیه ای باشـد چنانچه بعـدا خواهیم گفت اما خود نتیجه نمی توانـد چنین قضـیه ای باشـد که محمولش ذاتی موضوع باشد تا مقدمتین، این قضـیه را اثبات کند و الا لازم می آید که ذاتی شـیء برای شـیء اثبات شود در حالی که ذاتی شیء برای شیء، بیِّن الثبوت است و احتیاج به اثبات ندارد. این مطلب قبلا بیان شد. الان بیان می شود که چه چیزی را می توان محمول مساله قرار داد؟ مصـنف دو فرض را مطرح می کند و در این دو فرض به موضوع مساله توجه می کنـد و سـپس بیان می کند که این موضوع، اینچنین محمولاتی را می گیرد و اگر موضوع دیگر باشـد، محمولاـت دیگری می گیرد. یعنی برای مساله، دو موضوع فرض می کنـد و محمول هر یک از این دو موضوع را هم تعیین می کند و معلوم می شود که موضوعات و محمولات مسائل چه می باشد.

ص: ۸۹۳

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا، ج۹، ص۱۵۹، س۱۹، ط ذوی القربی.

بیان تقسیم موضوع مساله علم: مصنف موضوع را دو قسم می کند:

قسـم اول: موضـوع مسـاله علم « من الموضـوع للصـناعه » است یعنی موضـوع مسـاله از وادی موضـوع علم است یعنی یـا خـود موضوع علم است یا نوعی از موضوع علم است. مثلا موضوع علم حساب، عدد است. موضوع مساله ی حساب گاهی عدد قرار داده می شود که همان موضوع علم است مثل اینکه عدد تقسیم به زوج و فرد می شود اما گاهی عدد ۵ قرار داده می شود که نوعی از موضوع علم می شود مثلا گفته می شود « عدد ۵ مساوی است با ۲ که با ۳ جمع شود ».

قسم دوم: موضـوع مسـاله، عرض ذاتی موضـوع علم است « یعنی نه خـود موضـوع علم است و نه نـوعی از موضوع علم است » مثلاـ در بـاب عـدد گفته می شود « کل زوج منقسم بمتساویین ». « زوج » که موضوع مساله قرار گرفته عرض ذاتی برای عـدد است که موضوع علم می باشد و در اینجا عرض ذاتی موضوع علم، موضوع مساله قرار گرفته است.

نکته: توجه کنید که قسم اول، خودش به دو صورت تقسیم شد چون گاهی همان موضوع علم، موضوع مساله قرار می گیرد و

گاهی نوعی از موضوع علم، موضوع مساله قرار می گیرد. ولی در تقسیم بندی که شد این دو در یک قسم قرار داده شد.

بیان تقسیم محمول مساله علم: چون موضوع مساله علم بر دو قسم بود لذا باید در هر دو قسم بحث شود:

ص: ۸۹۴

توضیح قسم اول از اقسام موضوع علم: ابتدا محمول در قسم اول از اقسام موضوع علم را تعیین می کند یعنی محمول مساله ای که موضوعش از سنخ موضوع علم یا نوعی از موضوع علم باشد را بیان می کند و می فرماید محمول اینچنین مساله ای نمی تواند ذاتی موضوع مساله باشد. اگر ذاتی موضوع مساله باشد چون موضوع مساله، موضوع علم است یا نوعی از موضوع علم است قهرا این محمول که ذاتی موضوع مساله است ذاتی موضوع علم هم می شود در حالی در هر علمی نباید از ذاتی موضوع بحث شود بلکه باید از عوارض ذاتی موضوع بحث شود. بلکه محمول باید از اعراض ذاتی موضوع علم یا از اعراض ذاتی موضوع مساله باشد « چون در فرض ما، موضوع علم با موضوع مساله یکی شد ».

پس می توان در این صورت که موضوع مساله، از سنخ موضوع علم است محمول را به ۴ صورت آورد:

۱ _ محمول، عرض ذاتی موضوع مساله باشد.

۲ _ محمول، ذاتی این عرض ذاتی باشد که این بر دو قسم است:

الف: جنس باشد.

ب: فصل باشد. چون جنسِ عرض ذاتی برای موضوع، عرض ذاتی است اگر چه برای این محمول که عرض ذاتی است جنس می باشد اما برای موضوع علم یا موضوع مساله، عرض ذاتی است چون مقوّمی عرض ذاتی شده است و مقومِ عرض ذاتی برای موضوع علم، عرض ذاتی است.

۳ _ عرض ذاتیِ این عرضِ ذاتی باشد.

هیچکدام از این ۴ صورت اشکال ندارد. اشکال این است که ذاتی این موضوع، محمول قرار بگیرد. در اینصورت ذاتی این موضوع، ذاتی موضوع علم هم می شود در اینصورت اگر در ذاتی موضوع علم بحث شود از عوارض ذاتی موضوع بحث نشده و این اشکال دارد.

تا اینجا قسم اول از دو قسم موضوع مساله مطرح شد.

توضیح عبارت

« بل المطلوبات و المسائل اذا کانت موضوعاتها من الموضوع للصناعه، کانت محمولاتها من اعراضها الذاتیه و اجناس اعراضها و فصول اعراضها و اعراض اعراضها »

ضمیر « اعراضها » در « من اعراضها » را می توان به « موضوع صناعه » برگرداند و می توان به « موضوع مساله » بر گرداند و اینکه مونث آورده به اعتبار « مسائل » یا « صناعه » است.

« بل » عطف بر صفحه قبل است. در صفحه ۱۵۸ سطر ۹ گفته شد « ان المحمول ... لا یجوز ان یکون طبیعه جنس او فصل او شیئا مجتمعا منهما اذا کانت طبیعه الموضوع محصله » الان مصنف می فرماید « بل المطبوعات و المسائل ... ». که می خواهد محمولات را بیان کند اما قبل از اینکه محمولات را بیان کند ابتدا موضوعاتشان را تعیین می کند تا معلوم شود که موضوعِ در مساله چه چیز قرار گرفته است. یا موضوع عبارت از سنخ موضوع علم است که بحث آن بیان شد یا موضوع عبارت از عرض ذاتی موضوع علم است که بحث آن بعداً می آید.

ص: ۸۹۶

نکته: « مطلوبـات » و « مسائـل » عبـارت اخری یکدیگرنـد « مطلوب » آن چیزی است که طلب می شود اما « مساله » آن چیزی است که سوال می شود. و طلب و سوال در اینجا یک چیز است لذا مطلوبات و مسائل یک چیز هستند.

ترجمه: بلکه مطلوبـات و مسائـل اگر موضوعات مسائل از سـنخ موضوع علم و جنس موضوع علم باشـد « یعنی یا خود موضوع علم باشـد یا نوعی از انواع موضوع علم باشد » در اینصورت محمولات مسائل از اعراض ذاتی یا اجناس اعراض ذاتی یا فصول اعراض ذاتی یا اعراضِ اعراضِ ذاتی است. « همه اینها عرض ذاتی برای موضوع علم می شونـد حتی جنس و فصلِ عرض ذاتی هم عرض ذاتی برای موضـوع علم می شـود. چون جنس و فصـلِ عرض ذاتی اگر چه برای عرض ذاتی، جنس و فصـل هسـتند ولی برای موضوع علم، جنس و فصل نیستند بلکه حکم خود همان عرض ذاتی را دارند.

صفحه ۱۵۹ سطر ۲۰ قوله « فان کانت »

از اینجا وارد توضیح قسم دوم از اقسام موضوع علم می شود.

توضـیح قسم دوم از اقسـام موضوع علم: اگر موضوعـات مسائـل، اعراض ذاتی موضوع علم است در اینجا می توان همه چیز را محمول قرار داد. جنس خود موضوع مساله « که موضوع مساله، عرض ذاتیِ موضوع علم است » محمول قرار می گیرد و جنسِ عرض ذاتیِ موضـوع علم در واقـع عرض ذاتی برای موضـوع علم است پس می توان محمول چنین موضوعی را جنس موضوع علم قرار داد و می توان فصلِ موضوع علم و نوعِ موضوع علم و عرض ذاتیِ موضوع علم قرار داد.

توضیح عبارت

« فان کانت موضوعاتها من اعراضها الذاتیه جاز ان تکون محمولاتها من جنس الموضوع و من انواعه و فصوله و اعراضه و اعراض اعراضه و اجناس اعراض اخری و فصولها و ما یجری مجراها »

ضمیر « اعراضها » به « موضوع صناعه » بر می گردد. ضمیر « مجراها » به « فصول » بر می گردد اگر چه می توان به « اجناس » هم برگرداند.

ترجمه: اگر موضوعات مسائل از « موضوع للصناعه نباشد بلکه از » اعراض ذاتیه ی موضوعات علم باشد جایز است که محمولاتِ چنین مساله ای از جنسِ موضوع و از انواع موضوع و فصول موضوع و اعراض موضوع و اعراضِ اعراضِ موضوع و اعراض دیگر غیر از عرض موضوع علم و فصول اجناس دیگر و آنچه جاری مجرای فصول می باشد، باشد.

« من جنس الموضوع »: یعنی از جنس موضوع علم یا موضوع مساله باشد. اما اگر از جنس موضوع علم باشد اعم از علم می شود و لذا از باب اعم بودن نمی توان بحث کرد چون قبلاـ بیان شد که می توان موضوع مساله یا محمول مساله را تعمیم داد ولی وقتی تعمیم داده شد باید سعی شود که از موضوع علم، اوسع نشود. پس محمول مساله باید چیزی قرار بگیرد که اوسع از موضوع علم، نباشد بنابراین لفظ « من جنس الموضوع » عبارت از جنس موضوع مساله است نه اینکه مراد جنس موضوع علم باشد.

« من انواعه »: یعنی از انواع موضوع باشد چه از انواع موضوع مساله باشد چه از انواع موضوع علم باشد هر دو صحیح است و اشکالی ندارد.

ص: ۸۹۸

« فصوله و اعراضه و اعراض اعراضه »: یعنی فصول و اعراض و اعراض اعراض موضوع باشد چه فصولِ موضوع مساله باشد چه فصول موضوعِ علم باشد اشکال ندارد ولی باید اعم از موضوع علم نشود.

« اجنــاس اعراض اخری »: می تـوان محمـول مسـاله را جنس برای اعراض دیگر غیر از عرضِ موضـوع علـم قرار داد. نـه اینکه جنسِ همین عرض ذاتی محمول مساله قرار بگیرد.

« مـا یجری مجراهـا »: اگر ضـمیر به « اجنـاس » بر گردد اینگونه معنـا می شود: بعضـی چیزها جنس نیسـتند بلکه جاری مجرای جنس هسـتند مثل « موجود» که جنس نیست بلکه جاری مجرای جنس هست چون مثل خود جنس، عمومیت دارد و به تعبیری که مصنف در صفحه ۱۶۰ می کند شبیه به جنس است.

نکته: در تمـام این موارد بایـد این مطلب حفـظ شود که اعم از موضوع نباشـد. مثلاـ « الموجود » نسـبت به « جسم طبیعی » اعم است لذا نمیتوان آن را در مساله آورد.

« و قد تکون محمولات الصنفین من الموضوعات عوارض ذاتیه للجنس کالمساواه فی علم الهندسه و العدد »

« من الموضوعـات » متعلق به « الصـنفین » است و خـبر « تکون » نیست. مراد از « الصـنفین من الموضوعـات » همـان دو قسـمی است که ذکر شـد. یک صـنف این بود که با عبارت « کانت موضوعاتها من الموضوع للصـناعه » بیان شـد و صـنف دیگر را با عبارت « فان کانت موضوعاتها من اعراضـها الذاتیه » بیان کرد. در یک صـنف بیان شد که موضوع مساله، موضوع علم است و در یـک صـنف دیگر بیـان شـد که موضوع مساله، عرض ذاتی علم است. مصـنف می فرمایـد در هر دو صـنف از موضوعات، گاهی محمول، عارض ذاتی جنس موضوع علم است.

ص: ۸۹۹

« کالمساواه فی علم الهندسه و العدد »

موضوع علم هندسه، مقدار است و موضوع علم حساب، عدد است. جنس این دو موضوع، کمّ است زیرا مقدار، کمّ متصل است و عدد، کم منفصل است. « کمّ » بدون قید متصل و منفصل، جنس برای این دو است.

« مساوات » عرض ذاتی برای « کمّ » است و کمّ هم جنس موضوع علم است پس « مساوات » عرض ذاتی برای جنس موضوع علم است.

مصنف بیان می کند که عارضِ ذاتیِ جنسِ موضوع علم را می توان محمول هر دو صنف مساله قرار داد. مثلا در صنف اول مساله که موضوع مساله همان موضوعِ علم است گفته می شود « هذا العدد مساو لذلک العدد ». لفظ « العدد » موضوع علم است و موضوع مساله هم شده است. اما محمول « مساو » است که بیان شد « مساو »، عرض ذاتی برای جنس موضوع علم است. و در صنف دوم مساله که موضوعِ مساله، عرض ذاتی موضوع علم است گفته می شود مثل زوج که عرض ذاتی موضوع علم است موضوع مساله قرار می گیرد و محمولش می تواند همان «مساو » باشد که عرضِ ذاتیِ جنسِ موضوعِ علم است مثلا گفته شود « این زوج مساوی با فلان چیز است ».

در هر دو صنف، لفظ « مساو » محمول قرار گرفت که عرض ذاتی برای جنس موضوع علم شد.

ترجمه: گاهی محمولاتِ دو صنفِ موضوع، عوارض ذاتیِ جنسِ موضوعِ علم اند مثل مساواه در علم هندسه و علم عدد « اگر در هر دو علم لفظ مساوات بکار رفت محمولی خواهد بود که یا محمولِ صنف اول مساله قرار گرفته یا محمولِ صنف دوم مساله قرار گرفته است » مثالی که استاد فرمودند در علم حساب بود می توان مثال در علم هندسه هم زد.

ص: ۹۰۰

« و عوارض ذاتیه لما هو شبیه جنس کالقوه و الفعل فی العلم الطبیعی فان القوه و الفعل من العوارض الخاصه بالموجود »

« عوارض ذاتیه » عطف بر « عوارض ذاتیه » که در چند کلمه قبل آمده می باشد لذا جمله قبل بر آن داخل می شود و به این صورت در می آید « و قد تکون محمولات الصنفین من الموضوعات عوارض ذاتیه لما هو شبیه جنس »

توضیح مثال: موضوع علم طبیعی، « جسم » است. جنس این موضوع، « الموجود » است ولی « موجود » نمی تواند جنس باشد لذا اسم آن را شبیه الجنس می گذارد. مصنف بیان می کند که محمول، عرض ذاتی است اما نه برای موضوع علم و نه برای جنس موضوع علم بلکه برای آن که شبیه جنس است یعنی عرض ذاتی برای « موجود » است. و محمول، « قوه و فعل » است. موضوع علم، جسم است اما موضوع مساله را می توان جسم قرار داد یا موضوع مساله، نوعی از جسم قرار داده شود که همان صنف اول از مساله می شود یا موضوع مساله، عرض ذاتی مثل حرکت قرار داده شود که همان صنف دوم از مساله می شود.

مثلاـ گفته شود « جسم یا بالقوه است یا بالفعل است » و گفته شود « حرکت، بالقوه است یا بالفعل است ». در این دو صورت محمول، عرض ذاتی شده اما نه برای جنس موضوع علم بلکه برای شبیه جنس موضوع علم شده است که « موجود » است.

ص: ۹۰۱

اما چگونه « قوه و فعل » عرض ذاتی برای « موجود » هستند؟ به اینصورت که موجود تقسیم به قوه و فعل می شود و گفته می شود « الموجود اما بالقوه و اما بالفعل » که عبارت « اما بالقوه و اما بالعفل » از اقسام « موجود » است و قِسمِ شیء، عرض ذاتی شیء است پس قوه و فعل، عرض ذاتی وجود است.

اما موضوع مساله ممکن است حرکت یا جسم یا جسم عنصری که نوعی از انواع جسم است باشد. همه اینها می تواند محمولشان، قوه و فعل باشد که قوه و فعل عرض ذاتی « نه برای موضوع علم طبیعی که جسم هست می باشد بلکه » برای شبیه جنس موضوع علم که همان « موجود » است می باشد.

ترجمه: گاهی محمولات این دو صنف از موضوعات، عوارض ذاتی برای چیزی که شبیه جنس می باشد هست مثل قوه و فعل در علم طبیعی که محمولِ در مساله واقع می شوند و عوارض ذاتی هستند « نه برای موضوع علم طبیعی که جسم است بلکه » برای شبیه الجنس موضوع طبیعی که « الموجود » است چون قوه و فعل از عوارض خاصه ی موجود هستند . « که موجود، شبیه الجنس برای موضوعِ علم طبیعی یعنی جسم است ».

« و المضاده »

از اینجا مثال سوم را بیان می کند که از قبیل مثال دوم است و در جلسه بعد توضیح داده می شود.

ص: ۹۰۲

ادامه تبیین موضوع و محمول در مساله علم/ توضیح محمول مساله و بیان قیودات آن/ محمول مساله علم/ فصل ۶/ مقاله ۲/ برهان شفا. ۹۴/۰۱/۳۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه تبیین موضوع و محمول در مساله علم/ توضیح محمول مساله و بیان قیودات آن/ محمول مساله علم/ فصل ۶/ مقاله ۲/ برهان شفا.

« والمضاده ایضا اذا استعملت فی العلم الطبیعی کانت من العوارض الخاصه بجنسه »(۱)

بحث در این بود که مسائل علم چگونه باید باشند و به تعبیر دقیق تر محمولاتی که در مسائل علم آورده می شود چه نوع محمولاتی است؟ جوابی که داده شد این بود که توجه به موضوع کن اگر موضوع مساله، خود موضوع علم یا نوعی از موضوع علم بود سعی کن محمول را جنس یا فصلِ موضوع قرار ندهید و الا این محمول، محمولِ بر موضوع علم هم می شود و چون این محمول، ذاتیِ موضوع علم است لازم می آید که در علم از ذاتیات موضوع بحث شده باشد در حالی که در علم از عوارض ذاتی موضوع بحث می شود نه از ذاتیات، پس حتما محمول در چنین مسائلی، جنس یا فصلِ « و به عبارت دیگر، ذاتیِ » موضوع قرار ندهید بلکه عرض ذاتی موضوع قرار دهید به اینکه با جنسِ عرض ذاتی یا فصلِ عرض ذاتی یا عرضِ ذاتیِ عرضِ ذاتی قرار دهید. در تمام حالات چهارگانه در واقع در مساله از عرض ذاتی موضوع علم بحث شده و در علم باید از عرض ذاتی موضوع بحث شود پس تخلّفی واقع نشده لذا اشکال ندارد که محمول در این مسائل، یکی از این ۴ تا باشد.

ص: ۹۰۳

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا، ج۹، ص ۱۶۰، س۳، ط ذوی القربی.

اما اگر موضوع مساله، عرض ذاتی برای موضوع علم بود « نه خود موضوع علم و نه نوع موضوع علم بود » در چنین حالتی می توان محمول را جنس موضوع، نوع موضوع، فصل موضوع، عرض ذاتی موضوع، عرضِ ذاتیِ عرضِ ذاتی، قرار داد علاوه بر این می توان اجناس اعراض دیگر و فصول دیگر هم قرار داد که این مباحث در جلسه قبل بیان شد. سپس به اینجا رسیده شد « بحث امروز از اینجا شروع می شود » که دو صنف مساله وجود دارد که از طریق موضوعشان شناخته می شد در یک صنف، موضوع مساله با موضوع علم یکی شد یا نوعی از موضوع علم شد و در صنف دیگر موضوع، عرض ذاتی موضوع علم شد. مصنف می فرماید در هر دو صنف، گاهی می توان محمول را عارضِ ذاتیِ جنسِ موضوع علم قرار داد. به عبارت دیگر موضوع علم ملاحظه می شود. جنس این موضوع علم هم ملاحظه می شود. عرض ذاتی که برای این جنس وجود دارد محمول قرار داده می شود. هم محمول برای مساله ای که موضوعش از سنخ اول است و هم محمول برای مساله ای که موضوعش از سنخ دوم است در جلسه قبل دو مثال زده شد در این جلسه مثال سوم زده می شود.

در دو مثالی که در جلسه قبل بیان شد در مثال اول محمول، عرضِ ذاتیِ جنسِ موضوع علم بود در مثال دوم محمول، عرض ذاتی جنسِ موضوع علم نبود بلکه عرض ذاتیِ « ما هو بمنزله موضوع العلم » و شبیه موضوع علم یا شبیه جنس موضوع علم

بود. مثال سوم هم مثل مثال دوم است که محمول، عرض ذاتی برای « ما هو شبیه جنس موضوع العلم » است.

ص: ۹۰۴

بیـان مثال: موضوع علم طبیعی جسم است. جنسِ جسم، جوهر است ولی ما به جنس آن کاری نـداریم به شبیه الجنس آن کار داریم که « موجـود » است. عرض ذاتیِ این شـبیه الجنس را محمـول مسـاله قرار می دهیم. عرض ذاتیِ « موجـود » عبـارت از « مضـاده » است. امـا چگونه « مضاده »، عرض ذاتی است؟ به این نحوه که ابتـدا گفته می شود « الموجود اما واحـد و اما کثیر ». لفـظ « موجود » مقسم قرار گرفته شـده و « واحـد و کـثیر » قِسم قرار داده می شود و همیشه قِسم، عرض برای مقسم است چون صنـف است و صـنف بـا عرض حاصـل می شود. سـپس گفته می شود « و من احکـام الکـثره الغیریه » یعنی غیریت از عوارض کـثرت است پس غیریت بر کـثرت حمـل می شود و چون کـثرت عـارض موجود بود غیریت هم به واسـطه کثرت، عـارض بر موجود می شود سپس گفته می شود که غیریت تقسیم به ذاتی و غیر ذاتی می شود که به غیر ذاتی کاری نداریم ولی به ذاتی، تقابـل گفته می شود لـذا به جای « غیریت ذاتی » می توان « تقابل » گـذاشت و « تقابل » تقسـیم به تضاد و تناقض و تضایف و عـدم و ملکه می شود. تضـاد چون قِسـمی از تقابـل می شود پس عـارض بر تقابـل می شود. تقابـل، همان غیریت ذاتیه است و غیریت ذاتیه عـارض بر کـثرت شـد پس تقابـل، عـارض بر کـثرت می شود و کـثرت هم عـارض بر موجود شـد. در اینجـا اگر ملاـحظه کنیـد تضـاد بر غیریت ذاتیه عـارض شـد و غیریت ذاتیه عارض بر کثرت شـد و کثرت هم عارض بر موجود شـد پس تضاد با چند واسطه عارض بر موجود شد.

ص: ۹۰۵

نکته: در گذشته عارض های با واسطه را عرض ذاتی نمی گرفتیم ولی در اینجا عرض ذاتی گرفته می شود؟ چون در وقتی که واسطه مزاحم گرفته می شود واسطه ی اخص یا اعم، مزاحم گرفته می شد اما در اینجا باید بررسی کرد که واسطه آیا اخص است یا اعم است؟ کثرت بدون واسطه عارض شد. تضاد به توسط نوعی از کثرت که غیریت ذاتیه و تقابل است عارض شد. یعنی واسطه ی اخص خورد پس مشکل پیدا می شود و عارض، ذاتی نیست.

در گذشته در صفحه ۱۲۶ سطر ۱۰ قوله « فیکون ... » یک راه حلی بیان شد که تخصیص زده می شد و بر اثر آن تخصیص، عرض را عرض ذاتی قرار می دادیم.

در اینجا می خواهیم مضاده را محمولِ مساله طبیعی قرار دهید که موضوع مساله همان موضوع علم یا نوعی از موضوع علم است یا مساله ای که موضوعش از عوارض موضوع علم است در اینصورت گفته می شود « الجسم العنصری مضاد لکذا » که « الجسم العنصری » نوعی از موضوع علم طبیعی است. که در مساله آورده شده است ولی این مساله این مساله صحیح نیست زیرا مساله ای که از صنف اول باشد و موضوعش جسم یا نوعی از جسم باشد قهرا جوهر است و محمول جوهر نمی تواند مضاده باشد به شرطی که بحث، بحث علم طبیعی باشد.

مصنف نمی گوید در هر مساله ای این اتفاق می افتد بلکه می گوید اگر مساله ای داشتید که از صنف اول یا صنف دوم بود می توانید عرض ذاتی جنسِ موضوع علم را محمول قرارداد. این، در صورتی است که محذوری لازم نیاید اما اگر محذور لازم آید نمی توان در این صنف محمول قرار داد اما در صنف دیگر می توان محمول قرار داد مثلا فرض کنید موضوع مساله، حرارت باشد حرارت، عرض ذاتی جسم است و مساله ای که موضوعش حرارت است صنف دوم از آن دو صنفی است که گفته شد. در اینصورت می توان گفت « الحراره مضاده للبروده ». چون کیفیتی با کیفیتی مقایسه شده و اشکال ندارد.

ص: ۹۰۶

پس در علم طبیعی، مساله ای پیدا شد که محمولش « یعنی مضاده » عرض ذاتیِ شبیه جنسِ موضوع علم باشد. موضوع این مساله، حرارت است پس این مساله از صنف دوم از دو صنفی است که در جلسه قبل مطرح شد زیرا صنف دوم این بود که موضوع مساله، عرض ذاتی برای موضوع علم باشد. حرارت هم اینگونه است که عرض ذاتی برای موضوع علم طبیعی یعنی جسم است محمولش هم که « مضاده » است عرض ذاتی برای « الموجود » است که « الموجود » شبیه الجنس برای موضوع علم یعنی جسم است.

نکته: این مثال که بیان شد در مساله ای که از سنخ اول باشد نمی آید اما در مساله ای که از سنخ دوم باشد می آید. مصنف نگفت هر جا که محمول، عرض ذاتی برای جنس موضوع علم باشد در هر دو صنف مساله، می توان آن را محمول قرار داد بلکه گفته در این دو صنفِ مساله می توان چنین عرضی داشته باشیم ولی در یک جا به محذور برخورد می کند که در آنجا این عرض، محمول قرار داده نمی شود اما یک جا به محذور بر خورد نمی کند که در آنجا این عرض، محمول قرار داده می شود. پس این مثالی که مصنف بیان کرد محمولش، عرض ذاتی جنس موضوع علم است اما در مساله ای که از صنف دوم باشد.

توضیح عبارت

« و المضاده ایضا اذا استعملت فی العلم الطبیعی کانت من العوارض الخاصه بجنسه »

ص: ۹۰۷

مضـاده هم زمـانی که در علم طـبیعی اسـتعمال شود از عوارض خـاصِ به شـبیه جنس موضوع علم است. « موضوع علم، جسـم است و جنس آن، جوهر است ولی در اینجا ظاهرا شبیه الجنس مراد است که « الموجود » می باشد به همان بیانی که گفته شد.

نکته: بنـده « اسـتاد » به جـای « بجنسه » در عبارت مصـنف « شبیه الجنس » گذاشـتم علت اول آن این است که چون مضاده از عوارض خـاصه به جنس موضوع علم نیست زیرا موضوع علم، جسم است و مضـاده از عوارض خاصه جسم نیست چون جسم، جوهر است و مضـاده عـارض بر جوهر نیست ولی می توان گفت مضـاده از عوارض خـاصه به شبیه الجنس است. شـبه الجنسِ آن « موجود » است و مضاده از عوارض موجود هست. و لذا عارض بر شبه الجنس است ولی عارض بر جنس نیست.

علت دوم کلمه « ایضـا » است زیرا « ایضـا » به معنای « مثل مثال دوم » است. و در مثال دوم، جنس نبود بلکه شبیه الجنس بود. امـا به چه علت « ایضـا » به معنـای « مثـل مثـال دوم » است و به معنای « مثل مثال اول » گرفته نمی شود که در مثال اول، جنس بود نه شبیه جنس. علت آن این است که مثـال دوم مربوط به علم طبیعی بود و این مثال سوم هم مربوط به علم طبیعی است اما مثـال اول مربوط به هنـدسه و عـدد بود نه علم طبیعی، پس لفـظ « ایضـا » نشـان می دهـد که مثـال دوم و مثال سوم با هم شبیه هسـتند و لـذا همـانطور که در مثـال دوم، عـارض بر شبیه الجنس است در مثـال سوم هم عارض بر شـبه الجنس است. اما علت اینکه مصـنف در مثـال سوم تعبیر به « بجنسه » کرد و تعبیر به « شـبه جنس » نکرد به خـاطر وضوحش بود چون لفظ « ایضا » را آورده بـود پس در « بجنسـه » مضـاف که « شـبه » است در تقـدیر گرفته می شـود و این دو علت قرینه برای مضـافِ محـذوف گرفته می شود.

ص: ۹۰۸

نکته: در نسخه خطی این عبارت به این صورت آمده « و المضاده ایضا اذا استعملت فی العلم کانت من العوارض الخاصه » که لفظ « الطبیعی » و « بجنسه » را ندارد و اگر کلمه « الطبیعی » نیاید عبارت به آسانی معنا می شود چون مساله صنف اول اجازه داده نشد زیرا موضوع علم طبیعی، جسم بود اگر موضوع مساله هم جسم قرار می گرفت مضاده را نمی توانستیم محمول قرار بدهیم اما اگر در علم طبیعی نباشد بلکه در یک علم دیگر باشد که مثلا موضوعش کیف باشد همان موضوع علم را می توان موضوع مساله قرار داد و « مضاده » را می توان محمول قرار داد و می توان مساله را هم از صنف دوم و هم از صنف اول آورد.

از طرفی چون لفظ « بجنسه » هم در این نسخه خطی نیست لذا می توان گفت مراد، شبه الجنس است زیرا وقتی تعبیر به « الخاصه » کرد می تواند خاص به جنس و می تواند خاص به شبه جنس باشد و چون بحث در شبه الجنس است می گوییم خاصه به شبه الجنس است و نیاز به آن توجیهات نیست تا مراد از « بجنسه » را « شبه الجنس » قرار داد.

« اذا استعملت فی العلم الطبیعی »: این قید به خاطر این آمده تا بیان کند « مضاده » در علم طبیعی محمول قرار داده شد اما در غیر علم طبیعی « مضاده » محمول قرار داده نمی شود. از اینجا معلوم می شود که در آن نسخه خطی که تعبیر به « اذا استعملت فی العلم » کرده بود و قید « الطبیعی » را نیاورده بود صحیح نیست چون اگر عبارت « اذا استعملت فی العلم » باشد معنایش این است « اگر در علم بکار برود » در اینصورت این عبارت مفهوم ندارد تا مصنف عبارت بعدی « و انما لا تکون محموله ... » را بیاورد. معلوم می شود که عبارت به صورت « اذا استعملت فی العلم الطبیعی » بوده و معنایش این است « مضاده در علم طبیعی بکار می رود » و این عبارت مفهوم دارد که در غیر علم طبیعی یعنی علم ریاضی بکار نمی رود لذا سوال می شود که چرا در علم ریاضی بکار نمی رود؟ با عبارت « انما لا تکون محموله ... » جواب از این سوال می دهد.

ص: ۹۰۹

البته در این نسـخه خطی که « اذا اسـتعملت فی العلم » بکـار رفته الف و لام در آن را الف و لام عهـد قرار می دهیم تا اشاره به خط قبل داشته باشد که علم طبیعی مطرح بود.

صفحه ۱۶۰ سطر ۳ « و انما لا تکون »

بیان علت اینکه چرا در علم ریاضـی، « مضاده » بکار نمی رود: مصـنف می فرمایـد در بعضـی از علوم ریاضـی تضاد اصـلا جا نـدارد چون حرکتی در کار نیست تا تضاد باشـد. یک شـیء که ثابت است و حرکت نمی کنـد تضادی به وجود نمی آید. در جـایی که حرارت تبـدیل به برودت یـا برودت تبـدیل به حرارت می شود حرکت واقع می شود و لـذا تضـاد هست امـا در علم حساب که عدد است یک امر ثابت است و تضاد نیست.

علم هنـدسه هم ثـابت است و حرکت نمی کنـد بله در علم هیئت حرکت است که شاخه ای از ریاضـی است ولی آن حرکت، متشـابه است و تضـادی در آن نیست یعنی این فلـک از اول تا آخر به سـمت مغرب می رود و آن فلک دیگر از اول تا آخر به سمـت مشرق می رود. لـذا حرکت این فلک مبتلاـ به مضـاده نیست. ممکن است گفته شـود که اگر حرکت دو فلـک بـا هم مقایسه شود مبتلا به مضاده است مثلا حرکت این فلک که به سـمت مغرب است با حرکت آن فلک که به سـمت مشرق است مضـاده دارنـد. در اینصورت می گوییم که حرکت، در یـک فلـک مضـاده نـدارد چون متشـابه است ولی اگر حرکت در یک فلـک متشابه و یکنواخت نبود مضاده وجود دارد مثلا یک فلک، ابتـدا سـریع و بعـدا بطیء حرکت می کنـد در اینصورت بین سرعت و بطو مضاده است و لـذا این حرکت با آن حرکت مضاده پیـدا می کنند و هر دو هم در یک فلک هسـتند. اما حرکت فلک متشابه است و سرعت و بطو ندارد.

ص: ۹۱۰

پس در شاخه هیئت از علم ریاضی می توان تضاد را وارد کرد. چرا گفته می شود که تضاد وجود ندارد؟

جواب این مطلب این است که تضاد در جایی است که چهار قید حاصل باشد:

۱ ـ بین متضادین غایت الخلاف باشد.

۲ ـ هر دو وجودی باشند. ما به این دو قید کاری نداریم بلکه دو قید بعدی را لحاظ می کنیم.

۳ ـ متضادان در یک جا جمع نمی شوند.

۴ ـ متضادان در یک جا تعاقب می کنند.

سواد و بیاض در یک جا جمع نمی شوند پس تضاد دارند و یک جا تعاقب می کنند.

در متضادان شرط می شود که تعاقبشان جایز باشد و اجتماعشان محال باشد. دو فلک را ملاحظه کنید که یکی به سمت مشرق و یکی به سمت مغرب می رود. حرکت به سمت مشرق با حرکت به سمت مغرب با هم جمع نمی شوند. پس این قید سوم حاصل است اما آیا تعاقب می کنند؟ یعنی این فلک که به سمت مشرق می رود آیا ممکن است که در طول مدت عمرش یک وقت به سمت مغرب برود؟ مسلما نمی تواند برود. آن که به سمت مشرق می رود علی الدوام به سمت مشرق می رود. آن هم که به سمت مغرب می رود علی الدوام به سمت مغرب می رود و هیچوقت این، عقبِ آن نمی آید. پس حرکتِ به سمت مشرق و مغرب تعاقب نمی کنند و در نتیجه تضاد ندارند لذا گفته شده که در فلکیات اصلا تضاد نیست حتی حرارت و برودت که با هم مضادند در فلکیات نفی می شود.

ص: ۹۱۱

پس در ریاضی مضاده نیست زیرا در حساب و هندسه که امر ثابتی هستند و حرکتی وجود ندارد مضاده نیست در هیئت اگر چه حرکت است ولی حرکت یکی فلک اگر ملاحظه شود متشابه و یکنواخت است لذا مضاده در آنجا تصویر نمی شود و حرکت دو فلک هم اگر ملاحظه شود باز هم مضاده نیست چون تعاقب وجود ندارد. پس در افلاک هم مضاده نیست یعنی در این شاخه از ریاضی هم که هیئت است مضاده وجود ندارد.

توضیح عبارت

« و انما لا تکون محموله فی مسائل العلم الریاضی لان موضوعات العلم الریاضی اما غیر متحرکه و اما متشابهه الحرکه لا مضاده فیها »

ضمیر « لا تکون » به « مضاده » بر می گردد. قید « اذا استعملت فی العلم الطبیعی » در عبارت قبل علم ریاضی را خارج کرد. مصنف با این عبارت علت خروج علم ریاضی را بیان می کند و تضاد، محمول در مسائل ریاضی قرار نگرفت.

ترجمه: « مضاده » محمول در مسائل علم ریاضی نمی باشد زیرا موضوعات علم ریاضی یا غیر متحرک است « مثل موضوع علم حساب و علم هندسه » و یا متشابه الحرکه است « مثل موضوع هیئت » که مضاده ای در آن نیست.

نکته در معنای حرکت متشابه در اصطلاح نجوم: به حرکت قوس های متساویه در ازمنه متساویه گفته می شود. فلک که حرکت می کند وقتی قطعه ای از قوس آن را ملاحظه کنید حرکت می کند. مثلا قوس ربع دایره را ملاحظه کنید که مثلا یکساعت طول می کشد حرکت کند ربع دیگر هم یکساعت طول می کشد ربع سوم و چهارم هم هر کدام یک ساعت طول می کشد تا حرکت کنند. پس قوس های مساوی در ازمنه مساوی حرکت کرد اما اگر قوسِ ربع اول در یک ساعت حرکت کرد و قوس کمتر از ربع هم در یک ساعت طول کشید حرکت، متشابه نیست بلکه مختلف است.

ص: ۹۱۲

نکته: اینکه مصنف تعبیر به « متشابه الحرکه » می کند یعنی یک فلك را مطرح می کند و وقتی عبارت « و ان لم تتفق حرکاتها من کل جهه » را می آورد افلاك متعدد را بیان می کند.

« و ان لم تتفق حرکاتها من کل جهه »

ولو حرکات این افلاك از همه جهت توافق ندارد و یکی به سمت مشرق و یکی به سمت مغرب است و بعضی حول المرکز است و بعضی حول خارج المرکز است ولی با وجود این، تضاد نیست.

« و اما موضوعات العلم الطبیعی فمُهَیِّأَةٌ للتغییر بین الاضداد »

اما موضوعات علم طبیعی آماده تغیر بین اضدادند لذا مضاده در آنجا هست. زیرا موضوع علم طبیعی، جسم است و این، آماده است که حرارت را بپذیرد یا برودت را بپذیرد. اما موضوع علم ریاضی آمادگی ندارد لذا تضاد در آنجا راه ندارد.

ترجمه: و اما موضوعات علم طبیعی آمادگی برای تغییر بین اضداد دارد « و چون آمادگی برای تغییر بین اضداد دارند پس در علم طبیعی می توان کلمه مضاده را محمول مساله قرار داد ».

مساله ای که مجهول اللمیه باشد جایز است که محمول آن مساله، جنس یا فصل یا حد موضوع باشد. ۲ _ در نتیجه برهان نمی توان محمولی که ذاتی موضوع است را آورد اما در مقدمات برهان می توان محمولی که ذاتی موضوع است را آورد/ توضیح محمول مساله و بیان قیودات آن/ محمول مساله علم/ فصل ۶/ مقاله ۲/ برهان شفا ۹۴/۰۲/۰۱

ص: ۹۱۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ۱ _ مساله ای که مجهول اللمیه باشد جایز است که محمول آن مساله، جنس یا فصل یا حد موضوع باشد. ۲ _ در نتیجه برهان نمی توان محمولی که ذاتی موضوع است را آورد اما در مقدمات برهان می توان محمولی که ذاتی موضوع است را آورد/ توضیح محمول مساله و بیان قیودات آن/ محمول مساله علم/ فصل ۶/ مقاله ۲/ برهان شفا.

« فاما اذا کان المطلوب هو اللمیه دون الانیه فیصلح ان یجعل مقوم ما حدا اوسط یبین به مقوم آخر اذا کان الاوسط عله لوجود الاکبر له »(۱)

تا الان بحث در جایی بود که در مساله ای، انیت مجهول است یعنی ثبوت المحمول للموضوع مجهول است و سوال هم در همین زمینه بود که آیا این محمول برای موضوع ثابت است یا ثابت نیست. بیان شد که اگر موضوع، کامل تصور شده باشد محمول را نمی توان ذاتی موضوع قرار داد و اگر موضوع، کامل تصور نشده باشد می توان محمول را ذاتی موضوع قرار داد و می توان محمول را عرض ذاتی موضوع قرار داد.

اما اگر مطلوب در مساله، انیت نباشد بلکه لمیت باشد یعنی می دانیم که این محمول برای موضوع ثابت است و نمی خواهیم ثبوت آن را بیان کنیم اما نمی دانیم که چرا ثابت است. واسطه ای که این محمول را برای موضوع ثابت کرده چه چیز است؟ این واسطه ثبوت معلوم نیست. در چنین حالتی ایراد ندارد که محمول، ذاتی موضوع قرار بگیرد چون اگر محمول، ذاتی موضوع قرار بگیرد ممکن است در نتیجه برهان، محمول، ذاتی موضوع باشد « یعنی اکبر ذاتی اصغر باشد » ولی بیان نمی شود این محمول برای موضوع ثابت است بلکه بیان می شود که چرا ثابت است.

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا، ج۹، ص۱۶۰، س۷، ط ذوی القربی.

مثال: در نتیجه قیاس آمده « الانسان ناطق » و محمول که « ناطق » است ذاتی موضوع که « انسان » است می باشد. در اینجا ثبوت ناطق برای انسان، بیان نمی شود. چون بیّن الثبوت است بلکه می خواهد بیان شود که چرا ناطق برای انسان است؟ یعنی انسان چه کاری انجام می دهد که نطق را دارد؟ جواب داده می شود به اینکه چون انسان مدرک کلیات است. سبب ثبوت ناطق برای انسان، این واسطه « یعنی مدرک کلیات بودن » است لذا ممکن است در استدلال، « مدرک کلیات بودن » حد وسط قرار بگیرد و به نتیجه رسیده شود مثلا به اینصورت گفته شود « الانسان مدرک للکلیات ». موضوع در صغری انسان است و محمول « مدرک للکلیات » است که ذاتی برای انسان است در اینجا ذاتی حمل بر انسان شد ولی اشکال ندارد زیرا بکار بردن ذاتی در مقدمه قیاس اشکال ندارد آنچه که اشکال دارد بکار بردن ذاتیِ موضوع در نتیجه قیاس است. پس در صورتی که حد وسط علت ثبوت اکبر برای اصغر است می توان قیاس تشکیل داد ولو در نتیجه، محمول ذاتی موضوع باشد. چون در اینچنین مساله ای بدنبال لمیت ثبوت محمول برای موضوع هستیم و دنبال انیت نیستیم. لذا می توان در قضیه ای که می خواهد ثابت شود محمول را ذاتی موضوع قرار داد.

توضیح عبارت

« فاما اذا کان المطلوب هو اللمیه دون الانیه فیصلح ان یُجعَل مقوم مّا حدا اوسط یُبَیَّنُ به مقوم آخر »

ص: ۹۱۵

زمانی که مطلوب در مساله، لمیت ثبوت اکبر برای اصـغر باشد نه انیت، می توان مقوّم اصغر را حد وسط قرار داد که به توسط حد وسط، مقوم دیگری برای موضوع بیان شود.

در این مثال که زده شـد حـد وسط، « مـدرک للکلیات » بود. مراد از « مقوم آخر »، « ناطق » بود. یعنی برای انسان، مقوّمی حد وسط قرار گرفت تا مقوم دیگری « یعنی ناطق » برای انسان ثابت شود.

« اذا کان الاوسط علة لوجود الاکبر له »

به شرطی که اوسط، علتِ وجود اکبر باشد. که در این مثال، « مدرک للکلیات » علت وجود اکبر « یعنی علت وجود ناطق برای انسان » هست.

« له » متعلق به « وجود » است و ضمیر آن به موضوع « یعنی اصغر » که ذکر نشده برمی گردد.

« اذ یکون الاکبر اولا للاوسط و نسبته تکون للاصغر »

در پاورقی کتاب آمده که در یک نسـخه خطی به جای « نسـبته »، « بسببه » است که بهتر است. و ضمیر آن به « اوسط » بر می گردد.

اکبر اولاً برای اوسط است و به سبب اوسط برای اصغر است پس اکبر بر اصغر مترتب می شود با واسطه که آن واسطه هم علت است.

« اذ » اشاره به علیت حـد وسط می کنـد. یعنی چرا حد وسط علت برای ثبوت اکبر برای اصـغر است؟ چون ابتدا اکبر برای حد وسط ثابت می شود بعـدا حـد وسط علت می شود که همان اکبر را برای اصـغر ثابت کند یعنی وقتی حد وسط حمل بر اصـغر می شود شـان وساطت پیـدا می کنـد و آنچه که برای حـد وسط « یعنی برای خودش » بوده که همان اکبر است را برای اصـغر ثابت می کند.

« کالمدرِک فانه اولا للناطق و الحساس ثم للانسان »

مثل مدرک که اولا محمولی است که بر ناطق و حساس حمل می شود سپس به توسط ناطق و حساس بر انسان حمل می شود. مصنف مثال را به این صورت بیان می کند « الانسان ناطق » و « کل ناطق مدرک للکلیات » تا نتیجه گرفته شود « الانسان مدرک للکلیات ».

صفحه ۱۶۰ سطر ۱۰ قوله « و اقول »

بیان شد که یک مساله برهانی وجود دارد و یک مقدمات برهانی وجود دارد. مساله برهانی یعنی نتیجه ای که از برهان اتخاذ می شود اما مقدمات برهان به معنای قضیه ای است که برهان را می سازد. تا الان درباره نتیجه برهان بحث شد و گفته شد که ممکن نیست محمولش، ذاتی موضوعش باشد « البته در مسائلی که مطلوب در آن مسائل، انیت است نه لمیت ». اما در مورد مقدمات برهان که دلیل برای نتیجه است می توان قضایایی که محمولش ذاتی موضوع است آورد پس در مقدمه ی قیاس می توان عملی انجام داد که در نتیجه نمی توان انجام داد اما این مقدمه ممکن است مقدمه ی خاص باشد و ممکن است مقدمه عام باشد مثلا « کل خطین یساوی خطا ثالثا فهما متساویان » که در این مقدمه موضوعش خط می باشد که خاص است. این را مبدء خاص می گویند. و مانند « الامر اما ثابت او لا ثابت » که مقدمه ای است مربوط به نقیضین. این را، مقدمه عام می گویند.

ص: ۹۱۷

مصنف می فرماید مقدمه چه عام باشد چه خاص باشد بالاخره مقدمه ی برهان است و می توان در مقدمه برهان محمول را ذاتی موضوع قرار داد.

مصنف به این صورت وارد بحث می شود و می فرماید: هر چیزی را که نتوانستید در نتیجه، محمول قرار بدهید نمی توان آن را در مقدمه هم محمول قرار داد مگر ذاتیات موضوع باشد که در نتیجه نمی توان محمول قرار داد ولی می توان در مقدمه، محمول قرار داد.

سوال: مصنف می گوید « هیچ چیزی که در نتیجه، محمول نشد در مقدمه هم محمول نمی شود مگر ذاتیات ». آیا غیر از جنس و فصل و حد « و به تعبیر جامع، غیر از ذاتیات موضوع » چیزی هست که نتواند محمولِ در نتیجه قرار بگیرد؟

جواب: قبلا بیان شد که محمول در نتیجه باید ذاتی باشد حال یا ذاتی به معنای عرض ذاتی باشد یا ذاتی به معنای مقوّم باشد. عرض مفارق که نه عرض ذاتی بود و نه ذاتی مقوم بود نمی تواند محمول نتیجه قرار بگیرد و نمی تواند محمول مقدمه هم قرار بگیرد.

خلاصه عبارت مصنف به این صورت می شود: دو چیز وجود دارد که نمی تواند در نتیجه، محمول شود:

۱ ـ ذاتی.

۲ ـ عرض مفارق.

اما در مقدمه، یکی از این دو نمی تواند محمول شود و آن، عرض مفارق است اما دیگری « که ذاتی است » می تواند محمول شود.

توضیح عبارت

« و اقول ان کل ما لم یصلح ان یکون محمولاـ فی المسائل البرهانیه فلا یصلح ان یکون محمولا فی المقدمات البرهانیه البته سواء کانت مبادی خاصه او مبادی عامه الا الاجناس و الفصول و ما یشبهها »

مراد از « ما یشبهها » تعریف حدی است. ضمیر « ما یشبهها » به « اجناس و فصول » بر می گردد چون اجناس و فصول را به صورت جمع آورده لذا « ما یشبهها » گفته اما اگر تعبیر به جنس و فصل می گردد به صورت « یشبههما » می آورد.

اگر چیزی در مساله ی برهان « که همان نتیجه است » نتواند محمول بشود در مقدمات برهانیه هم که قیاس است نمی تواند محمول شود چه آن مقدمات برهانی « که نمی توان در آنها آنچه را که محمولِ مساله نشدند محمول مساله قرار داد » مبادی خاصه باشند چه مبادی عامه باشند مگر اجناس و فصول و آنچه شبیه اینها است.

« فانها یجوز ان تکون محموله علی انواعها فی المقدمات »

اینچنین محمولاتی « که اجناس و فصول و ما یشبهها هستند » جایز است که در مقدمات، محمول بر انواع خودشان شوند « در مقدمات می توان این ذاتیات را بر موضوع خودشان حمل کرد ».

ادامه بحث اینکه در نتیجه برهان نمی توان محمولی که ذاتی موضوع است را آورد اما در مقدمات برهان می توان محمولی که ذاتی موضوع است را آورد/ توضیح محمول مساله و بیان قیودات آن/ محمول مساله علم/ فصل ۶/ مقاله ۲/ برهان شفا ۹۴/۰۲/۰۶

ص: ۹۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه بحث اینکه در نتیجه برهان نمی توان محمولی که ذاتی موضوع است را آورد اما در مقدمات برهان می توان محمولی که ذاتی موضوع است را آورد/ توضیح محمول مساله و بیان قیودات آن/ محمول مساله علم/ فصل ۶/ مقاله ۲/ برهان شفا.

« فانه یجوز ان یکون الاکبر جنسا للاوسط او فصلا و الاوسط عرضا ذاتیا للاصغر »(۱)

در جلسه قبل بنده « استاد » عبارت « و اقول ان کل ... » را خواندم ولی به ذهنم رسید که یک توضیح مختصری داده شود.

مصنف بیان کرد که نتیجه قیاس نباید قضیه ای باشد که در آن قضیه محمول، ذاتی موضوع است یعنی در نتیجه نمی توان محمول را ذاتی موضوع قرار داد مگر در صورتی که موضوع کاملاـ تصور نشده باشد و همچنین در صورتی که نخواهیم محمول را برای موضوع ثابت کنیم بلکه بخواهیم جنس بودن یا فصل بودن محمول را برای موضوع ثابت کنیم که اجازه داده می شود به عبارت دیگر در نتیجه قیاس، محمول، جنس یا فصل قرار داده می شود چون موضوع کاملا شناخته نشده است. یا اینکه موضوع شناخته شده است ولی الان نمی خواهیم وجود فلان معنا برای این موضوع بدست آید بلکه می خواهیم جنس بودن آن معنا یا فصل بودن آن معنا روشن شود در این صورت می توان محمول را جنس یا فصل قرار داد.

اما در مقدمه ی برهان اشکالی ندارد که محمول، ذاتی موضوع باشد به بیانی که گفته می شود. عبارت مصنف این است: هر چیزی که صلاحیت ندارد در نتیجه ی قیاس محمول واقع شود صلاحیت ندارد که در مقدمه ی برهان هم محمول واقع شود مگر ذاتیات باشد که صلاحیت نداشتند در نتیجه واقع شوند.

ص: ۹۲۰

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا، ج۹، ص ۱۶۰، س۱۲، ط ذوی القربی.

مراد از « مایشبهها » مثل جنس الجنس و فصل الجنس و آنچه که ذاتی هستند می باشد اما با واسطه ذاتی هستند مثل « الموجود » که شبیه الجنس است.

نکته: مقدمه ای که در برهان قرار می گیرد می تواند یک مقدمه ی خاص باشد مثل « زوایا المثلث مساویه لقائمتین » و می تواند یک مقدمه ی عام باشد مثل « الشیء اما موجود و اما معدوم ». مقدمه ای که در برهان می آید چه خاص باشد چه عام باشد می توان محمول را در آن، ذاتی موضوع قرار داد.

بحث امروز: مصنف دو مورد مثال می زند که در این دو مورد در مقدمه ای از مقدمات برهان محمول، ذاتی موضوع شده و هیچ اشکال ندارد.

مورد اول: اصغر آورده می شود و اوسط که عرض ذاتی اصغر است بر اصغر حمل می شود و صغری درست می شود. در اینجا

موضوع، اصغر است و محمول، عرض ذاتی است. در کبری، اوسط تکرار می شود و اکبر که جنس یا فصلِ اوسط است بر اوسط حمل می شود. اکبر، جنس یا فصل اصغر نیست بلکه جنس یا فصلِ عرض ذاتی اصغر است که بر اوسط حمل می شود. در کبری، محمول ذاتی موضوع و مقوم موضوع شده و ایرادی ندارد. اما آنچه در نتیجه ثابت می شود جنسِ عرض ذاتیِ موضوع برای موضوع ثابت می شود « نه اینکه جنس موضوع برای موضوع ثابت شود ». مثال صحیحی برای این مورد به ذهن بنده نیامد اما یک مثال غلط به ذهن آمد که آن را بیان می کنیم. « الانسان ضاحک »، ضاحک عرض ذاتی برای انسان است. « کل ضاحک حیوان »، حیوان مقوم ضاحک است. « فکل انسان حیوان » در نتیجه مشکل پیدا می شود و غلط می باشد چون جنس خود اصغر بر اصغر حمل شده در حالی که ما می خواستیم جنس عرض ذاتی اصغر را بر اصغر کنیم. احتمال می دهم که مثال این مورد در کتاب اساس الاقتباس باشد ولی بنده رجوع نکردم. اساس الاقتباس به وزان کتاب شفاء است.

ص: ۹۲۱

نکته: این اشکالی ندارد که در یک قیاس، عرض ذاتی اصغر برای اصغر ثابت شود. اگر بتوانیم این کار را انجام دهیم می توانیم وارد شویم و جنس عرض ذاتی اصغر یا فصل عرض ذاتی اصغر را برای اصغر ثابت کنیم.

البته مصنف تا همین جا بیان کرده و ادامه نداده اما کسی ممکن است ادامه بدهد و بگوید « جنس یا فصل ثابت می شود تا از طریق جنس و فصل، خود عرض ذاتی هم اثبات شود یعنی ابتداءً عرض ذاتی اثبات نشود بله بعد از اثبات جنس، عرض ذاتی اثبات شود ». به این صورت نمی توان گفت چون در صغری، عرض ذاتی برای اصغر ثابت شده و معنا ندارد که به عنوان نتیجه بیان شود پس همانطور که مصنف بیان می کند می توان ابتداءً در نتیجه، عرض ذاتی را برای اصغر ثابت کرد و می توان به توسط عرض ذاتی در نتیجه، جنس یا فصلِ عرض ذاتی را برای اصغر ثابت کرد.

توضیح عبارت

« فانه یجوز ان یکون الاکبر جنسا للاوسط او فصلا و الاوسط عرضا ذاتیا للاصغر »

در کبری اینچنین عمل کنید که اکبر را جنس یا فصل برای اوسط قرار دهید و در صغری اینگونه عمل کنید که اوسط را عرض ذاتی برای اصغر قرار دهید. در اینصورت نتیجه ای که بدست می آید جنس یا فصلِ عرض ذاتیِ اصغر بر اصغر حمل شده نه اینکه جنسِ اصغر یا فصل اصغر برای اصغر ثابت شده باشد.

ص: ۹۲۲

« و یکون کما ان العرض یجوز ان یبتدا فیطلب فکذلک یجوز ان یبتدا فیطلب جنسه او فصله »

ممکن است که عرض ذاتی اصغر برای اصغر در ابتدا طلب شود همچنین جایز است که جنس یا فصلِ عرض ذاتی را برای اصغر طلب کرد.

« و ایضا یجوز ان یکون الاوسط جنسا للاصغر او فصلا و الاکبر عرضا ذاتیا للاوسط »

مورد دوم: جنس یا فصلِ اصغر بر اصغر حمل می شود یعنی محمول در صغری، ذاتی موضوع است «در مورد اول، محمول در کبری ذاتی موضوع بود » یعنی اوسط، جنس یا فصل برای اصغر می شود سپس اکبر را عرض ذاتی برای اوسط قرار می دهیم. در اینصورت مقوّمِ موضوع، محمول نشده است بلکه فقط در اصغر مقوّم موضوع، محمول شده است « در مورد اول هم فقط در یکی از دو مقدمه که کبری بود مقوّم موضوع، محمول شده بود ».

اما در نتیجه، خود جنس یا فصل اصغر برای اصغر ثابت نمی شود بلکه عرض ذاتی جنس یا عرض ذاتی فصلِ اصغر برای اصغر ثابت می شود نه اینکه خود جنس یا فصلِ اصغر برای اصغر ثابت شود. پس در نتیجه به مشکلی بر خورد نمی کنیم یعنی اینطور نیست که محمول درنتیجه، ذاتی و مقوم موضوع باشد بلکه محمول در نتیجه، عرض ذاتیِ مقومِ موضوع است.

« فمن هذه الجهه تدخل الاجناس و الفصول فی جمله المحمولات »

از این طریق، اجناس و فصول را در بین محمولات داخل می کنیم. ما حق نداشتیم اجناس و فصول را در بین محمولات بیاوریم « و محمول قرار دهیم » ولی به این صورت توانستیم جنس و فصل را در محمول بیاوریم. اگر مراد مصنف از محمولات، محمولاتِ در نتیجه باشد مثالهایی که زده شد صحیح است زیرا در مثالِ « الانسان متعجب » و « کل متعجب حیوان »، « فالانسان حیوان »، حیوان در نتیجه آورده شد یعنی ذاتی و مقوم موضوع، محمول قرار گرفته ولی نه به صورت مستقیم.

اما ظاهرا از قمست های قبل استفاده می شود که مراد مصنف از محمولات، محمولاتی است که در مقدماتند نه محمولاتی که در نتیجه اند. عبارت مصنف خیلی گویا نیست اما عبارت قبل که می گفت می توان چنین اعمالی را در مقدمات انجام داد شاید بتواند قرینه شود که مرادش از محمولات در اینجا، محمولاتِ مقدمات است نه محمولاتِ نتیجه. ولی نحوه بیانی که مصنف با عبارت « فمن هذه الجهه ... » بیان می کند می فهماند که از این راه می توان مقوم را در محمولات راه داد. معلوم می شود که تا الان نمی شد مقوم را در محمولات آورد اما این راه، راهی است که می توان مقوم را در محمولات آورد و این نشان می دهد که مصنف می خواهد مقوم ها را در نتیجه بیاورد. علی ای حال عبارت مصنف با هر دو سازگار است.

استاد: در عین اینکه هر دو احتمال در مورد محمولات داده می شود ولی بنده این احتمال که محمولاتِ مقدمه مراد باشد را ترجیح می دهیم و لذا مثالی که بیان شد مثال نادرستی است اما اگر کسی اصرار کند که محمولاتِ نتیجه اراده شده نمی توان آن را به راحتی رد کرد.

ادامه بحث اینکه در نتیجه ی برهان، نمی توان محمولی که ذاتی موضوع است را آورد اما در مقدمات برهان می توان محمولی که ذاتی موضوع است را آورد/ توضیح محمول مساله و بیان قیودات آن/ محمول مساله علم/ فصل ۶/ مقاله ۲/ برهان شفا. ۹۴/۰۲/۰۷

ص: ۹۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضـوع: ادامه بحث اینکه در نـتیجه ی برهـان، نمی توان محمولی که ذاتی موضوع است را آورد امـا در مقـدمات برهـان می توان محمولی که ذاتی موضوع است را آورد/ توضـیح محمول مسـاله و بیان قیودات آن/ محمول مساله علم/ فصل ۶/ مقاله ۲/ برهان شفا.

« و اذا کان یمکن ان یکون وجود العرض الذاتی لفصل الشیء او لجنسه اوضح منه للشیء جاز ان یوسط الفصل او الجنس »(۱)

در دو مـورد اجـازه داده شـد که محمـول، مقـوّم موضـوع باشـد. در هر دو مورد گفته شـد که محمولِ مقـدمه می توانـد مقوّمِ موضوع باشـد امـا محمول نتیجه را اجـازه نـدادیم که مقوّم موضوع باشـد آن دو مورد ذکر شـد در این جلسه دربـاره همان دو مورد صحبت می کند. چون مصنف ابتدا در مورد دوم و بعدا در مورد اول بحث می کند لذا مورد دوم را توضیح می دهیم.

مورد دوم این بود که اصغر، موضوع قرار داده می شد و جنس اصـغر یا فصل اصـغر هم محمول قرار داده می شد یعنی اوسط، جنس یا فصل اصغر قرار داده می شد. سپس همین جنس یا فصل اصغر دوباره در مقدمه بعدی که کبری بود موضوع قرار داده می شد و اکبر، محمول قرار داده می شد در حالیکه اکبر، عرض ذاتی اوسط بود پس حد وسط نسبت به اصغر، مقوّم بود ولی ا کبر برای اصغر، عرض ذاتی بود. اگر توجه کنید به توسط جنس و فصل اصغر، عرض ذاتیِ اصغر بر خود اصغر حمل می شود. نتوانستیم به طور مسـتقیم عرض ذاتی اصـغر را برای اصـغر ثابت کنیم بلکه از طریق جنس و فصل اصغر، این عرض ذاتی اصغر برای اصغر ثابت شد.

ص: ۹۲۵

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا، ج۹، ص۱۶۰، س۱۷، ط ذوی القربی.

در اکبر، عرض ذاتی برای مقومِ اصـغر ثـابت می شود نه برای خود اصـغر. سوال این است که آیـا عرض ذاتی برای خود شـیء واضح نیست که برای مقوّمش اثبات می شود؟ از ابتدا اکبر را که عرض ذاتی است برای خود اصـغر ثابت کنید چرا برای فصل یا جنس اصغر ثابت می کنید بعدا به توسط جنس یا فصل برای اصغر ثابت می کنید؟

مصـنف می فرماید این اشـکالی ندارد زیرا ممکن است ثبوت عرض ذاتی برای مقوم شـیء، واضحتر از ثبوتش برای خود شیئ باشد و چون ثبوتش برای مقوم شـیء، واضحتر است مقوّم، واسطه قرار می گیرد. مثال: « الانسان ناطق » و « کل ناطق متعجب » نـتیجه گرفته می شود « فالانسـان متعجب ». « متعجب » اکبر است و « انسـان » اصـغر است و « نـاطق » حـد وسـط است. متعجب برای ناطق اثبات می شود و از طریق ناطق برای انسان ثابت می شود چون ثبوتِ متعجب برای فصل انسان که ناطق است واضح تر است از ثبوت متعجب برای خود انسـان. در چنین حـالتی نـاطق واسـطه قرار داده می شود تـا عرض ذاتی انسـان برای انسـان ثابت شود.

توضیح عبارت

« و اذا کان یمکن ان یکون وجود العرض الذاتی لفصل الشیء او لجنسه اوضح منه للشیء جاز ان یوسط الفصل او الجنس »

ترجمه: اگر ممکن باشد که وجود عرض ذاتی برای فصل شیء « مراد از شیء، اصغر است » یا برای جنس شیء اوضح باشد از همین وجود برای خود اصغر، در اینصورت جایز است که فصل یا جنس واسطه قرار داده شود و از طریق این واسطه، عرض ذاتی برای اصغر ثابت شود.

ص: ۹۲۶

« و کذلک لما کان یمکن ان یکون نوع العرض اعرف للشیء »

« نوع العرض »: اضافه « نوع » به « العرض » اضافه بیانیه است یعنی نوعی که عبارت از عرض ذاتی اصغر است. مراد از « للشیء »، اصغر است و متعلق به « یکون » است می توان متعلق به « العرض » گرفت یعنی نوعِ عرضی که برای شیء است. متممِ « اعرف » را نیاورده و لذا خوب است در تقدیر گرفته شود به این صورت « اعرف من جنسه » یعنی نوع العرض اعرف از جنس العرض برای شیء « یعنی اصغر » است. « به عبارت دیگر، ثبوت نوعی که عبارت از عرض است اعرف است از جنس همین نوع برای اصغر ».

این عبارت مربوط به مورد اول است که در جلسه قبل بیان شده بود. مورد اول این بود که اصغر، موضوع قرار داده می شد و اوسط که عرض ذاتی اصغر بود محمول قرار داده می شد. در کبری، این عرض ذاتی موضوع قرار داده می شد سپس مقوّم این عرض ذاتی، محمول یعنی اکبر قرار داده می شد. محمول که اکبر بود یا جنس یا فصل برای عرض ذاتی بود. اگر اکبر جنس بود حد وسط، نوعی برای این جنس می شد « چون اکبر جنس برای اوسط است پس معلوم می شود که اوسط، نوع برای اکبر است و در کبری جنسی بر نوع حمل شده » اما در صورتی که اکبر، فصل بود اوسط، مفصول به این فصل بود « گفته نمی شود نوع است ». اما اوسط نسبت به اصغر عرض ذاتی بود.

در اینجا امی خواهیم اکبر را برای اصغر ثابت کنیم یعنی می خواهیم جنس را برای اصغر ثابت کنیم در اینجا آنچه که واسطه قرار می گیرد نوعِ همین جنس است چون حد وسط، نوع بود.

اما در جایی که اکبر، فصل است می خواهیم این فصل را برای اصغر ثابت کنیم که از طریق مفصول ثابت می کنیم « چون اوسط مفصول است ».

این نوع « در عین اینکه نوعِ اکبر است » و مفصول « در عین اینکه مفصولِ اکبر است » عرض ذاتی اصغر است. اما به چه علت چنین کاری می کنیم؟ چون ثبوت نوع برای اصغر اعرف از ثبوت جنس برای اصغر است. و ثبوت مفصول برای اصغر اعرف از ثبوت فصل برای اصغر است. و چون اعرف است واسطه قرار داده می شود.

ترجمه: ممکن است که نوعی که عبارت از عرض ذاتی اصغر است اعرف باشد برای اصغر.

« او المفصول بالعرض اعرف للشیء »

ثبوت مفصول برای اصغر اعرف از ثبوت خود فصل است لذا مفصول، واسطه قرار داده می شود.

« جاز ان یوسط هذا الاعرف »

این عبارت جوا برای « لما» است.

در این دو صورت جایز است که اعرف واسطه قرار بگیرد. اعرف عبارت از نوع یا مفصول بود.

« و اما ان یکون الاکبر مقوما للاصغر فلیس یقع الا علی الوجه المحدود »

نکته: در مورد اول که جلسه قبل بیان شد اکبر، مقوّم برای اوسط گرفته شد در مورد دوم اوسط، مقوم برای اصغر گرفته شد که این دو صورت اشکالی نداشت حال مصنف می خواهد مورد سومی بیان کند و آن این است که اکبر مقوم برای اصغر باشد. این مطلب قبلاـ بیان شد که نمی توان انجام داد چون ثبوت اکبر برای اصغر در نتیجه ثابت می شود. در اینصورت لازم می آید که در نتیجه، محمولِ آن، مقومِ موضوع باشد و بیان شد که امکان ندارد. فقط دو مورد استثنا شد یکی در جایی بود که مقوّمی، محمول برای موضوع قرار داده شود تا تشخیص داده شود که این مقوم، جنس است یا فصل است یعنی فقط بخواهید عنوانش را تشخیص دهید. این مورد قبلاـ اجازه داده شده بود که در صفحه ۱۵۸ سطر ۱۸ « و اما طلب ان هذا المحمول هل هو حد او جنس او فصل فهو مما یجوز ان یکون مطلوبا » آمده بود. مورد دوم جایی بود که موضوع به صورت کامل شناخته نشده بود. چون موضوع از طریق حد شناخته نشده بود بلکه از طریق خواص شناخته شده بود در اینصورت جنس و فصل آن روشن نیست در اینصورت می توان محمول را جنس یا فصل قرار داد و آن را اثبات کرد. این مورد هم در صفحه ۱۵۹ سطر ۲ قوله « و ایضا قد یبرهن علی وجودها لشیء ما اذا کان عرف بعوارضه و لم یکن تحقق جوهره » آمده بود. وقتی این دو مورد در قبل بیان شد لفظ « و اما» که در صفحه ۱۶۰ سطر ۱۹ آمده عطف بر همان دو مورد است.

ترجمه: اما اینکه اکبر مقوم برای اصغر باشد واقع نمی شود مگر در آن دو مورد که استثنا شد که در صفحه ۱۵۸ و ۱۵۹ بیان شد.

اشکال بر مورد اول از دو موردی که در مقدمه ی برهان، محمول ذاتی موضوع قرار می گرفت/ در نتیجه ی برهان، نمی توان محمولی که ذاتی موضوع است را آورد اما در مقدمات برهان، می توان محمولی که ذاتی موضوع است را آورد/ توضیح محمول مساله و بیان قیودات آن/ محمول مساله علم/ فصل ۶/ مقاله ۲/ برهان شفا ۹۴/۰۲/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اشکال بر مورد اول از دو موردی که در مقدمه ی برهان، محمول ذاتی موضوع قرار می گرفت/ در نتیجه ی برهان، نمی توان محمولی که ذاتی موضوع است را آورد اما در مقدمات برهان، می توان محمولی که ذاتی موضوع است را آورد/ توضیح محمول مساله و بیان قیودات آن/ محمول مساله علم/ فصل ۶/ مقاله ۲/ برهان شفا.

« فان طلب مطالب و قال لما کان من حق الجنس الا یحمل علی النوع فکیف یعرف وجود النوع فی الاصغر و لا یعرف وجود جنسه؟ »(۱)

در دو مورد اجازه داده شد که در مقدمه برهان محمول، ذاتیِ موضوع « یعنی مقوم موضوع » قرار بگیرد. هر دو مورد هم ذکر شد. در مورد اول اشکالی وارد می شود که خوانده می شود.

مورد اول: در صغری، اصغر موضوع بود و عرض ذاتی اصغر، محمول بود اما در کبری همان عرض ذاتی اصغر، موضوع بود و اکبر که جنس برای عرض ذاتی بود محمول بود « البته در مورد اول گفته شد ــ اکبر که جنس یا فصل یا شبیه این دو برای عرض ذاتی بود ــ ولی چون اشکال فقط بر جنس است لذا تعبیر به فصل و شبیه آن نشد » پس عرض ذاتی که موضوع اکبر بود نوع برای اکبر بود چون اکبر، جنسِ عرض ذاتی بود قهرا عرض ذاتی هم نوع اکبر می شود.

ص: ۹۲۹

۱- (۱)الشفاء،ابن سینا، ج۹، ص۱۶۱، س۱، ط ذوی القربی.

بیان اشکال: در صغری، عرض ذاتیِ اصغر بر اصغر حمل شد. عرض ذاتی اصغر، نوعی برای اکبر بود یعنی نوع اکبر برای اصغر ثابت شد ولی در صغری، جنس این نوع که اکبر است برای اصغر ثابت نشد. مستشکل اشکال می کند که مگر نمی گویید جنس، بیّن الثبوت برای نوع است پس وقتی نوع می آید جنس هم می آید. چون وقتی شخص عارفِ به نوع شود از باب اینکه جنس، بیّن الثبوت برای نوع است عارف به جنس هم می شود. چگونه نوع آورده شد ولی جنس به توسط نوع آورده شد؟

توضیح عبارت

« فان طلب مطالبٌ و قال »

« و قال » عطف تفسیر برای « طلب » است.

اگر مطالبی طلب کند و بدنبال طلبش اینچنین بگوید « تا اشکال بر مورد اول شود ».

« لما کان من حق الجنس الا یُحمَل علی النوع فکیف یعرف وجود النوع فی الاصغر و لا یعرف وجود جنسه »

حقِ جنس این است که بر نوع حمل نشود چون بیّن است.

« لا۔ یحمل » به معنای این نیست که جنس حمل بر نوع نشود بلکه جنس بر نوع حمل می شود ولی حملی که مفید باشد نخواهد بود زیرا بیِّن الثبوت است و اگر بیِّن الثبوت است مثل این است که چیزی بر خودش حمل شود « مثل الانسان انسان » لذا این عبارت را عوض می کنیم و می گوییم « هر جا که نوع شناخته شود جنس هم باید شناخته شود وقتی که اینگونه است چگونه نوع بر اصغر حمل شد و جنس بر اصغر حمل نشد ».

صفحه ۱۶۱ سطر ۳ قوله « فالجواب »

جواب از اشکال: ما نمی گوییم که اصلا جنس بر نوع حمل نمی شود. ما اجازه می دهیم که جنس بر نوع حمل شود و این حمل، حمل مفید باشد. مصنف می فرماید گاهی از اوقات به این صورت است که نوع به قلب ما خطور می کند ولی جنس خطور نمی کند و توجه به جنس نمی شود در اینصورت جنس در نزد ما مجهول می ماند. در خارج، جنس برای نوع بیِّن الثبوت است ولی شاید مانعی پیش آمده که این بیِّن الثبوت به قلب ما خطور نکرده است. لذا اگر نوع بر اصغر حمل شود ولی توجه به جنس نیست تا جنس حمل شود در اینصورت جنس را باید از طریق دلیل شناخت تا بتوان حمل کرد. سپس مصنف این مطلب را تقویت می کند و می فرماید گاهی نوع را به ذهن خودتان خطور می دهید ولی لازم نیست جنس به ذهن خطور کند « اگر چه بیِّن الثبوت است ولی بیِّن الثبوت در مقام ثبوت است نه در مقام علم. اینکه گفته می شود بیِّن الثبوت است یعنی در نزد شخص بیِّن الثبوت است اما در خارج، گفته نمی شود بیِّن الثبوت است بلکه گفته می شود ثابت است » به خاطر مانعی که وجود دارد لذا می توان برای اصغر نوع را که خطور به ذهن دادیم اثبات کنیم ولی جنس که به ذهن خطور داده نشده اثبات نشود و بدنبال دلیل رفت اما اگر در جایی نوع هم به ذهن ما خطور نکرد به طریق اولی جنس هم خطور نمی کند. پس می شود از جنسِ یک شیء غافل بود چه جایی که خود نوع ادراک شود چه ادراک نشود.

توضیح عبارت

« فالجواب عن ذلك ان الجنس _ كما علمت _ ليس مما لا يحمل جمله على النوع وجها من وجوه الحمل البته »

« جمله» به معنای « به طور کلی » است و « وجها من وجوه الحمل » تاکید برای « لیس مما لا یحمل جمله » است.

ترجمه: جواب از این طلبی که این مطالب می کند این است که جنس _ همانطور که شناختی _ اینطور نیست که به طور کلی حمل بر نوع نشود یعنی به هیچ وجه از وجوه حمل، حمل نشود.

« بل ما لم يخطر معناه بالبال و معنى النوع بالبال و لم يراع البته النسبه بينهما فى هذه الحال امكن ان يغيب عن الذهن »

« هذه الحال » یعنی « ما لم یخطر معنا بالبال ».

« امکن » جواب « ما » است.

جنس ممکن است از ذهن پنهان بماند با این شرائط که معنای جنس به ذهن خطور نمی کند و معنای نوع به ذهن خطور نمی کند رابطه بین این دو هم به ذهن خطور نمی کند.

توجه کنید مصنف بحث را در جایی برده که حتی نوع هم به ذهن خطور نکرده است رابطه بین جنس و نوع « که اعم و اخص یا مقوم و متقوم است » هم به ذهن خطور نکرده است. در این صورت جنس از ذهن مخفی می ماند چون خود جنس به ذهن خطور نکرد. نوع هم که گاهی وسیله برای خطور کردن می شود خطور نکرد. پس هیچ عاملی برای خطور جنس نیست و لذا خطور نمی کند.

ص: ۹۳۲

ترجمه: در چنین حالتی که خود معنای جنس خطور به قلب نکرده و خود معنای نوع هم به قلب خطور نکرده « قهرا » نسبت بینهما هم اصلا و حتما رعایت نشده، ممکن است که جنس از ذهن غایب شود.

« فیجوز ان یخطر النوع بالبال و لا یلتفت الذهن الی الجنس »

تا اینجا فرض را بر این گذاشت که نه معنای نوع خطور کرد و نه معنای جنس خطور کرد و قهرا نسبت بینهما هم خطور نکرده است. حال از اینجا وارد فرض بعدی می شود و آن فرض این است که نوع به ذهن خطور کرده ولی به جنس التفات پیدا نکرده و به ذهنش خطور نکرده است در اینجا هم جنس از ذهن غایب است.

« و یجوز ان یخطر النوع بالبال محمولا علی شیء و لا یخطر حینئذ الجنس و لا حمله بالفعل بالبال فلا یحمل »

« حینئذ »: در این هنگام که نوع خطور کرده است.

« بالبالِ » دوم متعلق به « ان یخطر » است.

تا اینجا جنس و نوع را بیان کرد بدون اینکه به چیزی نسبت بدهد در حالی که مستشکل به اصغر نسبت می داد و می گفت نوع را بر اصغر حمل کردی ولی جنس را بر اصغر حمل نکردی. حال مصنف نوع و جنس را مربوط به اصغر می کند تا با کلام مستشکل و مطالب یکسان شود.

ترجمه: جایز است که نوع بر قلب خطور کند در حالی که محمول بر شیء « یعنی اصغر » باشد « توجه کنید که در این عبارت بحث را روی اصغر می برد » و در این هنگام که نوع خطور کرده جنس خطور نمی کند و حمل جنس هم خطور نمی کند پس جنس حمل نمی شود.

ص: ۹۳۳

« لكنه اذا اُخطِر مع النوع بالبال حمل بالفعل على ما يحمل عليه النوع »

ضمير « لكنه » و « حمل » به « جنس » بر می گردد.

ترجمه: اگر جنس با نوع، خطور به قلب کند همانطور که نوع حمل می شود جنس هم می تواند حمل شود.

« فان فرض ذلك الموضوع وحده و لم يلتفت الى حمل النوع عليه لم يخطر الجنس بالبال البته »

مراد از « ذلك الموضوع »، اصغر است.

فرض کردیم که اصغر به قلب خطور داده شد و نوعِ اکبر هم بر قلب خطور کرد و بر اصغر حمل شد اما جنس خطور نکرد و حمل نشد. حال فرض را عوض می کنیم و می گوییم فقط موضوع به قلب آمده حتی نوع هم به قلب ما خطور نکرده تا بخواهیم آن را حمل کنیم. جنس به طریق اولی خطور نکرده است. مصنف می فرماید اگر نوع آمد و جنس نیامد جنس را حمل نکن. اما اگر نوع نیامد و بدنبالش جنس نیامد به طریق اولی جنس را حمل نکن.

ترجمه: اگر اصغر به تنهایی « یعنی نه نوع به ذهن آمد که خطور داده شود و نه جنس به ذهن آمد که خطور داده شود » ملاحظه شد و التفاتی نشد به اینکه نوع بر موضوع حمل شود اینجا مسلما جنس به قلب خطور نمی کند.

« و ذلك اولى »

عدم حمل جنس در صورتی که نوع خطور نکرده است اولی از عدم حمل جنس است در صورتی که نوع خطور کرده است. یعنی در جایی که نوع خطور کرده جنس، حمل نشد در جایی که نوع، خطور نکرده حمل نکردن جنس اولی است.

« فان المخطِر ایاه بالبال کان یُخطِر و لا یَخطُر الجنس بالبال فکیف اذا لم یُخطَر البته »

ضمیر « ایاه » به « نوع » بر می گردد.

ضمیر « لم یخطر » به « نوع » بر می گردد.

ترجمه: کسی که نوع را خطور به قلب می دهد نوع را خطور داده در حالی که جنس خطور نکرده چگونه انتظار داری جنس، خطور بکند وقتی که نوع خطور نکرده است.

از اینجا معلوم شد که ممکن است در عین اینکه جنس، بیِّن الثبوت برای نوع است گاهی به ذهن خطور نکند. در چنین حالتی نوع را برای اصغر ثابت می کنیم و جنس را ثابت نمی کنیم و کسی هم نمی تواند اشکال کند که چرا جنس را حمل نکردید چون می گوییم به ذهن ما خطور نکرده است در اینصورت می توان جنس را از طریق نوع اثبات کرد.

بیان تفصیلی در اختلاف علوم و اشتراک علوم/ فصل ۷/ مقاله ۲/ برهان شفا ۹۴/۰۲/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان تفصیلی در اختلاف علوم و اشتراک علوم/ فصل ۷/ مقاله ۲/ برهان شفا.

« الفصل السابع فی اختلاف العلوم و اشتراکها بقول مفصل »(۱)

مصنف در گذشته به طور مختصر اختلاف علوم و اشتراک علوم را مطرح کرده بودند و الان به تفصیل در این فصل بحث می کنند.

اختلاف علوم به موضوعاتشان است اما گاهی موضوع چنان است که دو علم را در یک امری مشترک قرار می دهد و نحوه اشتراک مختلف است در بعضی موارد ناچار می شویم به خاطر اشتراک دو علم، یکی را مساله دیگری قرار دهیم و علم جدایی به حساب نیاوریم. در جاهای دیگری به خاطر اشتراک ناچار می شویم که علمی را تحت علم دیگر قرار بدهیم و داخل در علم نمی کنیم. سپس مصنف سبب این مطلب را بیان می کند که چرا در آنجا علم را جدا نکردی و مساله ای از علم دیگر قرار دادی ولی در اینجا علم را جدا کردی و تحت علم دیگر قرار دادی.

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا، ج۹، ص۱۶۲، س۱، ط ذوی القربی.

مصنف ابتدا می فرماید گاهی یک موضوع است که اختلاف در علوم پیدا می کند و گاهی چند موضوع است مثلا فرض کنید عدد و مقدار هر دو موضوع هستند ولی یکی موضوع حساب و یکی موضوع هندسه است که این دو موضوع با هم فرق دارند اما در علم « اُکَر » و « اُکَرِ متحرکه » یک موضوع وجود دارد که « اکر » می باشد اما در یک جا فقط « اکر » است و در

جای دیگر « اکر متحرکه » است.

مصنف می فرماید ابتدا در جایی بحث می کنیم که موضوع ها مختلف باشند.

توضیح عبارت

« الفصل السابع فی اختلاف العلوم و اشتراکها بقول مفصل »

فصل هفتم در اختلاف علوم و اشتراک علوم است به طور مفصل « اما به طور مجمل قبلا بیان شده بود ».

« نقول ان اختلاف العلوم الحقیقیه هو بسبب موضوعاتها »

علوم بر دو قسم اند:

۱ ـ علوم حقیقیه مثل علم ریاضی و فلسفه.

۲ ـ علوم قرار دادی و اعتباری مثل علم فقه و علم اجتماع.

ترجمه: اختلاف علوم حقیقیه به سبب موضوعاتشان است.

« و ذلک السبب اما اختلاف الموضوعات و اما اختلاف موضوع »

و این سبب « یعنی اختلاف موضوعات » یا اختلاف موضوعات است یا اختلاف موضوع واحد است « یعنی اختلاف موضوعات یا به این است که موضوعات، مختلف باشند یا موضوع واحدی، حیثیات مختلف می گیرد و بر اثر اختلاف حیثیاتش مختلف می شود ».

« و لنفصل اقسام الوجه الاول و نقول »

الان بحث در اقسام قسم اول می کنیم و به قسم دوم کاری نداریم.

صفحه ۱۶۲ سطر ۵ قوله « ان »

فرض کنید دو موضوع داریم و می خواهیم آنها را با هم بسنجیم در اینجا دو حالت اتفاق می افتد:

حالت اول: گاهی اختلافِ علی الاطلاق دارند یعنی هیچ جهت مشترك بین آنها نیست. در اینصورت ممکن است در یک وقتی اشتراک داشته باشند ولی اشتراکشان در چیزی است که هیچ دخالتی در موضوع ندارد.

حکم حالت اول: این صورت اشکالی ندارد به عبارت دیگر ممکن است دو موضوع، در آن جهتی که موضوع قرار گرفتند تباین داشته باشند و اشتراکشان تاثیری در اختلافشان نداشته باشد و تاثیری در اشتراکشان هم نداشته باشد مثلا فرض کنید موضوع علم حساب، کم منفصل است و موضوع علم هندسه کم متصل است. این دو در کمّ بودن شریکند و تداخل دارند اما این شرکت باعث شرکت نمی شود بلکه گفته می شود موضوع این دو علم متباینان هستند.

توجه کنید: وقتی نحوه های اشتراک خوانده شود متوجه می شوید که چرا گفته می شود کمّ دخالت ندارد با اینکه مشترک بین دو موضوع است.

حالت دوم: اما گاهی اختلاف دارند ولی در ضمن اختلاف، در جایی با هم اشتراک دارند « نحوه اشتراک هم مختلف است که بعدا بیان می شود ».

مصنف این حالت را به دو قسم تقسیم می کند. و قسم اول آن را هم به دو قسم تقسیم می کند و دوباره قسم اول را با قطع نظر از اینکه دو تا کرده بود یک قسم به حساب می آورد و دوباره آن را دو قسم می کند پس قسم اول دوبار به دو قسم تقسیم می شود.

توضیح عبارت

« ان اختلاف موضوعات العلوم اما علی الاطلاق من غیر مداخله _ مثل اختلاف موضوعی الحساب و الهندسه، فلیس شیء من موضوع هذا فی موضوع ذلک _ »

« اما علی الاطلاق » خبر برای « ان » است. مصنف با عبارت « فلیس شیء... » می خواهد بیان کند که اختلاف، علی الاطلاق است و مداخله ای هم وجود ندارد.

« من غیر مداخله » تفسیر برای « علی الاطلاق » است یعنی هیچ اشتراک و تداخلی بین دو موضوع نیست بلکه علی الاطلاق با هم اختلاف دارند « یعنی هیچ شرکتی بین آنها نیست ».

نکته: اگر موضوع یک علم « موجود » باشد و موضوع علم دیگر « جسم » باشد تداخل واقع می شود ولی صرف اینکه همه موضوعات به یک نحوی موجودند و موجودیت آنها مشترک است چنین موجودیتی نمی تواند باعث اشتراک علم شود.

ترجمه: اختلاف موضوعات علوم یا به طور مطلق است بدون مداخله مثل اختلاف موضوع حساب و موضوع هندسه، پس هیچ یک از موضوع این علم در موضوع آن علم نیست یعنی اشتراکی بین آنها نیست.

نکته: مصنف از لفظ « مداخله » استفاده کرد نه از لفظ « اشتراک »، در اینجا هم تعبیر به « فی موضوع ذلک » می کند یعنی لفظ « فی » بکار می برد که با « مداخله » و « اشتراک » سازگار است ولی در این عبارت، « مداخله » را می فهماند. علتش این است که بعدا توضیح داده می شود که خود مداخله نشان می دهد که باید در اینجا لفظ « فی » آورده شود.

ص: ۹۳۸

« و اما مع مداخله مثل ان یکون احدهما یشارک الآخر فی شیء و هذا علی وجهین »

قسم اول: دو موضوع بـا هم ملاحظه می شونـد و یکی اعم از دیگری است یعنی بین الموضوعین عموم و خصوص مطلق اسـت که یک موضوع داخل در موضوع دیگر است و دیگری مشـتمل بر موضوع اوّلی است خود این قسم اول به دو قسم تقسـیم می شود:

الف: آن اخص، نوعی برای اعم است.

ب: آن اخص، عرض خاص نوع است.

مثلاـ موضوع یـک علم، حیوان است و موضوع یـک علم، انسـان یـا عرض خـاص انسان مثل ضـحک است. در اینصورت اگر خاص، نوع باشـد عام، جنس برای خاص می شود اما اگر خاص، عرض خاص به نوع باشد عام، جنس برای خاص نیست بلکه جنسی معروضِ این خاص است.

قسم دوم: دو موضوع، هم اموری را داشـته باشـند که مشترک است و هم اموری را داشـته باشـند که متباین باشـد یعنی این دو موضوع که کلی اند یک مورد اجتماع دارند که هر دو موضوع هستند و دو مورد افتراق دارند.

ترجمه: یـا این اختلاـف همراه با مـداخله است « یعنی اختلاف وجود دارد ولی اختلاف بر سبیل اطلاق نیست » مثل اینکه یکی از دو موضوع با دیگری در شـیئی مشارک باشـد « یعنی هم این موضوع شامل آن شود هم آن موضوع شامل آن شود و این بر دو قسم است « که یکی شامل دیگری می شود ولی آن یکی شامل دیگری نمی شود یعنی عموم و خصوص مطلق می شود ».

« اما ان یکون احد الموضوعین اعم کالجنس و الآخر اخص کالنوع او الاعراض الخاصه بالنوع »

« بالنوع » معلق به « الخاصه » است.

یا احد الموضوعین اعم است مثل جنس « مصنف تعبیر به کالجنس می کند چون چیز دیگری غیر از جنس هم می تواند باشد که بعدا بیان می شود » و یا اخص باشد مثل نوع یا اعراض خاصه ی بالنوع.

مصف در همین جا قسم اول را تقسیم به دو قسم کرد.

« و اما ان یکون فی الموضوعین شیء مشترک و شیء متباین »

ترجمه: یا در دو موضوع « البته دو موضوع به عنوان مثال است و لذا ممکن است سه موضوع باشد ولی اگر سه موضوع را بخواهید مقایسه کنید باید دو تا دو تا مقایسه کنید لذا اینکه تعبیر به الموضوعین کرده صحیح است » شیء مشترک « یعنی مصادیق مشترکه » و شیء متباین باشد.

« مثل علم الطب و علم الاخلاق »

مثل علم طب و علم اخلاق که موضوع هر دو انسان است و انسان تقسیم به قُوی و جسد و نفس می شود. هر دو علم درباره قُوی بحث می کنند مثلاـ در مورد غضب علم طب بحث می کند که این غضب چگونه اتفاق می افتاد و چگونه علاـج می شود. علم اخلاق هم بحث می کند که قوای نفس انسانی چه مشکلی پیدا کردند که غضب بر آن عارض شده و چگونه باید علاج شود یعنی یک علم میگوید جسم انسان چه انحرافی پیدا کرده که عصبانی شده و علم دیگر می گوید نفس انسان چه انحرافی پیداکرده که عصبانی شده. ولی هر دو درباره قوه غضب بحث می کنند. اما علم طب در بدن انسان بحث می کند و علم اخلاق در بدن انسان بحث نمی کند بلکه در نفس بحث می کند. علم طب در نفس بحث نمی کند. مگر علم روانشناسی که معلوم است بحث هایی که درباره نفس می کند با بحث هایی که علم اخلاق می کند فرق دارد ولی فرق از ناحیه محمول است که مورد نظر ما نیست زیرا الان بحث در موضوع است.

ص: ۹۴۰

« فانهما یشترکان فی قوی نفس الانسان من جهه ما الانسان حیوان »

مصنف لفظ « ما » را اضافه می کند و زائد است و دارای معنا نیست. در فارسی شاید به معنای « اینکه » باشد یعنی گفته شود « از جهت اینکه انسان، حیوان است ».

ترجمه: علم طب و اخلاق در قوای نفس انسان مشترکند از این جهت که انسان، حیوان است.

قید « من جهه ما الانسان حیوان » آورده شده تا علم طب را داخل کند.

« ثم یختص الطب بالنظر فی جسد الانسان و اعضائه »

از اینجا واردِ « ما به الامتیاز » این دو علم از دیگری می شود. علم طب اختصاص دارد به اینکه نظر در جسد انسان و اعضاء انسان می کند لذا با علم اخلاق فرق می کند.

« و یختص علم الاخلاق بالنظر فی النفس الناطقه و قواها العملیه »

ترجمه: و اختصاص دارد علم اخلاق به اینکه نظر در نفس ناطقه و قوای عملیه نفس ناطقه می کند.

سوال: مصنف وقتی که شیء مشترک بین دو علم را می شمارد تعبیر به « قوی نفس الانسان » می کند اما الان که مختصات علم اخلاق را می شمارد باز هم تعبیر به « قوای نفس انسان » می کند ولی در اینجا قید « العملیه » می آورد. پس چرا در یک جا « قوی » را جزء مشترکات آورده و در یک جا جزء ممتازات و ممیّزات شمرده است.

ص: ۹۴۱

جواب: جواب در خود عبارت است چون فرمود « قوی نفس الانسان من جهه ما الانسان حیوان » که در هر دو علم مشترک است اما « نفس ناطقه انسان و قوای عملیه همین نفس ناطقه » مخصوص به علم اخلاق است.

توجه کنید قوای عملیه ناطقه مثل اراده است که در تحت کنترل عقل باشد چنین چیزی در علم اخلاق بحث می شود و در علم طب بحث نمی شود اما یک اراده حیوانی هم وجود دارد « که همان اصل اراده است نه اراده ای که تحت تصرف و قوه عقل ما باشد » مربوط به حیوان است مثلاـ شوق و نفرت جزء قوای عملی انسان است اما به این لحاظ که انسان، حیوان است نه به آن لحاظ که انسان، انسان است اگر این قُوی مریض شدند هم در علم طب می توان از آنها بحث کرد هم در علم اخلاق می توان از آنهابحث کرد.

نکته در تفاوت جسد با بدن: وقتی روح و نفس تعلق به جسم داشته باشد تعبیر به بدن می شود اما وقتی روح مفارقت کند جسد گفته می شود. مصنف می خواهد بگوید در علم طب، بحث در بدن است بدون توجه به نفس یعنی گویا نفس از آن گرفته شده و وقتی نفس گرفته شود جسد می شود. نه اینکه در علم طب به انسان مرده کار داشته باشد.

بررسی دو علمی که موضوع یکی خاص باشد و موضوع دیگری عام باشد/ گاهی موضوعات علوم با یکدیگر تداخل دارند/ بیان تفصیلی در اختلاف علوم و اشتراک علوم/ فصل ۷/ مقاله ۲/ برهان شفا. ۹۴/۰۲/۱۴

ص: ۹۴۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی دو علمی که موضوع یکی خاص باشد و موضوع دیگری عام باشد/ گاهی موضوعات علوم با یکدیگر تداخل دارند/ بیان تفصیلی در اختلاف علوم و اشتراک علوم/ فصل ۷/ مقاله ۲/ برهان شفا.

« و اما القسم الاول من هذین القسمین فاما ان یکون العام فیه عمومه للخاص عموم الجنس او عموم اللوازم مثل عموم الواحد و الموجود »(۱)

بیان شد که گاهی موضوعات علوم با یکدیگر تباین دارند مثل موضوع حساب و هندسه، گاهی موضوعات علوم با یکدیگر مداخله دارند. مداخله به دو قسم تقسیم شد:

۱ ــ دو موضوع، عام و خاص مطلق داشته باشند.

۲ ــ دو موضوع، عام و خاص من وجه داشته باشند.

در این جلسه به قسم اول مداخله می پردازد و توضیح می دهد. مصنف می فرمایداگر دو علم داشته باشید که دارای دو موضوع باشد و یکی عام و یکی خاص باشد عموم این عام به یکی از دو نحو است: یا عموم جنسی است یا عموم لوازم است یعنی یا آن عام، جنس برای خاص است یا لازم عام برای خاص است. در جایی که عام بودن از قبیل عموم لوازم باشد مثال به موجود و واحد می زند. مثلاـ موضوع یک علم موجود است یا واحد است و موضوع علم دیگری، جسم است جسم، خاص است و موجود، عام است ولی اینطور نیست که موجود، جنس برای جسم باشد بلکه عامی است که لازم عام است مصنف می فرماید در جایی که موضوع یک علم از قبیل عموم لوازم باشد مثل موجود و واحد و علم دیگر موضوعش خاص باشد را در اینجا مطرح نمی کند و بعداً درباره اش بحث می کند. اما دو علمی که یکی موضوعش خاص است و دیگری موضوعش عام است و آن عام، جنس برای خاص است را می خواهد بررسی کند.

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا،ج۹،ص۱۶۲،س۱۲،ط ذوی القربی.

در جلسه گذشته خاصِ چنین دو علمی به دو قسم تقسیم شده بود یکی اینکه خاص باشد یعنی نوع باشد یکی اینکه خاص باشد یعنی غرض خاص نوع باشد نه اینکه خود نوع باشد.

پس بحث ما در دو علمی است که موضوع یکی، جنس است و موضوع دیگری نوع است. یا بحث ما در دو علمی است که موضوع یکی، جنس است و موضوع دیگری، عرض مختص به نوع است.

در جایی که موضوع یکی جنس است و موضوع دیگری نوع است مثال به هندسه زد می شود که موضوعش مقدار است ولی ما هندسه را به دو قسم تقسیم می کنیم:

۱ _ هندسه مسطحه.

۲ _ هندسه مجسمه.

اگر بخواهیم علمی داشته باشیم که موضوعش مجسمه باشد این موضوع مجسمه، خاص می شود و موضوع آن مقدار، عام می شود و آن عـام، جنس است و آن خاص، نوع است. یعنی یک علم به نام هنـدسه داریم که موضوعش مقـدار است و یک علم به نام هنـدسه مجسـمه داریم که موضوعش مجسـمات است در چنین حالتی یک علم موضوعش عام است و جنس می باشد و دیگری موضوعش خاص است و نوع می باشد.

مثال دیگری می زند که مخروطات را نسبت به مجسـمات لحاظ می کند. یعنی هندسه مجسـمه را دوباره تقسیم می کنند زیرا اجسامی که در هنـدسه مجسـمه بحث می شونـد اجسام مختلفی هسـتند که عبارت از کره و مخروط و اسـتوانه و ... است. یک بحث جـدا در مورد مجسـمات کره فقـط بحث می کنـد که علم « اُکر » است « اُکر جمع کره است » یـک علم دیگری به نام « مخروطات » است که فقط درباره مخروطات بحث می کند. اینها هر کدامشان اخص از مجسـمات هسـتند. لذا مجسمات جنس می شود و مخروطات یا اکر، نوع می شوند.

ص: ۹۴۴

اما در جایی که دو علم داشته باشیم که موضوع یکی عام و موضوع یکی خاص باشد آن عام، جنس است و خاص، نوع نیست بلکه عرضِ مختص به نوع است مثل علم طبیعی و علم موسیقی. موضوعِ علم طبیعی، جسم است و موضوع علم موسیقی، نغمه است. نغمه، عرض است و اختصاص به تارهایی که بر روی وسایل موسیقی کشیده شده یا اختصاص به صوت انسان دارد. آن وسیله موسیقی که به صورت فلز می باشد نوعی از جسم است. در اینصورت موضوع علم موسیقی اگر آن فلز بود گفته می شد نوعی از موضوع علم طبیعی است اما موضوع موسیقی آن فلز نیست بلکه نغمه ی قائم به آن فلز است یعنی عرضی است که مختص به آن فلز است یعنی عرضی است که مختص به نوع است. پس موضوع یک علم، جنس است و موضوع علم دیگر، نوع آن جنس نیست بلکه عرضی است که مختص به نوع آن جنس است. در چنین حالتی گفته می شود بین موضوع موسیقی و بین موضوع علم طبیعی این رابطه برقرار است که موضوع علم طبیعی عام است و جنس می باشد و موضوع علم موسیقی خاص است ولی نوع نیست بلکه عرضِ مختص به نوع است.

توضیح عبارت

« و اما القسم الاول من هذین القسمین فاما ان یکون العام فیه عمومه للخاص عمومُ الجنس او عمومُ اللوازم مثلُ عمومِ الواحد و الموجود »

« عمومه للخاص » مبتدی است و « عموم الجنس » خبر است و مجموع مبتدی و خبر، خبر برای « یکون » می شود « هذین القسمین »: یعنی این دو قسمی که در آن مداخله بود. مصنف به طور کلی سه قسم ذکر کرد که در یک قسم اصلا مداخله ای نبود و موضوعات علوم، اختلاف علی الاطلاق داشتند ولی در دو قسم دیگر، مداخله بود. مصنف می فرماید قسم اول از این دو قسم که مداخله داشتند و آن عبارتست از همان جایی که بین موضوعین، عموم و خصوص مطلق است.

ص: ۹۴۵

ضمیر « فیه » به « القسم الاول » بر می گردد.

ترجمه: اما قسم اول از این دو قسم، آن موضوعی که در این قسم اول عام است عمومش برای خاص مانند عموم جنس است « یعنی آن عام، حالت جنسی دارد » یا عام عمومش، عموم لوازم است مثل عموم واحد و موجود « یعنی آن موضوعی که عام است جنس نمی باشد بلکه لازم عام است پس عمومش از قبیل عموم جنس نیست بلکه عمومش از قبیل عموم لوازم است.

« و لنوخر الآن هذا القسم »

این قسم اخیر را « که عام، عمومش از قبیل عموم لوازم باشد مثل عموم واحد و موجود » الان تاخیر می اندازیم و درباره اش بحث نمی کنیم و لذا بحث ما منحصر می شود در جایی که عام، عمومش مانند عموم جنس است در اینصورت خاصِ آن دو قسم شد که در جلسه قبل بیان شد. یک قسم این بود که نوع باشد. قسم دیگر این بود که عرضِ مختص به نوع باشد. مصنف از عبارت بعدی هر دو قسم را مطرح می کند.

« و اما الذی عمومه فیه عموم الجنس للنوع فهو کالنظر فی المخروطات علی انها من المجسمات »

اما آن علمی که عموم موضوعش در قسم اول مانند عموم جنس نسبت به نوع بود مثل نظر و تفکر در مخروطات است به این عنوان که مخروطات، بعضی از مجسمات باشد یعنی مجسمات را علم به حساب آورید و مخروطات که اخص از مجسمات هستند را موضوع علم به حساب آورید.

ص: ۹۴۶

« و المجسمات علی انها من المقادیر »

و مثـل نظر در مجسـمات بنـابر اینکه مجسـمات از جمله مقـادیر باشـند که مقـادیر، موضـوع هنـدسه است. هنـدسه به دو بخش مجسـمه و مسـطحه تقسـیم می شود و موضوعِ هنـدسه مقـادیر است که عام و جنس می باشـد که مجسـمه، یک نوع آن است. دوباره اگر مجسمات را ملاحظه کنید عام و جنس است و مخروطات، خاص و نوع می شود.

« و امـا الـذی عمومه کالجنس لعارض النوع فمثل موضوع الطبیعی و موضوع الموسـیقی فان موضوع الموسـیقی عارض نوع من موضوع العلم الطبیعی »

امـا آن علمی که عموم دارد و عمومش مثـل عموم جنس است که آن خـاص، عارض نوع است نه اینکه خود نوع باشـد. مانند موضوع طبیعی که جسم است و موضوع موسـیقی که نغمه است. موضوع موسـیقی که نغمه است عارضِ نوعی از موضوع علم طبیعی است. این دو قسم که رابطه ی موضوعشان عموم و خصوص مطلق بود بیان شدند.

صفحه ۱۶۲ سطر ۱۷ قوله « و هذا »

در جایی که بین موضوع دو علم، عموم و خصوص مطلق دارنـد به دو قسم تقسـیم می شونـد. کاری نـداریم عموم و خصوص مطلق از قبیل اول باشد یا از قبیل دوم باشد.

عبـارت « هـذا القسم » اشاره به « اما القسم الاول » دارد نه اینکه اشاره به دو قسـمی که در ذیل « اما القسم الاول » آمـده داشـته باشد. مصـنف می فرماید این قسم، به دو قسم تقسیم می شود: در یک قسم، آن که موضوعش اخص است جزء مسائلِ آن که موضـوعش اعم است قرار داده می شود یعنی آن که موضوعش اخص است علمِ جـدا قرار داده نمی شود بلکه یکی از مسـائل آن علمی کـه موضـوعش اعـم است قرار داده می شـود. در قسم دیگر، آن که موضـوعش اخص است علمِ جـدا قرار داده می شود اما تحت آن علمی که موضوعش اعم است.

پس در جایی که رابطه دو موضوعِ دو علم، عموم و خصوص مطلق است دو حالت پیدا می کند:

حالت اول این است که اخص، جزئی از اعم قرار داده می شود.

حالت دوم این است که اخص، مستقل قرار داده می شود ولی تحت اعم قرار داده می شود. سپس مصنف سبب این را بیان می کند که این دو، اخص بودند چرا یکی از این دو اخص، جزء مسائلِ اعم قرار داده شد و یکی علم مستقل و تحت اعم قرار داده شد با اینکه هر دو نسبت به آن عام یک رابطه داشتند و آن رابطه، رابطه ی اخص بود.

مثلا توجه کنید مجسمات که نوعی از هندسه است موضوعش مجسمات است اما موضوع هندسه، مقدار است. بین مقدار و مجسمات را اگر ملاحظه کنید مقدار، عام است و مجسمات، خاص است ولی وقتی ملاحظه کنید می بینید علم مجسمات، یک علم جدا نیست بلکه جزء هندسه است. در هندسه وقتی بحث می شود گفته می شود یک بحث در هندسه ی مسطحه است و بحث دیگر در هندسه ی مجسمه است یعنی مجسمات، بخش دوم هندسه قرار می گیرد و یک علم جدا برای آن گرفته نمی شود. اما طب را با طبیعی ملاحظه کنید. موضوع طبیعی، جسم است و موضوع طب، بدن است. جسم، اعم است و بدن، اخص است. ما علم طب را که موضوعش اخص است جزئی از موضوع طبیعی که موضوعش اعم است قرار نمی دهیم بلکه آن را علم مستقل قرار می دهیم ولی در تحت طبیعی قرار می دهیم و می گوییم یکی از شاخه های طبیعی است. در حالی که هندسه مجسمه یکی از مسائل هندسه است.

ص: ۹۴۸

توضیح عبارت

« و هذا القسم نقسّمه علی قسمین »

این قسم اول « از این دو قسم که رابطه موضوع دو علم، عموم و خصوص مطلق است » را به دو قسم تقسیم می کنیم.

« قسم یجعل الاخص من جمله الاعم و فی علمه حتی یکون النظر فیه جزءا من النظر فی الاعم »

واو در « و فی علمه » تفسیر است. ضمیر « فیه » به «اخص » بر می گردد.

یک قسم آن است که علمِ صاحبِ موضوع اخص را از جمله مسائلِ علمِ صاحب موضوع اعم قرار می دهد. و در علم اعم داخلش می کند و مساله ای از مسائل علم اعم قرار می دهد به طوری که نظر در اخص، جزئی از نظر در اعم می شود « و علمِ مربوط به اخص، جزئی از علم مربوط به اعم می شود ».

« و قسم یفرد الاخص من الاعم و لا یجعل النظر فیه جزءا من النظر فی الاعم و لکن یجعله علما تحته »

لفظ « یفرد » را می توان به صورت « یُفَرِّدُ » و یا « یُفرِد » خواند.

ترجمه: قسم دیگر جدا می کند علمی را که موضوعش اخص است از علمی که موضوعش اعم است و نظرِ در علم اخص را جزئی از نظر در علم اعم قرار نمی دهد « و مساله ای از مسائل آن قرار نمی دهد » و بلکه قرار می دهد آن علمی را که موضوعش اخص است به عنوان یک علمی که تحت آن علمی است که موضوعش اعم است.

ص: ۹۴۹

صفحه ۱۶۳ سطر اول قوله « و السبب »

مصنف از اینجا علت این انقسام را بیان می کند. گاهی موضوع علمی که اخص است فصل آن را می آوریم و آن را معیّن می کنیم مثلا هندسه مجسمه را معیّن می کنیم و می گوییم مقداری است که دارای هر سه بُعد است. این را موضوع قرار می دهیم و عوارضش را رسیدگی می کنیم ولی مراد همه عوارضش است یعنی این مجسم با یک شرط، مشروط نمی شود بلکه گفته می شود خود مجسم به این حیث که مقداری خاص است. یعنی همان قید « مقدار » که موضوع علم هندسه است در اینجا می آید ولی به حیث مقدار خاص بودن مورد بحث قرار می گیرد. پس علم هندسه درباره مقدار بحث می کند و حیث مقدار برای علم هندسه مهم است. اما در مجسم هم حیث مقدار مهم است ولی مقداری که به توسط فصل، معیّن شده است و حالت خاصی از حالات این مجسم مورد نظر نیست بلکه فقط حالت مقدار داشتنش که همان حالت ذاتش است ملحوظ می شود. پس ملاحظه می کنید که مقدار بودن در اصل هندسه هم مطرح است.

اما یکبار اینگونه بحث می شود که این مجسم، معیّن می شود و علم اُکر حاصل می گردد. سپس باید تحرک مورد بحث قرار بگیرد یعنی موضوع، مقدار نیست بلکه کره یا کره ی متحرک است. این هم اخص است ولی یک احتیاط خاصی درآن هست که در علم عام به لحاظ آن حیثیت بحث نمی شد. در این خاص به لحاظ آن حیثیت بحث می شود. در علم هندسه کاری به حرکت نداشتیم آنچه مورد بحث بود مقدار بود. اگر در اُکر هم فقط حیث مقدار مورد بحث باشد اُکر را یکی از مسائل هندسه قرار می دهیم اما اگر حیث مقدار مطرح نباشد بلکه حیث حرکت، مطرح باشد اینجا، جزء علم هندسه نبود زیرا حرکت، موضوع علم هندسه نیست. موضوع علم هندسه مقدار است. مثلا ـ در مثال دیگر که مثال طب بود ملاحظه کنید که جسم به طور مطلق یا به عنوانا اینکه حرکت و سکون دارد موضوع علم طبیعی است. اگر بدن را از حیث اینکه جسم است و حرکت می کند و ساکن می شود بحث کنید باز هم مساله ای از مساله علم طبیعی می شود اما اگر از حیث صحت و مرض بحث کنید صحت و مرض در علم طبیعی مطرح نبود تا علم طب مساله ای از مسائل علم طبیعی قرار بگیرد بلکه یک حیث جدایی است و چون حیث جدایی است باید جدا بحث شود و نباید علمی که درباره بدن بحث می کند به حیث صحت و مرضِ بدن آن را جزء علم طبیعی قرار داد چون در علم طبیعی، حیث صحت و مرض مطرح نبود.

مصنف بحث را ا ینگونه مطرح می کند: هر گاه موضوع آن علمی را که خاص است به وسیله فصول معین کردید و آن موضوع، نوع برای موضوع اعم شد مثلاـ مجسّم را معین کردید که نوعی برای مقدار شد. اگر از تمام عوارضی که به خاطر مقدار بودن بر این مجسّم وارد می شود بحث کردید باید علمی را که مربوط به این مجسّم است جزئی از آن علم عام قرار دهید که مربوط به مقدار است چون در مجسم از همان چیزی بحث می کنید که مقدار بحث می کردید اما اگر موضوعِ خاص را با فصولش معین کردید و یک نوع ساختید ولی یک حیثیت خاص آن را مورد بحث قرار دادید این علم خاص را مساله ای از علم عام قرار نده بلکه علم مستقل و تحت علم عام قرار بده.

توضیح عبارت

« و السبب فی هذا الانقسام هو ان الاخص اما ان یکون انما صار اخص بسبب فصول ذاتیه »

« هذا الانقسام » یعنی انقسام اخیر که در این انقسام اخیر قرار شد علومی که درباره اخص بحث می کنند دو قسم باشند که یک قسمش مساله ی علم اعم شود و یک قسمش علمِ مستقلِ تحت اعم باشد.

ترجمه: سبب در این انقسام این است که اخص « یعنی موضوعی که اخص است » یا چنین است که با فصول ذاتیه اخص شده « فصول ذاتیه در مقابل فصول منطقیه است یعنی خاص شد و یک نوعِ تشکیل داد ».

ص: ۹۵۱

« ثم طلبت عوارضه الذاتیه من جهه ما صار نوعا »

می توان « طُلِبَت » و می توان « طَلَبتَ » خواند.

« ما » در « ما صار » زائده است.

ترجمه: عوارض ذاتی اخص « که محمولات مسائل اند » طلب کردید « اما عوارض ذاتی » از این جهت که این اخص، نوع شده « و حیث دیگر در آن نیاوردید بلکه فقط حیث اینکه نوعی برای مقدار است را لحاظ کردید یا حیث اینکه نوعی برای جسم است را لحاظ کردید ».

« فلا یختص النظر بشیء منه دون شیء و حال دون حال بل یتناول جمعیه مطلقا »

ضمیر « یتناول » به « نظر » بر می گردد. لفظ « مطلقا » تاکید « جمیعه » است.

نظر تو اختصاص به شیء از این نوع دون شیء و حالی دون حالٍ ندارد یعنی اینطور نیست که یک عرضِ خاصِ مخصوصی « و یک عرض ذاتی مخصوصی » مورد توجه تو باشد بلکه هر عرض ذاتی که مثلاً برای مقدار است مورد بحثِ تو قرار می گیرد ولی مقدارِ معین است زیرا خاص شده است. به عبارت دیگر عرضی که حمل می شود مربوط به مقدار است یعنی مربوط به مقدار معیّن است و از مربوط به مقدار بودن بیرون نمی آید و لذا چون مربوط به مقدار است باید این علم جزء علمی باشد که از مقدار است.

ترجمه: نظر تو اختصاص ندارد به عرضی از این نوع دون عرض دیگر و حالی دون حال دیگر بلکه نظر و بحث ما شامل می شود جمیع نوع را مطلقا « یعنی جمیع حالات این نوع را ».

ص: ۹۵۲

« و ذلک مثل المخروطات للهندسه »

بنده « استاد » مثال به « مجسمات » زدم ولی مصنف مثال به « مخروطات » زد که فرقی ندارند. فقط « مجسمات » کمی عام تر از « مخروطات » هست. البته اُکر هم نوعی از هندسه است ولی بحث در آن به لحاظ مقدار نیست.

« فیکون العلم بالموضوع الاخص جزءا من العلم الذی یَنظُر فی الموضوع الاعم »

ضمیر « ینظر » به « العلم » بر می گردد.

در این صورت اول، علمِ به موضوع اخص، جزئی از علمی است که آن علم در موضوعِ اعم نظر و بحث می کند.

« و اما ان یکون نظره فی الاخص و ان کان قد صار اخص بفصل مقوم »

ضمیر « کان » به « اخص » بر می گردد.

ضمیر « نظره » به « ناظر » بر می گردد که از « نظر » فهمیده می شود یا به « ناظر » بر می گردد که از « ینظر » فهمیده می شود. « ناظر » که از « نظر » فهمیده می شود شخص است و «ناظر » که از « ینظر » فهمیده می شود علم است. ولی ظاهرا به ناظر برگردانده شود بهتر از این است که به علم برگردد.

ترجمه: نظر این ناظر در آن موضوع اخص، ولو این اخص به کمک فصلِ مقوم، اخص شد « چنانکه قبلی هم به وسیله فصلِ مقوم، اخص شد یعنی در قبلی، موضوعِ عام آورده شد و فصلِ مقومی به آن اضافه شد و نوع گردید و اخص شد. در اینجا هم همینطور است که آن موضوع عام آورده می شود و فصل مقوّم به آن اضافه می شود و اخص و نوع می شود ».

ص: ۹۵۳

« فلیس من جهه ذلک الفصل المقوم و ما یعرض له من جهه نوعیته مطلقا »

« فا ء » در « لیس » به معنای « لکن » است و ضمیر در آن به « نظر » بر می گردد. « ما یعرض له » عطف بر « ذلک الفصل » است و ضمیر « له » به «اخص » بر می گردد.

ولو اینکه آن اخص با فصلِ مقوم، اخص شد ولی در عین حال آن نظر و بحث از جهتِ فصل مقوم نبود. اگر بحث از جهت فصل مقوّم بود این موضوع را از تحت موضوع عام بیرون نمی آورد قهراً مساله هم یکی از مسائل علم عام می شد اما چون نظر به خود آن فصل مقوم ربطی ندارد یعنی در این علمی که بحث می شود از خصوصیاتِ فصل مقوّم یا از خصوصیات نوع بحث نمی شود بلکه از یک حالت خاص آن بحث می شود که آن حالت خاص در علم عام مطرح نیست در چنین حالتی مسلّم است که این علم خاص را نمی توان جزئی از علم عام قرار داد.

ترجمه: لکن این بحث و نظر از جهت فصل مقوم و از جهت آنچه که عارض اخص می شود نیست مطلقا « یعنی بدون توجه به یکحالت خاصش ». بلکه ما توجه به یک حالت خاصش « که در طب صحت و مرض است و در علم اُکر، حالت حرکت است » داریم.

« بل من جهه بعض عوارض تتبع ذلک الفصل و لواحقه مثل نظر الطبیب فی بدن الانسان »

ص: ۹۵۴

مراد از « تتبع » عوارض است لـذا در ادامه تعبیر به « لواحقه » می کنـد. « لواحقه » عطف بر « عوارض » است و ضـمیر آن به « فصل » بر می گردد و واو آن تفسر است.

بحث مـا از جهت بعض عوارضـی است که تـابع آن فصـل « و عارض آن فصل »هسـتند. بحث ما در خود فصل نیست لـذا این موضوعِ اخص مندرج تحت اعم نمی شود مثل نظر طبیب در بدن انسان.

« فان ذلک من جهه ما یصح و یمرض فقط »

ضمیر « یصح و یمرض » به « بدن » بر می گردد.

« ذلک »: این نظر طبیب در بدن انسان .

ترجمه: این نظر طبیب در بـدن انسان از جهت صـحت و مرض است « نه اینکه از جهت فصل بـدن باشد که بدن به عنوان یک جسم خاص مطرح شود بلکه از جهت حالتی از حالات خاص بدن است که عبارت از حالت صحت و مرض است.

« و هـذا یُفَرِّد العلم بالاخص عن العلم بالاعم و یجعله علما تحته کما ان الطب لیس جزءا من العلم الطبیعی بل علم موضوع تحته »

« هذا »: چنین علمی که اینگونه موضوع خاصی دارد.

ترجمه: این چنین نظری در چنین اخصـی، جـدا می کنـد علم به اخص را از علم به اعم، و این اخص را علمی در تحت آن اعم قرار می دهد یعنی طب را تحت علم طبیعی « و یکی از شاخه های علم طبیعی » قرار می دهد نه اینکه جزئی از علم طبیعی قرار دهد.

ص: ۹۵۵

ادامه بررســی دو علمی که موضوع یکی خاص باشــد و موضوع دیگری عام باشد/ گاهی موضوعات علوم با یکدیگر تداخل دارند/ بیان تفصیلی در اختلاف علوم و اشتراک علوم/ فصل ۷/ مقاله ۲/ برهان شفا ۹۴/۰۲/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه بررسی دو علمی که موضوع یکی خاص باشد و موضوع دیگری عام باشد/ گاهی موضوعات علوم با یکدیگر تداخل دارند/ بیان تفصیلی در اختلاف علوم و اشتراک علوم/ فصل ۷/ مقاله ۲/ برهان شفا.

« و اما ان یکون الشیء الذی صار به اخص لیس یجعله نوعا بل یفرده صنفا »(۱)

بعد از اینکه علوم با مقایسه با موضوعشان به چند دسته تقسیم شد خواستیم ببینیم که در کجا باید علمی را در ضمن علم دیگر قرار داد و کجا باید علمی را شعبه و تحت علم دیگر قرار داد. فقط یک مورد باقی مانده که باید علمی را که موضوعش خاص است تحت علمی که موضوعش عام است قرار داد نه اینکه جزء آن علمی که موضوعش عام است قرار داد. خصوصیتی که برای این موضوعِ خاص آمده از طریق فصل نیامده است تا نوعی از آن عام باشد بلکه از طریق عارض خاص شده و با گرفتن این عرض، صنف شده نه نوع. قبلا بیان شد که خاص، نوع باشد یعنی یک موضوع داریم که عام و بمنزله جنس است و یک موضوع داریم که خاص است و این خاص، نوع بود. این خاص دو قسم می شود زیرا یا بحث از عوارض ذاتی همین نوع بود یا بحث از عوارض ذاتی بعض اعراض این نوع بود ولی در هر صورت آن موضوعی که خاص بود نوع بود برای آن موضوعی که عام بود.

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا،ج۹،ص۱۶۳،س۹،ط ذوی القربی.

در این جلسه دوباره موضوع عام و موضوع خاص درست می شود ولی موضوع خاص در اینصورت، نوعِ موضوع عام نیست بلکه صنفی است که با عرض درست شده است و بحث ما در همان عرضی است که این را درست کرده است یعنی بحث ما در نوع نیست بلکه در عرضی است که بر این نوع وارد شده و این نوع را صنف کرده است به عبارت دیگر اگر در این علم مطرح می شود درباره ی این موضوع به عنوان اینکه یک نوع است بحث نمی شود بلکه درباره این موضوع به عنوان اینکه به وسیله عرض، صنف شده بحث می شود.

بیان مثال: دو علم داریم که عبارتند از « علم اُکر » و « علم اُکر متحرکه » موضوع علم اکر، عام است و موضوع علم اکر متحرکه، خاص است ولی این خصوصیت از ناحیه فصل نیامده است زیرا حرکت، فصل اُکر نیست بلکه عرضِ اُکر است و صنفی از اُکر درست کرده است. در اینصورت گفته می شود این علم خاص حتما باید جدای از علم عام و در تحت آن علم عام باشد.

توضیح عبارت

« و اما ان يكون الشيء صار به اخص ليس يجعله نوعا بل يُفَرِّدُه صنفا و يعارض »

ضمير « صـار » به « موضوع » بر می گردد. موضوع علم عـام، عـام بود و بایـد به توسـط یک قیـدی، خاص شود. قبلا به توسـط فصول خاص می شد اما الان به توسط عرض، خاص می شود.

ص: ۹۵۷

ترجمه: آن شیئی که موضوع به توسط آن شیء اخص می شود یا آن شیء این موضوع را نوع قرار نمی دهد بلکه آن شیء این موضوع را صنف جدایی می سازد نه نوع جدایی.

« و یعارض »: یعنی این شیء که عرض است موضوع را صنفی قرار می دهد که این صنف را در عرض صنف های دیگر قرار می دهد. این معنا معنای خوبی نیست ولی اگر « بعارض » خوانده شود به اینصورت معنا می شود: یعنی به توسط عارض آن را صنف می کند نه به توسط فصل. « عبارت به این صورت می شود یفرده بعارض ».

« فینظر فیه من جهه ما صار به اخص و صنفا لیبحث اَیُّ عوارض ذاتیه تلزمه »

ضمیر « تلزمه » به « ما » در « ما صار » بر می گردد.

وقتی می خواهیم در این موضوعی که خاص شده بحث کنیم به آن جهتِ خصوصش بحث می کنیم. یعنی وقتی در علم اُکر متحرکه بحث می کنید به لحاظ حرکت بحث می کنید نه به لحاظ اُکر بودن، زیرا اگر به لحاظ اُکر بودن بحث شود ذیل علم اکر آورده می شود.

ترجمه: نظر می شود در این اخص از آن جهت که موضوع به سبب آن جهت، اخص و صنف شده « که همان جهت حرکت است و ما هم در این علم خاص به آن حیث حرکتش توجه داریم » تا بحث شود چه عارض ذاتی لازمه ی این موضوع با آن عرض است « موضوع علم اکر متحرکه عبارت از کره به همراه آن خصوصیت است و ما می خواهیم عوارض ذاتی اُکرِ با این خصوصیت را بدست آوریم و چون این خصوصیت در علم اکر که علم عام است بحث نمی شود در علم خاص جدایی باید از آن بحث شود که این علم خاصِ جدا را نباید از مسائل آن علم عام قرار داد ».

ص: ۹۵۸

« و هذا ایضا یفرد العلم بالاخص عن العلم بالاعم و یجعله علما تحته »

ترجمه: اینچنین علمی که مربوط به موضوع خاص است همچنین « مثل قبلی که در سطر ۷ بود » علم به اخص از علم به اعم جدا می شود و آن شیئی که این موضوع را خاص کرده این علمِ مربوط به موضوع خاص را علمی که تحتِ آن علمِ موضوع عام است قرار می دهد نه اینکه مساله ای از مسائل آن علمی که تحت آن علم موضوع عام است قرار دهد.

« و بالجمله فان اقسام الموضوعات المخصصه التی العلم بها لیس جزءا من العلم بالموضوع الاعم بل هو علم تحت ذلک العلم اربعه »

تا اینجا مصنف دو قسم علم را ذکر کرد که تحت علم عام قرار می گیرند حال می گوید بالجمله علومی که تحت علم دیگر قرار می گیرند ۴ تا هستند در هر ۴ تا، موضوع یک علم، عام است و موضوع علم دیگر خاص است و ما آن را که موضوعش خاص است را می خواهیم تحت آن که موضوعش عام است قرار دهیم.

ترجمه: و بالجمله پس اقسامِ موضوعاتِ تخصیص خورده و از عموم بیرون آمده که علم به آنها، جزئی از علم به موضوع اعم نیست بلکه علم به آنها، علمی است که تحت آن علم به موضوع اعم است چهار تا است « یعنی چهار موضوعِ مخصَّص داریم که علمِ مربوط به آنها تحت علم به موضوعِ اعم قرار داده می شود نه اینکه مساله ای از مسائل علم اعم قرار داده شود. تا اینجا دو مورد از آن چهار تا شمرده شده بود. اما الان هر ۴ تا را با هم می شمارد.

ص: ۹۵۹

« احدها ان یکون الشیء الذی صار به اخص عرضا من الاعراض الذاتیه معینا »

مورد اول: یکی از مواردی که علمی که موضوعش اخص است تحت علمی که موضوعش اعم است قرار می گیرد این است که موضوع عام با عرضی از اعراض ذاتیه خاص می شود و سپس آن موضوع خاص مورد بحث قرار می گیرد. مصنف می فرماید در اینصورت آن علمی که درباره ی موضوع مخصَّص بحث می کند تحت آن علمی که در موضوع علم بحث می کند بیاورید. سپس مثال می زند که علم طب باید تحت علم طبیعی باشد. این مثال را قبلا در جلسه قبل بیان کرد و گفته بود عام را با فصل، خاص می کنید و موضوع علم خاص، نوع می شود در اینجا هم همان قِسم را توضیح می دهد و همان مثال را می زند ولی بیان می کند که عام را به وسیله عرض، خاص می کنیم. این دو مطلب با هم نمی سازد. اگر چه مثالش یکی است. اگر به حرف جلسه قبل توجه کنید می گوید موضوع به وسیله فصل، خاص شده و نوع گردیده اما در این جلسه درباره موضوع به لحاظ عرض خاصش بحث می کند یعنی جسم که موضوع عام طبیعی است به وسیله فصل، نوع شده و بدن انسان شده ولی ما در بدن انسان به عنوان اینکه نوعی از جسم است بحث نمی کنیم بلکه به این عنوان بحث می کنیم که این بدن صحیح می شود یا مریض می شود.

ص: ۹۶۰

پس آن که بحث ما را تخصیص می زند عرض ذاتی است به عبارت دیگر مخصّص، که این موضوع خاص را از آن موضوع عام جدا کرد این عرض است نه آن فصل، پس آنچه در جلسه قبل بیان شد مخالفت با آنچه در این جلسه بیان شده ندارد.

ترجمه: یکی از موارد چهارگانه این است که شیئی که موضوع به توسط آن شیء اخص شده عرضی از اعراض ذاتیه ی معینه ی موضوع باشد.

بیان مواردی که علوم خاصه می توانند تحت علم عام قرار بگیرند نه اینکه مساله ای از مسائل علم عام قرار بگیرند/ بررسی دو علمی که موضوع یکی خاص باشد و موضوع دیگری عام باشد/ گاهی موضوعات علوم با یکدیگر تداخل دارند/ بیان تفصیلی در اختلاف علوم و اشتراک علوم/ فصل ۷/ مقاله ۲/ برهان شفا. ۹۴/۰۲/۱۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بیان مواردی که علوم خاصه می توانند تحت علم عام قرار بگیرند نه اینکه مساله ای از مسائل علم عام قرار بگیرند/ بررسی دو علمی که موضوع یکی خاص باشد و موضوع دیگری عام باشد/ گاهی موضوعات علوم با یکدیگر تداخل دارند/ بیان تفصیلی در اختلاف علوم و اشتراک علوم/ فصل ۷/ مقاله ۲/ برهان شفا.

« احدها ان یکون الشیء الذی صار به اخص عرضا من الاعراض الذاتیه معینا »(۱)

بیان شد که گاهی بین موضوع دو علم، عموم و خصوص مطلق است. موضوع یک علم، عام است و موضوع علم دیگر، خاص است. در چنین حالتی گاهی علمی که خاص است مساله ای از مسائل علم عام قرار داده می شد گاهی هم شعبه و شاخه ای از علم عام قرار داده می شد. سبب آن هم بیان شد. همچنین توضیح داده شد که آن موضوع عام گاهی به توسط فصل، خاص می شود و نوعی ساخته می شود و گاهی به توسط عرض، خاص می شود و صنفی ساخته می شود. و اشاره شد علوم خاصه ای که می توانند تحت علم عام قرار بگیرند چهار مورد است. در هر کدام از این ۴ مورد مصنف این عمل را انجام می دهد: ابتدا آن شیئی که باعث خاص شدن موضوع می شود را می آورد و موضوع خاص را درست می کند. موضوع عام هم موجود است. سپس بیان می کند که در علم خاص به چه حیثی بحث می شود یعنی عوارض ذاتیه ی چه چیزی مورد بحث قرار می گیرد زیرا در هر علمی باید عوارض ذاتیه ی آن علم بحث شود. در هر علمی که موضوع خاص، ارائه داده می شود بیان می گردد که عوارض ذاتیه ی همین موضوع خاص، باید در آن علم مطرح شود. پس روش مصنف در این چهار قسم این است که ابتدا بیان کند چه چیزی این موضوع عام را خاص می کند. ثانیا بیان کند که باید از عوارض ذاتی این موضوع مخصَّص بحث شود. ثالثا مثال می زند. مصنف ابتدا سه قسم را ذکر می کند سپس « ما به الاشتراک » این سه قسم را بیان می کند. قسم چهارم را بعد از « ما به الاشتراک » بیان می کند. روشن است که قسم چهارم آن « ما به الاشتراک » را ندارد.

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا،ج۹،ص۱۶۳،س۱۴،ط ذوی القربی.

بیان مواردی که علوم خاصه می توانند تحت علم عام قرار بگیرند:

قسم اول: موضوع عام به توسط عرض معینی، تخصیص داده می شود و موضوع خاص می گردد. حال درباره ی عوارض ذاتی همین موضوع خاص بحث می شود مثلاـ علم عام، علم طبیعی است که موضوعش جسم است. سپس به توسط عرض این جسم، خاص می شود. توجه کنید که ابتدا به توسط فصلی، آن عام، خاص می شود مثلا جسم به توسط فصل تبدیل به بدن انسان می شود. بدن انسان، نوعی از جسم و خاص می باشد. سپس عرضی آورده می شود که عبارت از صحت و مرض است و گفته می شود موضوعی که عبارت از بدن است به لحاظ صحت و مرضش موضوع علم طب است و در علم طب از عوارض ذاتی همین موضوع مخصَّص بحث می شود نه از عوارض ذاتی آن موضوع عام و نه از عوارض ذاتی این نوع، بلکه از عوارض ذاتی این نوعی که با آن عرض خاص، تخصیص خورده است. یعنی از عرض ذاتی بدنی که در آن، حیثیت صحت و مرض لحاظ شده است اگر آن حیثیت صحت و مرض لحاظ نشود این علم طب، مساله ای از مسائل علم طبیعی می شود همانطور که ما در علم النفس از خصوصیات بدن و متعلقات بدن از جمله نفس بحث می کنیم نه از خصوصیات بدن به حیث اینکه از چه چیز مرکب شده یا صحت و مرضش چه می باشد. این بحث علم النفس، در علم طبیعی مطرح می شود و علم جدایی نیست بلکه یکی از بخش های علم طبیعی است. چون در علم النفس از نوع جسم که بدن است بحث می شود و حیث صحت و مرض دخالت داده نمی شود اما در طب چون حیث صحت و مرض دخالت داده شده و موضوع، خاص شده لذا علم طب از علم طبیعی جدا شده است.

ص: ۹۶۲

توضیح عبارت

« احدها ان یکون الشیء الذی صار به اخص عرضا من الاعراض الذاتیه معینا »

ضمیر « صار » به « موضوع » بر می گردد.

یکی از آن علوم خاصی که تحت عام قرار می گیرند « نه اینکه مساله ای از مسائل علم عام قرار بگیرند » این است که شیئی که باعث می شود موضوع، اخص شود عرضی معین از اعراض ذاتیه باشد « یعنی یکی عرض معیّنی مثل صحت و مرض بیاید و این موضوع را مخصَّص کند. یعنی بدن انسان مورد بحث قرار می گیرد اما نه بدن انسان به طور مطلق، بلکه بدنی که مخصَّص به حیث مرض و صحت شده.

« فیُنظَر فی اللواحق التی تلحق الموضوع المخصص من جهه ما اقترن به ذلک العارض فقط »

ترجمه: در این علمی که اینچنین موضوعی دارد نظر در لواحق عرض ذاتی می کند که ملحق به موضوع مخصَّص می شوند « اما نه از باب اینکه این موضوع، موضوع مخصَّص است ونوعی از انواع می باشد بلکه » از جهت اینکه به این موضوع، عارض صحت و مرض ملحق شده و اقترای پیدا کرده است « در مورد بدن انسان با این حیث بحث می شود ».

« فقط »: یعنی فقط در اینچنین لواحقی بحث می شود که به خاطر مرض یا صحت بر این نوع عارض می شود نه اینکه به خاطر خود آن نوع بحث شود.

« کالطب الذی هو تحت العلم الطبیعی »

ص: ۹۶۳

مثل طب که تحت علم طبیعی است نه اینکه جزء علم طبیعی باشد.

« فان الطب ینظر فی بدن الانسان و جزء من العلم الطبیعی ینظر ایضا فی بدن الانسان ینظر فیه علی الاطلاق و یبحث عن عوارضه الذاتیه علی الاطلاق التی تعرض له من حیث هو انسان لا من حیث شرط یَقرُن به »

« التی » صنف برای « عوارضه » است. مراد از « شرط » صحت و مرض است یعنی همان که از آن تعبیر به « عارض » می شد.

مصنف بیان می کند که هم طب درباره بدن انسان بحث می کند هم جزئی از علم طبیعی که علم النفس است درباره بدن انسان بحث می کند. ولی علم طبیعی از بدن انسان بحث می کند به عنوان اینکه بدن انسان است ولی علم طب از بدن انسان بحث می کند نه به عنوان اینکه بدن انسان است بلکه به عنوان اینکه صحت و مرض می پذیرد.

ترجمه: طب نظر می کند در بدن انسان، و جزئی از علم طبیعی « که علم النفس است » هم در بدن انسان نظر می کند لکن جزئی از علم طبیعی که در بدن انسان نظر می کند، در بدن انسان به طور مطلق « بدون قید صحت و مرض » نظر می کند و از عوارض ذاتیه همین بدن به طور مطلق « بدون قید صحت و مرض » نظر می کند. آن عوارض ذاتیه ای که عارض بدن انسان می شود از این جهت که انسان، انسان است نه اینکه بحث از حیث شرطی باشد که مقرون به بدن انسان است در اینصورت عبارت _ لا من حیث ... _ قید _ یبحث _ گرفته شد اما اگر قید _ عوارضه الذاتیه _ گرفته شود به این صورت معنا می شود: عوارض ذاتیه ای که عارض می شوند نه از جهت شرطی که مقرون به بدن است بلکه عوارضی که عارض می شوند بر بدن به لحاظ خود بدن، بدو توجه به شرط ».

ص: ۹۶۴

« و اما الطب فینظر فیه من جهه ما یصح و یمرض فقط و یبحث عن عوارضه التی له من هذه الجهه »

ضمیر « فیه » به « بدن » بر می گردد. « ما » در « ما یصح » زائده است.

اما طب نظر و بحث در بدن می کند « اما نه بما هو بدن بلکه » از این جهت که بدن، صحیح است یا مریض است. و طب بحث می کند از عوارض بدن که آن عوارض برای بدن از این جهت « صحت و مرض » حاصل می شود « نه اینکه از هر عوارضی باشد ».

صفحه ۱۶۳ سطر ۲۱ قوله « و اما القسم الثانی »

قسم دوم: در این مورد موضوع، اخص می شود اما نه از طریق فصل و نه از طریق عرض ذاتی، بلکه از طریق عرض غریب اخص می شود مثلاـ یک علمی به نام اُکر داریم که موضوعش عام است سپس این علم را خاص کردیم و تعبیر به « اکر متحرّکه » کردیم. این موضوع به توسط « حرکت » خاص شد. « حرکت » نه فصل « اُکر » است نه عرض ذاتی « اکر » است بلکه عرض غریب « اکر » است. حرکت، نسبت به اُکر دارد و بر اثر این نسبت، هیئتی بر اُکر عارض می کند و اُکر، دارای هیئت خاص می شود. ما در وقتی که اکر متحرکه را موضوع قرار می دهیم. اکر، موضوع است و علاوه بر موضوع، آن هیئتی هم که حرکت به اُکر می دهد جزء موضوع است. یعنی فقط نسبت داشتن حرکت به اُکر، جزء موضوع نیست بلکه هیئتی که از این نسبت حاصل می شود هم جزء موضوع است یعنی گفته نمی شود « اُکری که منسوب به حرکت باشد موضوع بحث است » بلکه گفته می شود « اُکری که متحرک باشد » یعنی هیئت حرکت را پذیرفته باشد.

در اینجا موضوع چیست؟ و از عوارض ذاتی چه چیزی بحث می شود؟ مصنف می فرماید از عوارض ذاتی همین موضوعی که با عارض غریب همراه شده و آن عارض غریب به آن، حالت و هیئت داده موضوع قرار داده می شود و درباره اعراض ذاتیش بحث می شود نه اینکه درباره عرض ذاتی اُکر بحث شود و نه درباره عرض ذاتی اُکر منسوب به حرکت بحث شود بلکه درباره عرض ذاتی اُکر دارای حرکت بحث شود.

توضیح عبارت

« و القسم الثانی ان یکون الشیء الذی به صار اخص من الاعم عارضا غریبا لیس ذاتیا »

ضمیر « صار » به « موضوع » بر می گردد.

ترجمه: شیئی که به وسیله آن شیء، آن موضوع عام، اخص از اعم شده، عرض غریب باشد و ذاتی نباشد.

« لیس ذاتیا »: یعنی عرض ذاتی نباشد. البته می تواند مراد این باشد که حتی مقوّم هم نباشد زیرا مخصِّص در یک قسم، فصل بود که فصل ذاتی مقوّم است و در قسم اولی که در این جلسه خوانده شد بیان کرد که مخصص، عرض ذاتی نباشد.

« و لکنه مع هیئته فی ذات الموضوع »

« فی ذات الموضوع » خبر برای « لکنه » است و « مع هیئته » ضمیمه است.

ترجمه: لکن این عرض، با هیئتی که به موضوع می دهد در ذات موضوع وجود دارد و همان ذات موضوعی که این هیئت را گرفته موضوع علم می شود و در عوارض ذاتیش بحث می شود.

ص: ۹۶۶

« لا نسبه مجرده »

این عبارت عطب بر « لکنه » است یعنی لکن این عرض غریب با هیئتش در ذات موضوع است نه نسبت مجرده ی این عرض غریب در ذات موضوع باشد. بلکه هیئتی که از آن نسبت حاصل می شود در ذات موضوع است یعنی موضوع که اُکر است با هیئت تحرک، موضوع قرار داده می شود « نه اینکه فقط نسبتِ به حرکت داشته باشد و این هیئت را نداشته باشد. زیرا خیلی چیزها ممکن است نسبت به حرکت داشته باشند مثلا اُکری که مسافت حرکت قرار بگیرد نسبت با حرکت دارد « زیرا یکی از اجزاء شش گانه حرکت است » مورد بحث نیست. آنچه مورد بحث است اُکری می باشد که خودش حرکت می کند یعنی مراد، متحرک است نه مسافت حرکت. اینطور نیست که نسبتی با حرکت داشته باشد بلکه باید خودش، حرکتی داشته باشد ».

« و قد اخذ الموضوع مع ذلک العارض الغریب شیئا واحدا »

موضوع به همراه عارض غریب، یک شیء و یک موضوع قرار گرفته و در عوارض ذاتی همین یک شیء بحث می شود.

« و نُظِر فی العوارض الذاتیه التی تعرضُ له من جهه اقتران ذلک الغریب به »

ضمیر « به » به « موضوع » بر می گردد.

و نظر می شود در علم اُکر در عوارض ذاتیه ای که برای همین موضوع واحد عارض می شود ولی در علم اُکر متحرکه نظر می شود به عوارض ذاتیه از این جهت که این عرض غریب به این موضوع مقرون شده.

« مثل النظر فی الاکر المتحرکه تحت النظر فی المجسمات او الهندسه »

مثل نظر در اُکر متحرکه که تحت نظر در مجسمات یا علم ما فوق مجسمات یعنی هندسه است.

صفحه ۱۶۴ سطر ۳ قوله « و القسم الثالث »

قسم سوم: این قسم مثل قسم دوم است یعنی مخصَّصِ موضوع، عرض غریب است همانطور که در قسم دوم مخصَّصِ موضوع، عرض غریب بود ولی تفاوتی که با قسم دوم دارد این است که در قسم دوم، موضوع را به علاوه هیئتی که این عرض غریب به آن داده بود مجموعا یک چیز گرفته می شد و موضوع علم قرار داده می شد اما در قسم سوم، موضوع عام با آن نسبتی که آن عرض غریب به آن داده، شیء واحد گرفته می شود و موضوع علم قرار داده می شود.

مثال: موضوع علم مرایا و مناظر، خطوط است اما باید این خطوط مقرون به بصر یا مقترن به بصر باشند. یعنی این خطوط اضافه به بصر پیدا کنند « و دیگر حالتی پیدا نمی کنند اما اُکر، حالتی به نام حرکت پیدا می کردند » و اینطور نیست که از نسبت داشتن و مقترن بودن به بصر، حالتی برای آنها پیدا شود. پس موضوع به علاوه آن نسبت، مجموعا یک حالت فرض می شود و موضوع علم مرایا و مناظر می شود.

نکته: علم مرایا مربوط به آینه است و « مرآیا » جمع « مرآه » است یعنی بحث در شکست نور است و اینکه آینه مقعر چیست؟ آینه محدب چیست؟ که این مطالب ربطی به بحثی که مصنف می کند ندارد اما علم مناظر علمی است که به توسط آن، فاصله بین ستاره ها تشخیص داده می شد و حتی اندازه ستاره ها فهمیده می شد. یعنی خطوطی فرضی از چشم ناظر « کسی که به کوکب نظر می کند » به سمت کوکب فرستاده می شود و خطی از کوکب بر روی زمین عمود می شود و یک خطی بر کف زمین کشیده می شد تا به پای ناظر برسد یک مثلثی تشکیل می شد. از طریق زوایای مثلث فاصله کوکب از ناظر و بزرگی و کوچکی کوکب مشخص می شد. این مباحث در واقع از مثلثات استفاده می کردند. توجه کنید خطوطِ مقترنِ به بصر، موضوع علم مناظر است در علم مناظر، این خطوط به همراه آن اضافه، موضوع واحد قرار داده می شد و در عوارض ذاتیه همین موضوع به حیثی که در این موضوع است بحث می شود.

توضیح عبارت

« و القسم الثالث ان یکون الشیء الذی به صار اخص من الاعم عارضا غریبا و لیس فی ذاته و لکن نسبه مجرده »

آن شیئی که به وسیله آن، موضوع، اخص از اعم شده، عارض غریب باشد همانطور که در قسم دوم عارض غریب بود. اما فرق قسم سوم با قسم دوم در این است که این عارض غریب هیئتی در ذات موضوع نیست بلکه نسبتی تنها « و برهنه از قیود دیگر » است.

« و قد اُخِذ مع تلک النسبه شیئا واحدا و نُظِر فی العوارض الذاتیه التی تعرض له من جهه افتراق تلک النسبه به »

آن موضوع با این نسبت شیء واحد گرفته شده و نظر شده در عوارض ذاتیه ای که عارض به این موضوع می شود از این جهت که این نسبت « به بصر » مقترن با این موضوع شده است.

« مثل النظر فی المناظر فانه یاخذ الخطوط مقترنه بالبصر »

مثل نظر در مناظر زیرا علم مناظر خطوط را به عنوان موضوع می گیرند اما نه خطوطِ مطلق را بلکه خطوط را با این قید می گیرند که مقترن با بصر باشد.

« فیضع ذلک موضوعا و ینظر فی لواحقها الذاتیه »

پس آن ناظر یا علم مناظر خطوط مقترن به بصر را موضوع قرار می دهد و در لواحق ذاتیه آن نظر می کند.

« و هی لذلک لیست من الهندسه بل تحت الهندسه »

ضمیر « هی » به « علم مناظر » بر می گردد.

ص: ۹۶۹

ترجمه: و این علم مناظر به خاطر این « که در لواحقی بحث می کنند که از سنخ خط و آن عام نیست » جزء آن عام که هندسه است مندرج نیست بلکه در تحت هندسه است.

« و هـذه الاقسـام الثلاـثه تشـترک فی ان الشـیء المقرون به العـارض الموصوف هو من جمله طـبیعه الموضوع للعلم الاـعلی من العلمین فیحمل موضوع الاعلی علیه »

ضمیر « هو » به « الشی » بر می گردد. مراد از « العارض » در قسم اول صحت و مرض بود و در قسم دوم حرکت بود و در قسم سوم اقتران به بصر بود. مصنف از اینجا می خواهد وجه اشتراک سه قسم را بیان کند.

بیـان وجه اشـتراک سه قسم: در قسم اول، انسـان یـا بـدن انسـان موضـوع بـود. در قسم دوم اُکر، موضـوع بـود و در قسم سوم، خطوط موضوع بود. هر کـدام از این سه مورد را که ملاحظه کنید می بینید در تحت موضوع عام قرار گرفته است. طب، تحت علم طـبیعی است و موضوع طب هم که بـدن انسـان است تحت موضـوع علم طبیعی یعنی جسم قرار گرفته است. اُکر هم تحت هنـدسه یـا تحت مجسـمات هنـدسه است و اُکر نوعی از مجسـمات است. یعنی موضوع خـاص، نوعی از موضوع عام است. در قسم سوم، خطوط موضوع بودنـد « توجه کنید بحث ما در خود اُکر است و به تحرکش کاری نداریم. یعنی خود آن موضوعی که مقرون به عرض شده ملاحظه می شود. در قسم اول، بدن انسان مقرون به صـحت و مرض شده بود. ولی به صحت و مرض کاری نـداشتیم بلکه بـدن انسان ملاحظه می شـد. در قسم دوم اُکر مقرون به حرکت شده بود و ما به اُکر کار داشتیم. در قسـم سوم هم خطوط مربوط به بصـر شـده بودند و ما به اقتران، کاری نداریم بلکه به خود خطوط کار داریم » پس در این سه مورد آن ذاتی که با عرض همراه شد و به توسط همراهی با عرض، خاص شد فردی و مصداقی برای موضوع علم عام است. انسان و کره و خطوط سه موضوع خـاص بودنـد که هر سه در تحت موضوع عـام « جسم، هنـدسه مجسـمه، هنـدسه » است یعنی انسان تحت جسم است که موضوع علم طبیعی است لـذا خود طب هم تحت علم طبیعی است. همچنین کره که موضوع خاص اسـت تحت هنـدسه مجسـمه است که موضوع عام است و لـذا علمش هم در تحت علم مجسـمه است. همچنین خطوط که خاص اند تحت علم مقدار و هندسه هستند پس خود علم مناظر هم تحت علم هندسه است.

ترجمه: این اقسام سه گانه شرکت دارند در اینکه شیئی که مقرون شده به آن شیء، عارضِ توصیف « لفظ الموصوف در اینجا معنای لغوی دارد » شده « آن شیءِ مقرون در قسم اول، انسان بود و در قسم دوم، کره بود و در قسم سوم، خطوط بود » آن شیء از جمله طبیعت موضوع علم اعلی است « علم اعلی همان علمی بود که موضوعش عام است. موضوع این سه علم که گفته شد و هر سه هم خاص هستند از جمله و مصداق طبیعتِ موضوع عام هستند مثلاـ انسان که مربوط به علم طب است مصداقی برای جسم است که مربوط به علم طبیعی است ».

« من العلمین »: لفظ « من » تبعیضیه است و متمم افعل تفضیل قرار ندهید. یعنی نگویید علمی که اعلی از دو علم دیگر است زیرا دو علم بیشتر نیست که یکی با موضوع عام و یکی با موضوع خاص است. نمی توان گفت علمی که از این دو علم، اعلا است چون دو علم است نه سه علم. لذا لفظ « من العلمین » متمم افعل تفضیل نیست بلکه تبعیضیه است و اینطور معنا می شود: موضوع علم اعلی از بین این دو علم « که موضوع یکی عام و موضوع یکی خاص است » آن علمی است که موضوعش عام باشد حال مصنف می فرماید آن که موضوعش خاص است از جمله طبیعت آن نیست که موضوعش عام است « یعنی موضوع در علم خاص، مصداقی از موضوع در علم عام است » پس موضوع علم اعلی بر موضوع علم خاص حمل می شود مثلا جسم بر انسان حمل می شود و مجسمه بر کره حمل می شود یا مقدار بر خطوط حمل می شود.

ص: ۹۷۱

نکته: قسم چهارم با این سه قسم فرق دارد زیرا در قسم چهارم علمِ عام، علم طبیعی است که موضوعش جسم است و علم خاص، موسیقی است که موضوعش، نغمه است و نغمه، مصداقی از جسم نیست بله نغمه عارض بر فلز می شود که آن فلز مصداق جسم است پس در قسم چهارم موضوع علم خاص مصداقی از موضوع علم عام نیست اما در سه قسم اول که خوانده شد موضوع علم خاص که به توسط عرض ذاتی در قسم اول و عرض غریب در قسم دوم و سوم تخصیص خوردند این موضوع مصداقی از موضوع علم عام می شود مثلا انسان و کره و خطوط مصداق برای جسم و هندسه مجسمه و مقدار هستند.

مورد چهارم از مواردی که علوم خاصه می توانند تحت علم عام قرار بگیرند نه اینکه مساله ای از مسائل علم عام قرار بگیرند/ بررسی دو علمی که موضوع یکی خاص و موضوع دیگری عام باشد/ گاهی موضوعات علوم با یکدیگر تداخل دارند/ بیان تفصیلی در اختلاف علوم و اشتراک علوم/ فصل ۷/ مقاله ۲/ برهان شفا. ۹۴/۰۲/۲۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مورد چهارم از مواردی که علوم خاصه می توانند تحت علم عام قرار بگیرند نه اینکه مساله ای از مسائل علم عام قرار بگیرند/ بررسی دو علمی که موضوع یکی خاص و موضوع دیگری عام باشد/ گاهی موضوعات علوم با یکدیگر تداخل دارند/ بیان تفصیلی در اختلاف علوم و اشتراک علوم/ فصل ۷/ مقاله ۲/ برهان شفا.

ص: ۹۷۲

« و القسم الرابع الا یکون الاخص یحمل علیه الاعم بل هو عارض لشیء من انواعه »(۱)

گفته شد چهار گونه علم وجود دارد که موضوع آنها اخص است و هر چهار تا تحت علمی که موضوعش اعم است واقع می شود نه اینکه مساله ای از مسائل آن علم اعم بشود بلکه شاخه و شعبه ای از آن علم اعم می شوند و تحت آن علم اعم قرار می گیرند. سه قسم از آن اقسام بیان شد و در هر سه گفته شد که موضوع، چیزی است که دارای عرضی از عوارض است و با همان عوارض، موضوعِ علم قرار می گیرد یعنی درباره عوارض ذاتیه ی آن شیء بحث نمی شود بلکه درباره عوارض ذاتیه آن شیئی که آن عارض را گرفته بحث می شود. بحث اینها گذشت در این سه قسم موضوع عام بر موضوع خاص حمل می شد چون خاص، نوعی از عام بود و عام که جنس بود را می توان بر اخص که نوع بود حمل کرد.

قسم چهارم: عام بر اخص حمل نمی شود چون اخص، نوعی از عام نیست.

مثال: علم موسیقی، موضوعش نغمه است و آن را با علم طبیعی بسنجید « البته بعدا هم خواهیم گفت که می توان با علم حساب هم سنجید ولی الان می خواهیم با علم طبیعی بسنجیم » که موضوع علم طبیعی با موضوع علم موسیقی چه رابطه ای دارد تا نتیجه گرفته شود که علم موسیقی تحت چه علمی قرار بگیرد؟ می فرماید موضوع علم طبیعی، جسم است و موضوع علم موسیقی نغمه است که نوعی از جسم نیست تا بتوان جسم را بر آن حمل کرد.

ص: ۹۷۳

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا،ج۹،ص۱۶۴،س۱۰،ط ذوی القربی.

نغمه نسبت به جسم چه رابطه ای دارد؟ نغمه عارض می شود بر تارهای صوتی انسان یا بر فلزی که با آن فلز موسیقی نواخته می شود تارهای صوتی انسان و همچنین آن فلز، نوعی از جسم هستند پس نغمه عارض بر نوع جسم می شود و جسم، موضوع علم طبیعی است پس نغمه عارض بر نوعی از موضوع علم طبیعی می شود. آیا نغمه که موضوع علم موسیقی است همینطور در علم موسیقی مورد بحث قرار داده می شود یا با یک عارضی جمع می شود؟ می فرماید با یک عارضی جمع می شود ولی عارض، عارض غریب است و عارض ذاتی نیست و آن عارض عبارت از عدد است یعنی نغمه با عدد مقرون است و در موسیقی درباره نغمه ای که مقرون با عدد است بحث می کند حال موسیقی در تحت کدام علم است؟ الان هم با طبیعی و هم با حساب سنجیده شد چون گفته شد که نغمه مقیَّد به عدد است و عدد، موضوع حساب است لذا موسیقی با حساب مرتبط شد از طرف دیگر گفته شد که نغمه عارض بر نوع جسم می شود و جسم، موضوع طبیعی است لذا موسیقی با علم طبیعی مرتبط شد حال موسیقی هم با طبیعی و هم با حساب مرتبط شده است اما تحت کدام یک است؟ مصنف می فرماید تحت آن که موضوع را ساخته است قرار بده یعنی عدد. زیرا یک جزء موضوع، عدد است که موضوع علم حساب است اما نغمه، جزئش جسم نیست بلکه معروضش جسم است.

توضیح عبارت

« و القسم الرابع الا یکون الاخص یحمل علیه الاعم بل هو عارض لشیء من انواعه »

قسم چهارم این است که اخص، طوری باشد که اعم بر آن حمل نشود « اخص مثل نغمه است و اعم مثل جسم است که جسم بر نغمه حمل نمی شود » بلکه این اخص « یعنی نغمه » عارض است برای شیئی « یعنی نوعی » از انواع اعم «یعنی از انواع جسم ».

مراد از « لشیء من انواعه » یا تارهای صوتی است یا فلز است که هر دو منشا نغمه هستند.

« کالنغم اذا قیست الی موضوع العلم الطبیعی »

مثل نغم « که موضوع علم موسیقی است » وقتی که با موضوع علم طبیعی مقایسه می شود می بینید که موضوع علم موسیقی، عارضِ نوعِ موضوعِ علم طبیعی است.

« فانها من جمله عوارض تعرض لبعض انواع موضوع العلم الطبیعی »

ضمیر « فانها » به « نغم » بر می گردد.

ترجمه: نغم از جمله عوارضی است که عارض می شود برای بعض انواع موضوع علم طبیعی.

« و مع ذلک فقد اُخِذت النغم فی علم الموسیقی من حیث قد اقتُرِن بها امر غریب منها و من جنسها »

« و مع ذلک »: در عین اینکه این موضوع به موضوع علم طبیعی ارتباط دارد.

ترجمه: علاوه بر آن، نغمه در علم موسیقی از این حیث اخذ شده و موضوع قرار داده شده که مقرون به این نغمه شده امری که بیگانه از نغمه است و بیگانه از جنس نغمه است

ص: ۹۷۵

« ــ و هو العدد ــ »

ضمیر « هو » به « امر غریب » بر می گردد.

آن امر بیگانه از خود نغمه و جنس نغمه، عدد است که عارض غریب است و عارض ذاتی نیست.

« فتطلب لواحقها من جهه ما اقترن ذلک الغریب بها لا من جهه ذاتها »

ما نغمه را که موضوع موسیقی است مقرون با عدد می کنیم و مرکبی و مقیدی درست می کنیم که لواحق و عوارض ذاتی نغم را در موسیقی مورد بحث قرار می دهیم اما نه نغم خالی را بلکه نغم از این جهت که آن غریب اقتران به آن پیدا کرده « یعنی با توجه به عارض غریب، موضوع موسیقی قرار داده می شود ».

« لا من جهه ذاتها » عطف بر « من جهه » است یعنی نه اینکه از لواحق نغمه بحث شود از جهت ذاتش.

یک لواحقی نغمه بما هی نغمه دارد از آنها در موسیقی بحث نمی شود بلکه در علم طبیعی بحث می شود و مساله ای از مسائل علم طبیعی است. مثلاـ در علم طبیعی بحث از کیف مسموع مطرح می شود و بحث از صوت و نغمه می شود. اینها از مسائل علم طبیعی اند. اما اگر نغمه را مقید به عدد کنید مساله ی علم طبیعی نمی شود بلکه مربوط به حساب می شود و شاخه ای از حساب قرار داده می شود نه طبیعی.

ترجمه: پس طلب می شود لواحق این نغمه با توجه به مقرونیتش به عدد نه از جهت ذاتش « زیرا از جهت ذاتش در موسیقی از آن بحث نمی شود بلکه در علم طبیعی بحث می شود ».

« و ذلک کالاتفاق و الاختلاف المطلوب فی النغم »

و آن عـوارض مربـوط به ذات ماننـد اتفـاق و اختلاـفی که در بـاب نغمه مطلوب و مورد توجه است. گـاهی گفته می شود این موسـیقی هماهنگ است و آزار دهنده نیست در اینصورت می گوید اتفاق است گاهی هم گفته می شود ناهماهنگ است. در این صورت می گوینـد اختلاـف است. بحث اتفـاق و اختلاـف « و همـاهنگی و ناهمـاهنگی » در علم طبیعی است و مربوط به عوارض ذاتی ذات نغمه است نه عوارض ذاتی نغمه به همراه عدد.

ترجمه: و آن لواحقی که از جهت ذات نغمه حاصـل می شود مثـل اتفـاق و اختلاـفی است که در نغمه، مطلوب است و درباره اش بحث می شود « اما نه علم موسیقی بلکه در علمی که نغمه را مورد بحث قرار می دهد که علم طبیعی است ».

« فحینئـذ یجـب ان یوضـع لاـ تحت العلم الـذی فی جمله موضـوعه بـل تحت العلم الـذی منه مـا اقـترن به و ذلـک مثـل وَضـعِنا الموسیقی تحت علم الحساب »

در این هنگـام واجب است که علم موسـیقی قرار داده شود اما نه تحت علمی که موضوع موسـیقی منـدرج در تحت آن اسـت بلکه تحت علمی که از آن علم، عـددی که مقرون به نغمه شـده گرفته شـده است و آن علم، علم حسـاب است لـذا تحت علم حساب قرار داده می شود.

« و انمـا قلنـا (لاـ من جهه ذاتهـا) لاـن النظر فی النغمه من جهه ذاتهـا نظر فی عوارض موضوع العلم الاـعم او عوارض عوارض انواعه و ذلک جزء من العلم الطبیعی لا علم تحته »

« ذلک »: بحث از ذات نغمه.

بیان شد که در موسیقی از عوارض ذاتی نغمه بحث می شود اما از عوارض ذاتی ذات نغمه بحث نمی شود بلکه از عوارض ذاتی نغمه ای که مقیّد به عدد شده بحث می شود.

اما به چه علت گفته شد در علم موسیقی از جهت ذات نغمه بحث نمی شود؟ به خاطر اینکه نظر در نغمه از جهت ذاتش نظر است در عوارض موضوع علم اعم یا در عوارضِ عوارضِ انواع علم اعم است. مراد از موضوع اعم در اینجا موضوع علم طبیعی است که همان جسم می باشد. نغمه یا از عوارض جسم است یا از عوارضِ عوارضِ نوع جسم است.

فرض کنید نوع جسم، انسان است. عارض انسان، صوت است و عارض صوت، نغمه است. در علم طبیعی جسم مطرح است و انسان هم یکی از افراد جسم است. سپس عارض این جسم که صوت است مطرح می شود بعداً عارض این عارض مطرح می شود که نغمه می باشد پس اگر از نغمه بخواهید بحث کنید باید در جایی بحث کنید که صوت، مورد بحث قرار می گیرد.

ترجمه: گفتیم اگر به لحاظ ذات بخواهید در مورد نغمه بحث کنید در علم موسیقی نیست زیرا نظر در نغمه از جهت ذاتش نظر در عوارض موضوع علم اعم است یا نظر در عوارضِ عوارضِ انواع علم اعم است و این چنین بحثی جزء از علم طبیعی است نه اینکه تحت علم طبیعی باشد چنانچه بعضی فکر کردند.

تا اینجا چهار قسم بیان شد فرق بین قسم چهارم و سه قسم قبل بیان شد حال می خواهد فرق بین قسم چهارم که الان خوانده شد و قسم دوم را بیان کند.

بیان فرق قسم چهارم و قسم دوم: در قسم دوم مثال به اُکر متحرکه زده شد در اُکر متحرکه لفظ اُکر مقیّد بود و لفظ حرکت، قید آن بود. اما در موسیقی، موضوعش نغمه ی دارای عدد بود. نغمه، خودِ موضوع شد و عدد، قید آن شد. توجه کنید در اُکر متحرکه، این علم تحت چه چیزی قرار داده شد؟ آیا تحت آن علمی قرار داده شد که اُکر را شامل می شود یا تحت آن علمی که مربوط به قید است؟ هندسه مجسمه شامل اُکر است. و قید یعنی حرکت، در طبیعیات بحث می شود. در اینجا مصنف می فرماید علمی که مربوط به اُکر متحرکه است تحت اعمِ از اُکر داخل می شود که هندسه مجسمه است نه تحت آنچه که مربوط به حرکت است داخل شود که علم طبیعی است.

اما بر خلاف قسم چهارم که موضوع، نغمه همراه با قید عدد بود. در اینجا که می خواهیم موسیقی را تحت علمی قرار دهیم تحت علمی قرار می دهیم که در آن علم به عدد توجه می شود نه تحت علمی قرار دهیم که در آن علم به نغمه توجه شود. لذا بگو موسیقی شعبه ای از شُعَب آن علمی است که در مورد عدد بحث می کند.

ص: ۹۷۹

توضیح عبارت

« و الفرق بین هذا القسم و القسم الذی قبله _ اعنی القسم الذی جعلنا مثاله الاکر المتحرکه »

بعد از « المتحرکه » باید خط تیره گذاشته شود.

قسمی که قبل از قسم چهارم قرار داشت سه قسم بود لذا مصنف بیان می کند که مراد آن قسمی است که مثالش اُکر متحرکه بود و آن همان قسم دوم است.

« ان ذلک العلم لیس موضوعا تحت العلم الناظر فی العارض المقرون به بل تحت العلم الذی ینظر فی العام لموضوعه »

فرق بین این قسم و قسمی که قبل از آن است این می باشد که آن علم « یعنی علم اُکر متحرکه » موضوع و نهاده نشده بود تحت علمی « یعنی علم طبیعی » که نظر می کند در عارضی « یعنی حرکتی » که موضوع این علم با آن عارض مقرون است بلکه تحت علمی قرار دادید که در عامِ موضوع علم اُکر نظر می کند « موضوع علم اُکر، همان اُکر است ولی عامِ لموضوع اُکر، مجسمات است. لذا مراد هندسه مجسمه می شود.

« اذ علم الاکر المتحرکه لیس تحت الطبیعیات بل تحت الهندسه »

زیرا علم اُکر متحرکه تحت طبیعیات نیست « زیرا حرکت با طبیعیات مرتبط است » بلکه تحت هندسه است « زیرا اُکر با هندسه مرتبط است ».

« و اما هذا فهو موضوع تحت العلم الناظر فی العارض المقرون به لان الموسیقی لیس تحت الطبیعی بل تحت الحساب »

اما این قسم چهارم که موسیقی است موضوع است تحت علمی که نظر می کند در عارض مقرون به موضوع که عدد بود « و موضوع، نغمه بود » زیرا موسیقی تحت علم طبیعی نیست بلکه تحت حساب است « یعنی تحت علمی که درباره نغمه بحث می کند قرار داده نمی شود بلکه تحت علمی قرار داده می شود که درباره عدد بحث می کند.

تا اینجا بحث در جایی بود که آن عام، جنس برای خاص باشد حال می خواهد اینجا بحث در جایی کند که عام است و موضوعش کالجنس است مثل واحد و موجود و امثال ذلک.

بیان فرق قسم چهارم و قسم دوم از مواردی که علوم خاصه می توانند تحت علم عام قرار بگیرند نه اینکه مساله ای از مسائل علم عام قرار بگیرند. ۲ ـ توضیح صورتی که بین دو موضوع علم، عموم و خصوص مطلق است و آن عام، جنس نیست بلکه مانند واحد و موجود است/ بررسی دو علمی که موضوع یکی خاص و موضوع دیگری عام باشد/ گاهی موضوعات علوم با یکدیگر تداخل دارند/ بیان تفصیلی در اختلاف علوم و اشتراک علوم/ فصل ۷/ مقاله ۲/ برهان شفا ۹۴/۰۲/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ۱ ـ بیان فرق قسم چهارم و قسم دوم از مواردی که علوم خاصه می توانند تحت علم عام قرار بگیرند نه اینکه مساله ای از مسائل علم عام قرار بگیرند. ۲ ـ توضیح صورتی که بین دو موضوع علم، عموم و خصوص مطلق است و آن عام، جنس نیست بلکه مانند واحد و موجود است/ بررسی دو علمی که موضوع یکی خاص و موضوع دیگری عام باشد/ گاهی موضوعات علوم با یکدیگر تداخل دارند/ بیان تفصیلی در اختلاف علوم و اشتراک علوم/ فصل ۷/ مقاله ۲/ برهان شفا.

ص: ۹۸۱

« و الفرق بین هذا القسم و القسم الذی قبله ـ اعنی القسم الذی جعلنا مثال الاکر المتحرکه ان ذلک العلم لیس موضوعا تحت العلم الناظر فی العارض المقرون به »(۱)

بحث در علومی بود که تحت علم دیگر قرار می گرفتند ولی از مسائل علم دیگر به حساب نمی آمدند بیان شد اینچنین علومی به چهار دسته تقسیم می شود و هر چهار قسم خوانده شد. الان فرق بین قسم چهارم و قسمدوم گفته می شود. ابتدا این قسم چهارم و دوم مشترک در این هستند که هر دو دارای موضوعی هستند که اخص از موضوع علم دیگر است و هر دو همراه با عارض هستند. برای قسم دوم مثال به اُکر متحرکه زده شد که تحت مجسمات یا هندسه قرار می گیرند. موضوع عام عبارت از مجسم است و موضوع خاص عبارت از اُکر است و موضوع خاص همراه با عرضی از عوارض « یعنی حرکت » است. علم اُکر متحرکه هم موضوعش خاص است و هم همراه عارض است. علم هندسه یا مجسمات، موضوعش عام است. در قسم چهارم مثال به موسیقی زده شد که با طبیعی مقایسه شد. موضوع طبیعی، جسم است و موضوع موسیقی، عارضی شد که برای نوع جسم حاصل است زیرا نغمه که برای فلز یا برای تارهای صوتی انسان حاصل است و فلز یا تارهای صوتی نوعی از جسم اند. پس موضوع عبارت از عارضی است که برای نوع جسم است و جسم، موضوع علم طبیعی است بنابراین علم موسیقی خاص می شود و علم طبیعی، عام می شود و رابطه موضوع های آنها اینگونه است که موضوع موسیقی عارضی برای نوعِ موضوع طبیعی است. توجه کردید که در هر دو « چه اُکر متحرکه و چه موسیقی » یک خاص و یک عارض وجود دارد.

خاص در قسم دوم عبارت از اکر است و در قسم چهارم عبارت از فلز یا تارهای صوتی انسان است. عارضی که همراه خاص است در قسم دوم عبارت از حرکت است و در قسم چهارم عبارت از نغمه است. معلوم شد که هم در موسیقی یک امر خاص و عرض وجود دارد هم در قسم چهارم.

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا،ج۹،ص۱۶۴،س۱۸،ط ذوی القربی.

حال می خواهیم علم خاص را در تحت علم قرار دهیم آیا آن خاص را توجه کنیم یا عارضی که همراه خاص است را توجه کنیم.

مصنف می فرماید در قسم دوم که اُکر متحرکه مطرح بود نظر به عارض « یعنی حرکت » نکردیم بلکه نظر به امر خاص « یعنی اُکر » کردیم. دیدیم اُکر در تحت مجسم و هندسه داخل است پس علم اُکر متحرکه تحت هندسه و مجسم قرار گرفت. نظر به حرکت نشد زیرا حرکت مربوط به علم طبیعی است و باید علم اُکر متحرکه تحت علم طبیعی قرار می گرفت در موسیقی بر عکس شد که نظر به عارض « یعنی نغمه » شد و نظر به تارهای صوتی یا فلز نشد. اگر نظر به تارهای صوتی یا فلز می کردیم چون نوعی از جسم هستند باید موسیقی را تحت علم طبیعی قرار می دادیم.

توضیح عبارت

« و الفرق بین هذا القسم و القسم الذی قبله _ اعنی القسم الذی جعلنا مثاله الاکر المتحرکه »

بعد از لفظ « المتحرکه » باید خط تیره گذاشته شود.

ترجمه: فرق بین این قسم و قسمی که قبل از قسم چهارم است « چون قسمی که قبل از قسم چهارم است می تواند قسم اول یا دوم یا سوم باشد لذا مصنف آن را تفسیر می کند و می گویند » مراد قسمی است که مثالش را اُکر متحرکه قرار دادیم.

« ان ذلک العلم لیس موضوعا تحت العلم الناظر فی العارض المقرون به بل تحت العلم الذی ینظر فی العام لموضوعه »

ص: ۹۸۳

لفظ « موضوعا » معنای لغوی آن اراده شده لذا به معنای « قرار دادن » است. الف و لام در « العام » الف و لام موصول است یعنی « فی الذی یعم موضوع الاکر ». ضمیر « لموضوعه » به « علم خاص » یعنی « علم اُکر متحرکه » بر می گردد.

ترجمه: فرق بین این قسم چهارم و قسم دوم این است که این علم « یعنی علمی که در قسم دوم مطرح شده » قرار داده نمی شود تحت علمی که نظر می کند در عارضی که مقرون به موضوع علم اخص است « لذا این علم اخص تحت آنچه که این عارض اقتضا می کند قرار داده نمی شود » بلکه این علم اُکر متحرکه تحت علمی قرار داده می شود که عمومیت دارد موضوع اکر را « و آن علم، علم هندسه است. »

« اذ علم الاکر المتحرکه لیس تحت الطبیعیات بل تحت الهندسه »

این عبارت هم دلیل برای « لیس موضوعا تحت العلم الناظر فی العارض المقرون به » است هم دلیل برای « بل تحت العلم الذی ینظر فی العام لموضوعه » است.

ترجمه: « چرا نظر به عارض نکردید » زیرا می بینیم علم اُکر متحرکه تحت طبیعیات نیست « در حالی که اگر نظر به عارض یعنی حرکت می شد باید علم اُکر متحرکه تحت علم طبیعی که درباره عارضش بحث می کند قرار داده شود » بلکه تحت هندسه است « پس معلوم می شود که توجه به حرکت نشده است بلکه به اُکر بودن توجه شده لذا تحت علمی قرار داده شده که اُکر را مطرح می کرد نه تحت علمی قرار داده شود که حرکت را مطرح می کند ».

ص: ۹۸۴

« و اما هذا فهو موضوع تحت العلم الناظر فی العارض المقرون به »

مشار الیه « هذا » و ضمیر « فهو »، قسم چهارم است.

ترجمه: اما این قسم چهارم نهاده می شود تحت علمی که نظر در عارض « یعنی نغمه » می کند که مقرون به خاص شده است.

« لان الموسیقی لیس تحت الطبیعی بل تحت الحساب »

اما چرا در علم موسیقی، جانب معروض گرفته نشده است بلکه جانب عارضی که مقرون به معروض است گرفته شده است؟ زیرا علم موسیقی تحت علم طبیعی نیست تا به معروضش که جسم است توجه شده باشد بلکه تحت علم حساب برده شده و به عارضش که نغمه است و با عدد تبیین می شود توجه شده است.

صفحه ۱۶۵ سطر ۳ قوله « و اما الذی »

در صفحه ۱۶۲ سطر ۱۲ بیان شد در جایی که بین دو موضوع دو علم، عموم و خصوص مطلق باشد به دو نحوه است. زیرا یا آن عام، جنس برای خاص است یا لازم است « و جنس نیست ». در جایی که عام و جنس باشد مثال به مجسمات زده شد که شامل مخروطات می شود و مخروطات نوعی برای مجسمات است. اما جایی که عام، جنس نباشد بلکه مانند واحد و موجود باشد گفت « و لنوخر الآن هذا القسم » الان وقت این رسیده و می خواهد بحث کند در علمی که موضوعش موجود یا واحد است « یعنی موضوعش عام است ولی نه عامی که جنس باشد ».

آن علمی که موضوعش، موجود است فلسفه اُولی می باشد. مصنف اسمی از فلسفه اولی نمی آورد ولی خصوصیات آن را بیان می کند و می فرماید علم به اشیائی که تحت موجود قرار می گیرند، مساله ای برای علم فلسفه قرار داده نمی شود. مثلا فرض کنید که جسم تحت موجود قرار می گیرد و عدد تحت موجود قرار می گیرد. مقدار هم تحت موجود قرار می گیرد. علم به جسم که طبیعی است و علم به عدد که حساب است و علم به مقدار که هندسه است هیچکدام، مساله ای از مسائل فلسفه قرار نمی گیرند بلکه تحت آن واقع می شوند. علت این است که در هر علمی از عوارض ذاتی موضوع بحث می شود یعنی مسائل هر علمی بحث از عوارض ذاتی موضوع آن علم است. حال اگر علم به مقدار را بخواهید مساله فلسفی قرار دهید باید بحث هایی که مربوط به مقدار است، عرض ذاتی برای موجود باشد در نتیجه باید مقدار، عرض ذاتی موجود باشد تا بتوان از مقدار بحث کرد زیرا در هر علمی از عرض ذاتی موضوعش بحث می شود در حالی که مقدار، عرض ذاتی موضوعش نیست. نه ذاتی مقوم است نه عرض ذاتی است که در باب برهان می آید به عبارت مصنف نه می توان مقدار را در تعریف موجود اخذ کرد نه موجود را می توان در تعریف مقدار اخذ کرد.

اگر محمول در تعریف موضوع اخذ شود محمول، ذاتی به معنای مقوم می شود و اگر محمول، عرض ذاتی باشد موضوع در تعریف آن اخذ می شود. پس اگر ذاتی داشته باشیم یا باید محمول در تعریف آن اخذ شود یا موضوع در تعریف محمول اخذ شود و ما هیچکدام از این دو کار را نمی کنیم نه موجود را در تعریف مقدار اخذ می کنیم نه مقدار را در تعریف موجود اخذ می کنیم. پس نمی توان مقدار را عرض ذاتی برای موجود قرار داد و در علمی که درباره موجود بحث می کند از مقدار بحث شود پس بحث از مقدار، مساله ای از مسائل فلسفه نیست.

ص: ۹۸۶

همچنین سایر علوم را اگر نگاه کنید به همین صورت است که درباره موضوعی بحث می کنند ولی هیچکدام از آن موضوع ها عرض ذاتی « الموجود » یا « الواحد » که موضوع فلسفه هستند نمی باشند. به این جهت است که علم به سایر اشیاء از مسائل فلسفه قرار داده نمی شود بلکه تحت فلسفه قرار داده می شود.

توضیح عبارت

« و اما الذی عمومه عموم الوجود و الواحد فلا یجوز ان یکون العلم بالاشیاء التی تحته جزءا من علمه »

اما علمی که عموم موضوعش، عموم وجود و عموم واحد باشد « یعنی عامی که عبارت از موجود و واحد باشد » جایز نیست علمی که مصادیق این عام هستند « یا درباره مصادیق این عام بحث می کند » جزئی از این علم عام قرار بگیرد و مساله ای از مسائل علم عام قرار بگیرد.

« لانها لیست ذاتیه له علی احد وجهی الذاتی »

ضمیر « لانها » به « اشیاء » بر می گردد.

ترجمه: زیرا این اشیاء ذاتی برای موجود یا واحد نیستند به هیچ یک از دو وجه ذاتی که قبلا خوانده شد « اشیایی که در سایر علوم، موضوع قرار داده می شوند هیچکدام، عرض ذاتی یا مقوم برای موضوع یعنی فلسفه نیستند لذا در علم فلسفه نباید از اینها بحث شود چون عرض ذاتی موضوعشان نیستند ».

« فلا العام یوخذ حد الخاص و لا بالعکس »

ص: ۹۸۷

نه عام را می توان در حد خاص اخذ کرد « یعنی موجود در حد جسم اخذ شود » و نه بالعکس « یعنی خاص را که جسم است نمی توان در حد عام که موجود است اخذ کرد » پس اشیاء دیگر از قبیل جسم و عدد و مقدار که موضوع برای علوم جزئی تر هستند عرض ذاتی موضوع فلسفه نیستند پس نمی توان اینها را مساله علم فلسفه قرار داد.

« بل یحب ان تکون العلوم الجزئیه لیست اجزاء منه »

علوم جزئیه نباید اجزاء باشند برای چنین علمی که موضوعش، موجود است « ضمیر ـ منه ـ به ـ علمی که موضوعش موجود است ـ برمی گردد » .

ادامه توضیح صورتی که بین دو موضوع علم، عموم و خصوص مطلق است و آن عام، جنس نیست بلکه مانند واحد و موجود است / بررسی دو علمی که موضوع یکی خاص و موضوع دیگری عام باشد/ گاهی موضوعات علوم با یکدیگر تداخل دارند/ بیان تفصیلی در اختلاف علوم و اشتراک علوم/ فصل ۷/ مقاله ۲/ برهان شفا. ۹۴/۰۲/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه توضیح صورتی که بین دو موضوع علم، عموم و خصوص مطلق است و آن عام، جنس نیست بلکه مانند واحد و موجود است / بررسی دو علمی که موضوع یکی خاص و موضوع دیگری عام باشد/ گاهی موضوعات علوم با یکدیگر تداخل دارند/ بیان تفصیلی در اختلاف علوم و اشتراک علوم/ فصل ۷/ مقاله ۲/ برهان شفا.

ص: ۹۸۸

« و لان الموجود و الواحد عامان لجمیع الموضوعات فیجب ان تکون سائر العلوم تحت العلم الناظر فیهما »(۱)

قبلا بیان شده بود که وقتی دو علم را ملاحظه کنید گاهی اینگونه اند که بین موضوعاتشان، عموم و خصوص مطلق است یعنی موضوع یکی عام است و موضوع دیگری خاص است. سپس این وضع به دو قسم تقسیم شد:

قسم اول: خاص، نوعی از عام باشد و آن عام، جنس باشد. مثلا مجسم و مخروط راملاحظه کنید که مجسم، جنس بود و مخروط، نوع بود. بحث از این قسم تمام شد.

قسم دوم: عام، جنس نباشد بلکه بمنزله جنس باشد. مثل اینکه موضوع عام، « الموجود » یا « الواحد »است و موضوع خاص مثلا جسم یا مقدار است و این خاص، نوع عام نیست و این عام، جنس آن خاص نیست. چنین علمی که موضوعش « الموجود » یا « الواحد » است همان فلسفه اولی است. درباره چنین علمی ۵ حکم داریم که یک حکمش جلسه قبل خوانده شد.

بیان احکام پنجگانه قسم دوم:

حکم اول: هیچ علمی از علوم جزئی را نمی توان مساله ی علم کلی « یعنی فلسفه » قرار داد زیرا هر علمی باید در عوارض ذاتی موضوعش بحث کند و اگر مثلا علم طبیعی که درباره عوارض ذاتی جسم بحث می کند بخواهد مساله ای از علم کلی و

فلسـفه بشـود لازمه اش این است که آن عوارض ذاتی که برای جسم است، عوارض ذاتی « الموجود » هم باشـد چون مسـائل علم طـبیعی می خواهـد مسائـل علم الهی قرار بگیرد پس همـانطور که عرض ذاتی برای موضوع طبیعی است بایـد عرض ذاتی برای موضوع علم فلسـفه الهی هم باشد در حالی که آن که عرض ذاتی جسم است عرض ذاتی « الموجود » نیست پس علومی که جزئی اند و تحت فلسـفه هستند مسائل هیچکدام از آنها، عوارض ذاتی فلسفه نیست لذا کسی حق ندارد مسائل آن علوم را مسائل فلسـفه قرار دهد و الا لازم می آید از چیزهایی که عوارض ذاتی موضوع فلسـفه نیستند در فلسفه بحث شود و این، جایز نیست.

ص: ۹۸۹

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا،ج۹،ص۱۶۴،س۵،ط ذوی القربی.

حکم دوم: هر موضوعی برای هر علمی که پیدا کنید آن موضوع مندرج در تحت « الموضوع » و« الواحد » است. اگر چه نوعِ « الموجود » نیست. پس همه موضوعات علوم تحت موضوع علم فلسفه مندرج است لذا سایر علوم، تحت فلسفه قرار داده می شود « و داخل فلسفه قرار داده نمی شود ».

توضیح عبارت

« و لان الموجود و الواحد عامان لجمیع الموضوعات فیجب ان تکون سائر العلوم تحت العلم الناظر فیهما »

برای اینکه موجود و واحد « که موضوع علم فلسفه هستند » شامل همه موضوعات می شوند « و به تعبیر دیگر همه موضوعات مندرج در تحت این دو هستند » پس واجب است بقیه علوم « غیر از خود فلسفه » تحت علمی باشند که در « الموجود و الواحد » نظر می کند.

« و لانه لا موضوع اعم منهما فلا یجوز ان یکون العلم الناظر فیهما تحت علم آخر »

حکم سوم: آیا می توان فلسفه را تحت علمی قرار داد؟ مصنف می فرماید نمی توان چنین علمی پیدا کرد زیرا موضوعی که برای فلسفه است اعم الموضوعات است و علمی پیدا نمی کنید که موضوعش اعم از فلسفه باشد.

بعضی موضوع عرفان را « الموجود » گرفتند و بعضی موضوعش را « موجود بشرط لا ـ » گرفتند و بعضی موضوعش را موجودی گرفتند که مطلق است حتی از قید اطلاق هم مطلق است ولی بالاخره موضوع عرفان، خداوند ــ تبارک ــ می شود و اعم نمی شود. بله در صورتی که موضوع عرفان، « الموجود » باشد مساوی با فلسفه می شود کسانی هم که موضوع عرفان را « مطلق وجود » گرفتند و مطلقِ مقسمی اراده کردند و گفتند قید اطلاق هم شرط آن نیست اگرچه از نظر ظاهر، موضوع عام است ولی تطبیق بر خداوند ــ تبارک ــ می کند. و لذا موضوع، خاص می شود. اما کسی عرفان را تحت فلسفه قرار نداده با اینکه موضوعش خاص است البته خود مصنف به این مطلب می پردازد ولی تعبیر به عرفان نمی کند بلکه تعبیر به الهیات بالمعنی الاخص می کند زیرا مصنف عرفان را با الهیات بالمعنی الاخص خیلی متفاوت نمی داند. نه اینکه این دو یکی باشند بلکه حکم الهیات بالمعنی الاخص با عرفان را یکی می داند.

ترجمه: موضوعی اعم از « الموجود و الواحد » نیست پس جایز نیست علمی که در « الموجود و الواحد » نظر می کند تحت علم دیگر باشد.

« و لان ما لیس مبدا لوجود بعض الموجودات دون بعض بل هو مبدأ لجمیع الموجود المعلول فلا یجوز ان یکون النظر فیه فی علم من العلوم الجزئیه و لا یجوز ان یکون بنفسه موضوعا لعلم جزئی »

حکم چهارم: یک موجودی داریم که مبدء همه موجودات است « که همان خداوند ـ تبارک ـ است » نه اینکه مبدء دون بعضی باشد. بحث از آن باید در کجا مطرح شود؟ « بحث از آن الهیات بالمعنی الاخص است » ۴ احتمال داده شده است.

۱ ـ در یک علم جزئی از علوم جزئیه مطرح شود یعنی مساله از مسائل علم جزئی شود.

۲ ـ خود آن، علم جزئی قرار داده شود نه اینکه مساله ای از مسائل علم جزئی قرار داده شود.

۳ ـ خود آن، یک علم کلی قرار داده شود مثل فلسفه.

۴ ـ مساله ای از مسائل علم کلی باشد یعنی در فلسفه مطرح شود.

اینکه مساله ای از مسائل علم جزئی باشد « یعنی احتمال اول » باطل است چون او علت برای کل موجودات است و موضوعات مسائل همه موجودند پس خداوند ـ تبارک ـ علت همه است چگونه می توانید از آن که علت همه است در یک علم خاصی بحث شود. فرض کنید در این علم بحث از این علت، مشکلی نداشته باشد ولی این علم، جسم است و وقتی بحث از این علت کنید یعنی بحث از علت جسم می کنید ولی این، فقط علت جسم نیست بلکه علت چیزهای دیگر هم هست لذا باید در آنجاها هم مطرح شود و در علوم دیگر بیان شود. لذا نمی توان فقط در علم طبیعی که موضوعش جسم است بحث شود.

ص: ۹۹۱

اما اینکه خود آن، یک علم جزئی قرار داده شود « یعنی احتمال دوم » هم صحیح نیست چون این موضوع به همه ی امور جزئیه نسبت و ارتباط دارد. اگر آن در یک علم جزئی قرار داده شود نسبتش با همه امور قطع می شود و فقط با خود همین موضوع برقرار می شود.

اما اینکه در یک علم کلی « یعنی احتمال سوم » قرار داده شود « یعنی یک علم کلی ساخته شود که موضوع آن، خداوند _ تبارک _ باشد » این هم نمی شود زیرا موضوع، شخص است و اگر شخص، موضوع علم قرار داده شود آن علم، کلی نمی شود بله « الموجود » و « الواحد » کلی است و اگر موضوع علمی قرار داده شود آن علم، کلی می شود.

وقتی این سه احتمال باطل شد احتمال چهارم باقی می ماند و متعیّن می شود. بحث در مورد چنین موجودی که علتِ تمام موجودات است باید در فلسفه عام که علم کلی است و موضوعش « الموجود » است به عنوان مساله ای از مسائل مطرح شود لذا الهیات بالمعنی الاخص را مساله ای از مسائل فلسفه قرار می دهند. ابتدا الهیات بالمعنی الاعم خوانده می شود بعدا بالمعنی الاخص خوانده می شود سپس وارد طبیعیات می شوند.

نکته: گاهی از اوقات مدعا آورده می شود سپس با لفظ « لان » دلیل برای آن آورده می شود اما گاهی از ابتدا دلیل آورده می شود بعداً مدعا آورده می شود مثلا گاهی گفته می شود « زید این مطلب را ننوشت چون قلم نداشت » گاهی هم گفته می شود « زید چون قلم نداشت ننوشت ».

ص: ۹۹۲

در این جا مصنف ابتدا علت را آورده بعداً معلول را آورده است یعنی با عبارت « لان... » علت را بیان کرده و مدعا را با عبارت « فیجب ان یکون العلم به جزء امن هذا العلم » بیان می کند که در سطر ۱۰ آمده است عبارت « فلا یجوز ان یکون.... » معلِّل و مدعا نیست بلکه تفریع است.

البته ناچار هستیم که « بل هو مبدا لجمیع الموجود المعلول » را خبر بگیریم « البته خبر نیست ولی از نظر معنا خبر بگیریم » و معنای عبارت به این صورت می شود آنچه که مبدا برای وجود بعض موجودات دون بعض نیست، مبدء جمیع موجودات معلول است و چون مبدء جمیع موجودات است سه چیز جایز نیست که آن سه را با عبارت « فلا یجوز .... و لا یجوز ... و لا هو موضوع ... » بیان می کند و در پایان می فرماید « فیجب ان یکون ».

ترجمه: آنچه که مبدء وجود برای بعض موجودات دون بعض نیست بلکه مبدا برای جمیع موجوداتِ معلول است پس واجب است که علم به آن، جزئی از این علم « فلسفه » باشد.

« فلا یجوز ان یکون ... » جایز نیست که نظر در چنین موجودی در علمی از علوم جزئیه واقع شود « یعنی نمی توان بحث درباره آن را مساله ای از علوم جزئیه قرار داده شود چون این مبدء، علت برای همه موجودات است نه اینکه علت برای موضوع این علم جزئی فقط باشد.

ص: ۹۹۳

« و لا يجوز ان يكون بنفسه موضوعا لعلم جزئى لانه يقتضى نسبه الى كلى موجود »

جایز هم نیست که خود آن، موضوع علم جزئی قرار داده شود و مسائل مربوط به خودش، یکی از علوم جزئیه به حساب آید چون این مبدأ نسبت به همه موجودات دارد اگر یک علم جزئی برای آن قرار دهید آن را به همه موجودات نسبت ندادید.

« و لا هو موضوع العلم الكلى العام لانه ليس امرا كليا عاما »

« و لا هو ... » یعنی « و لا یجوز هو ... ».

آن را موضوع برای علم کلی عام هم نمی توان قرار داد چون خودش امر کلی عام نیست بلکه شخص است.

« فيجب ان يكون العلم به جزءا من هذا العلم »

وقتی هیچ یک از این سه احتمال صحیح نشد احتمال چهارم متعین می شود و آن این است که باید علم به اینچنین موجودی، جزئی از همین علم کلی که عبارت از فلسفه کلی است بشود یعنی مساله ای از مسائل این علم کلی بشود.

« و لانا قد وضعنا ان من مبادى العلوم ما ليس بينا بنفسه »

« من » در « من مبادی » تبعیضیه است و مراد از « ما » در « ما لیس » مبدء است.

حکم پنجم: بیان شد که در هیچ علمی از مبادی آن علم و از وجود موضوع آن علم بحث نمی شود بلکه باید درباره موضوع هر علمی و درباره مبادی هر علمی، در علم فوق بحث شود. اگر موضوعی، بیّن الوجود بود یا مبدئی، جزء مبادی بدیهیه بود احتیاج به بحث ندارد نه در این علم مربوطه از آن بحث می شود نه در علم فوق بحث می شود. اما اگر موضوعی، بین الوجود بین الثبوت نبود یا مقدمه و مبدئی از مبادی بدیهی نبود احتیاج به اثبات دارد و اثباتش باید در علم فوق باشد.

حال بیان می شود که چون همه علوم جزئیه با واسطه یا بی واسطه به همین علم کلی که موضوعش « الموجود » است ختم می شود « یعنی گاهی از اوقات موضوع علمی به طور مستقیم در تحت الموجود است » مثلاً جسم در تحت الموجود است. اما گاهی با واسطه تحت الموجود است مثلا بدن موضوع برای طب است که بدن در تحت جسم است و جسم در تحت الموجود است. بالاخره هر علمی از علوم جزئیه که ملاحظه شود موضوعش با واسطه یا بی واسطه تحت موضوع علم فلسفه یعنی « الموجود » است. چون اینگونه است باید موضوع و مبادی همه علوم در همین علم عام اثبات شود. پس مسائل این علم عام، راه را برای علوم بعدی باز می کند یعنی اگر این علم نبود و مسائلش مطرح نمی شد موضوعات علوم دیگر ثابت نمی شدند و مبادی علوم دیگر نتیجه گرفته نمی شدند پس همه ما یحتاج علوم دیگر را فلسفه تامین می کند. لذا همه علوم به فلسفه مدیون هستند.

ترجمه: ما اینچنین قرار دادیم و پذیرفتیم که بعضی از مبادی علوم، مبدئی هستند که بیّن بنفسه نیست تا از بحث در آن بی نیاز باشیم پس واجب است در علم دیگری بیان شود و آن علم دیگر یا جزئی است « مثل خود همین علمی که می خواهیم مبدء آن را اثبات کنیم » یا علم دیگر اعم است از این علمی که می خواهیم مبدء آن را اثبات کنیم. هر کدام که باشد منتهی به اعم علوم می شویم.

چون وضع اینگونه است و ما اینگونه قرار گذاشتیم که مبادی علوم را در یک جای دیگر بحث کنیم و نتیجه گرفتیم که همه علوم منتهی به اعم العلوم می شوند پس واجب است که مبادی سائر علوم « غیر از فلسفه » باید در همین علم در علم فلسفه کلی است ثابت شود.

نحوه احتیاج تمام علوم به علم فلسفه/ بیان حکم پنجمِ صورتی که موضوع علم عام، جنس نباشد بلکه بمنزله جنس برای موضوع علم خاص باشد/ ۲ _ بیان فرق فلسفه اولی با جدل و سفسطه/ توضیح صورتی که بین دو موضوع علم، عموم و خصوص مطلق است و آن عام، جنس نیست بلکه مانند واحد و موجود است/ بررسی دو علمی که موضوع یکی خاص و موضوع دیگری عام باشد/ گاهی موضوعات علوم با یکدیگر تداخل دارند/ بیان تفصیلی در اختلاف علوم واشتراک آنها/ فصل ۷/ مقاله ۲/ برهان شفا ۹۴/۰۲/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ۱_ نحوه احتیاج تمام علوم به علم فلسفه/ بیان حکم پنجمِ صورتی که موضوع علم عام، جنس نباشد بلکه بمنزله جنس برای موضوع علم خاص باشد/ ۲ _ بیان فرق فلسفه اولی با جدل و سفسطه/ توضیح صورتی که بین دو موضوع علم، عموم و خصوص مطلق است و آن عام، جنس نیست بلکه مانند واحد و موجود است/ بررسی دو علمی که موضوع یکی خاص و موضوع دیگری عام باشد/ گاهی موضوعات علوم با یکدیگر تداخل دارند/ بیان تفصیلی در اختلاف علوم واشتراک آنها/ فصل ۷/ مقاله ۲/ برهان شفا.

ص: ۹۹۶

« فلذلک یکون کان جمیع العلوم تبرهن علی قضایا شرطیه متصله »(۱)

درباره علم فلسفه چندین حکم بیان شد.

حکم پنجم: تمام مبادی علوم باید در فلسفه اثبات شوند.

مصنف می فرماید چون اینگونه است پس در هر علمی وقتی دلیلی بر یک مطلبی اقامه می شود باید آن دلیل به صورت شرطیه باشد. مثلاـ در علم ریاضی اگر بخواهید دلیل بر وجود مثلث بیاورید یا مثلث، دارای فلان حکم است. دلیل بر وجود مثلث این است که اگر در دایره سه خط کشیده شود به طوری که رؤوس این سه خط بر محیط دایره بیفتد مثلثی در دایره تشکیل می شود. حال در هندسه می خواهیم بیان کنیم که مثلث موجود است یا فلان حکم را دارد. چگونه باید بیان کنیم؟ می گوییم اگر مبدأ مثلث که دایره است موجود باشد پس مثلث هم موجود است یا اگر مبدأ مثلث که دایره است موجود باشد پس مثلث این حکم را دارد. بعدا که وارد فلسفه می شویم ثابت می کنیم که دایره موجود است وجود دایره در هندسه انجام نمی گیرد. مصنف در کتاب الهیات شفا و الهیات نجات، دایره را اثبات می کند پس در خود هندسه چون وجود دایره اثبات نشده نمی توان گفت « مثلث موجود است » بلکه باید گفته شود « اگر دایره موجود باشد مثلث موجود است ». همچنین در علم طبیعی گفته می شود « اگر جسم موجود است حرکت می کند » یا « اگر جسم دارای هیولی و صورت است دارای فلان

حکم است ». این احکامی که در علم طبیعی می آید با لفظ « اگر » گفته می شود چون در همان علم ثابت نمی شود بلکه باید در علم فلسفه اثبات شود پس همیشه برهان و بیانی که آورده می شود به صورت قضیه شرطیه است که مقدمِ آن در فلسفه اثبات می شود و تالی آن در علم جزئی مطرح می شود.

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا،ج۹،ص۱۶۵،س۱۳،ط ذوی القربی.

پس چون گفته شده همه مبادی علوم باید در فلسفه اثبات شوند لذا هر جا که بخواهیم حکمی را مرتبط به مبدئی کنیم که در فلسفه ثابت می شود باید گفت اگر این مبدء موجود باشد حکم، اینچنین است.

توضیح عبارت

« فلذلک یکون کان جمیع العلوم تبرهن علی قضایا شرطیه متصله »

« فلذلک »: چون همه علوم، مبادی آنها باید در فلسفه ثابت شود و خودشان متکفل اثبات مبادی نیستند بلکه باید در علم فوق که فلسفه است اثبات کنند.

ترجمه: به خاطر آن، گویا چنین است که همه علوم برهان می آورند بر یک قضیه شرطیه متصله « اگر چه ممکن است قضیه شرطیه را در ظاهر ذکر نکنند ولی قضیه شرطیه در باطن، مذکور است. یعنی ممکن است اینگونه نگویند ــ اگر دایره موجود است پس مثلث موجود است ــ بلکه از ابتدا مفروغٌ عنه می گیرد و می گوید ــ دایره موجود است و سه خط در دایره که محصور شود مثلث هم موجود می شود ــ ».

« مثلا انه ان کانت الدائره موجوده فالمثلث الفلانی کذا او المثلث الفلانی موجود »

مثلا اینطور گفته می شود که اگر دایره موجود است پس مثلثِ فلانی این حکم را دارد یا مثلث فلانی، موجود است.

« فاذا صُیّرَ الی الفلسفه الاولی یُبَیَّن وجود المقدم فیبرهن ان المبدا کالدائره مثلا موجود »

ترجمه: وقتی انتقال به فلسفه اولی حاصل شود وجود مقدم « مقدم این بود که دایره، موجود است » بیان می شود و در فلسفه مبرهن می شود که مبدء « یعنی مبدء ریاضیات یا مبدء تمام اَشکال هندسی » مثل دایره موجود است.

ص: ۹۹۸

« فحینئذ یتم برهان ان ما یتلوه موجود »

ضمیر « یتلوه » به « مبدأ » بر می گردد.

ترجمه: پس در این هنگـام، برهـان بر اینکه تِلِوِ این مبـدأ هم موجود است درست می شود « یعنی در فلسـفه ثـابت می شود که مبدأ اَشکالِ ریاضی مثل دایره موجود است و تِلوِ این دایره که همان مثلث است هم موجود می شود ».

« فکأَن لیس علم من الجزئیه لم یبرهن علی غیر شرطی »

در نسخه خطی لفظ « لیس » نیست لذا باید خط بخورد اگر به جای « لیس » لفظ « لم » برداشته می شد بهتر بود.

« و الصناعات المشترکه فی موضوع هذا العلم ثلاثه الفلسفه الاولی و الجدل و السوفسطائیه »

موضوع فلسـفه، « الموجود » یا « الواحد »است. اما جدل و سفسـطه موضوع ندارند زیرا علم نیستند بلکه جزء علم هستند و جزء علم لازم نیست که موضوع داشته باشد.

در نظر ابتـدایی به نظر می رسـد که موضوع این سه « یعنی فلسـفه، جدل و سوفسـطائیه »، « موجود » است در حالی که اینگونه نیست. مصنف هم نمی خواهد این را بیان کند. در هر مساله ای درباره موضوع صحبت می شود و حکمی بر موضوع حمل می شود. در هر علمی هم درباره موضوع همان علم بحث می شود و احکامی که در مسائل می آید همه آنها بر موضوع علم حمل می شود پس احکـام در موضوع اجرا می شونـد اگر حکمِ یک امری در همه جا اجرای شود می توان تسامحاً گفت این امر در همه علوم، موضوع دارد.

ص: ۹۹۹

فلسـفه در همه علـوم، کـاربرد دارد چـون مبـادی همه علـوم بایـد به این داده شود جـدل هم در همه علوم اجرا می شود. در هر موضوعی از موضوعات می توان با خصم مُحاجّه کرد و از مقبولات خصم در آن موضوع استفاده کرد و آن را به سمت مطلبی دعوت کرد در همه علوم هم می توان سفسطه را بکار برد یعنی امری را که یقینی نیست یقینی جلوه داد. پس کاربرد فلسـفه و اسـتفاده فلسـفه عام است. کاربرد جـدل و سفسـطه هم عام است یعنی موضوعی که در آن موضوع، این سه اجرا می شوند عام هسـتند. نمی خـواهیم بگـوییم سفسـطه دارای موضـوع است و موضوعش، « الموجود » است. نمی خواهیم بگوییم جـدل داری موضوع است و موضوعش، « الموجود » است. در بین این سه فقـط فلسـفه دارای موضوع است و موضوعش « الموجود » است. می خواهیم بگوییم این سه مشترکنـد در اینکه دارای موضوع عـام هسـتند یـا به تعبیر دیگر دارای مجرای عـام هسـتند. مصـنف تعبیر به « و الصـناعات المشترکه » می کند یعنی تعبیر به « علم » نمی کند زیرا فلسفه اگر چه علم است اما سفسطه و جدل، علم نیسـتند ولی صـنعت هسـتند. مصنف نمی گوید « دارای موضوع هستند » بلکه می گوید « صناعتی که مشترک در موضوع این علم هسـتند » یعنی هر جـا موضوع این علم بیایـد آنهـا هم دخـالت می کننـد موضوع این علم فلسـفه، « موجود » است. هر جا « موجود » بیاید مباحث فلسفه می آید، دخالت فلسفه و سفسطه هم می آید.

ص: ۱۰۰۰

اما بین این سه صنعت فرق وجود دارد زیرا فلسفه همه محمولات را جمع می کند و بر « الموجود » حمل می کند یعنی همه موضوعات را در « ا لموجود » داخل می کند سپس محمولات را بر یک چیز « یعنی الموجود که اشاره به آن تفصیلات دارد » حمل می کند که مشترک در همه است. اما سفسطه و جدل هم بر همه موضوعات دخالت می کنند و وارد می شوند ولی بر کل واحدٍ کل واحد وارد می شوند نه بر همه، یعنی همه را در تحت عنوانی به نام « الموجود » قرار نمی دهد تا سفسطه و جدل درباره آن وارد شود.

پس توجه کنید که مصنف نمی خواهد بیان کند موضوع این سه صنعت، موجود است بلکه می خواهد بیان کند که این سه صنعت با « موجود » ارتباط دارند ولی فلسفه به یک نحوه است و سفسطه و جدل به نحوه دیگری است.

نکته: انسان وقتی بخواهد قلم به دست بگیرد و مطلبی بنویسد می فهمد که ابن سینا چقدر دقیق نوشته است. اینطور که نقل می کنند ابن سینا به راحتی نوشته و به طور کامل نوشته است و این جزء عجایب است.

ترجمه: صناعاتی که مشترکند « یعنی می توانند همه آنها در موضوع علم دخالت کنند » سه تا هستند « نه اینکه دارای این موضوع باشند » که عبارت از فلسفه اولی و جدل و سوفسطائیه است « مراد ا ز سوفسطائیه همان سفسطه است ».

ص: ۱۰۰۱

« و الفلسفه الاولی تفارق الجدل و السوفسطائیه فی الموضوع و فی مبدء النظر و فی غایه النظر »

فلسفه اولی هم با جدل و هم با سوفسطائیه فرق می کند در سه چیز که عبارتند از موضوع و مبدء نظر و غایت نظر.

« فی الموضوع »: مراد این نیست که در داشتن موضوع فرق می کنند بلکه در دخالت کردن موضوع فرق می کنند. مسلم است که جدل و سوفسطائیه موضوع ندارند اما در موضوع دخالت می کنند. دخالت آنها با دخالت فلسفه فرق می کند.

« فی مبدأ النظر » : یعنی مقدماتی که اخذ می شود. در فلسفه مقدمات،مقدمات برهانی است و در جدل مقدمات، مقدماتِ مشهوری است و در سفسطه مقدمات، « ما یشبه الیقینی » یا « ما یشبه المشهوری » است. اگر « ما یشبه الیقینی » باشد به آن سفسطه و مغالطه گفته می شود و اگر « ما یشبه ا لمشهوری » باشد به آن سفسطه و مشاغبه گفته می شود.

اینکه در مبدء نظر اختلاف دارند یعنی آن مبادی که برای نظر و برای فکر و قیاس انتخاب می شود در علم فلسفه طوری است و در جدل طور دیگر است و در سفسطه به نحو دیگری است.

« فی غایه النظر »: این سه صنعت در غایت هم با یکدیگر فرق دارند زیرا هدف فلسفه، تحصیل یقین است. هدف جدل، اقناع شخص مقابل است و هدف سوفسطائی، حق جلوه دادن باطل است.

ص: ۱۰۰۲

« اما فی الموضوع فلان الفلسفه الاولی انما تنظر فی العوارض الذاتیه للموجود و الواحد و مبادئهما »

اما فرقی که در موضوع است این می باشد که فلسفه اولی، عوارض ذاتیِ « الموجود » را مطرح می کند نه « کل واحدٍ واحدٍ من افراد الموجودات » را بیان کند ولی جدل و سفسطه در «کل واحدٍ واحدٍ من الموجودات » اجرا می شوند.

ترجمه: اما فرقی که در موضوع بین این سه است به این جهت است که فلسفه اولی نظر در عوارض ذاتیه ای می کند که برای موجود و واحد حاصل است نه برای « کل واحد کل واحد » و برای مبادی موجود و واحد حاصل است.

سوال: آیا موجود دارای مبدأ است؟ موجود، اعم الاشیاء است چگونه مبدأ دارد؟

جواب: بعضی از افرادِ « الموجود » مبدأ برای بقیه است. یعنی اگر گفته می شود « مبدء موجود » به معنای « مبدء بعض موجودات » است در واحد هم همینطور است. پس ضمیر « مبادئهما » به « موجود و واحد » بر می گردد و توجیهش همان است که بیان شد.

نکته: مراد از عوارض ذاتیه، اوصاف و افعال را شامل می شود زیرا در فلسفه اولاـ از وجود خداوند ــ تبارک ــ و ثانیا از اوصاف و افعالش بحث می شود.

نکته: در نسخه ای به جای « مبادئهما »، « مبادئها » آمده است در اینصورت ضمیر آن به « عوارض ذاتیه » بر می گردد. ترجمه عبارت به این صورت می شود: بحث از عوارض ذاتیه این دو و بحث از مبادی عوارض ذاتیه این دو می شود « مراد از مبادی عوارض ذاتیه، اسباب می شود ».

ص: ۱۰۰۳

« و لا تَنظُر فی العوارض الذاتیه لموضوعات علم علم من العلوم الجزئیه »

فلسفه اولی نظر نمی کند در عوارض ذاتیه کل واحد واحد را یعنی عوارض ذاتیه این واحد و موجود و آن واحد و موجود دیگر و موجود سوم و .... را ملاحظه نمی کند. بلکه عوارض « الموجود » را ثابت می کند سپس هر موجودی که جزئی است و تحت « الموجودِ » کلی مندرج می شده، آن عوارض را خواهد گرفت. پس بحث در عوارض ذاتی موضوعاتِ علمٍ علمٍ من العلوم الجزئیه نمی کنید و الا لازم می آمد که همه علوم در فلسفه بیایند که درباره موضوعاتشان جدا جدا بحث شود. بلکه فلسفه بحث درباره عوارضی که برای « ا لموجود » است می کند.

« و الجدل و السوفسطائیه ینظران فی عوارض کل موضوع _ کان ذاتیا او غیر ذاتی _ »

ضمیر « کان » به « عارض » بر می گردد که از « عوارض » فهمیده می شود.

ولی جدل و سوفسطائیه در عوارض هر موضوعی نظر و دخالت می کنند حال آن عارض، ذاتی موضوع باشد یا غیر ذاتی باشد « در فلسفه باید عرض ذاتی باشد اما جدل و سفسطه احتیاج ندارند به اینکه عرض، عرض ذاتی باشد بلکه عرض غیر ذاتی هم دخالت می کند ».

« و لا یقتصر و لا واحد منهما علی عوارض الواحد و الموجود »

این تعبیر، تعبیر ابن سینائی است زیرا به جای اینکه بگوید « و لا یقتصران » می گوید « و لا یقتصر و لا واحد منهما ». این عبارتی که مصنف آورده تاکید بیشتری دارد زیرا نفی را تکرار کرده است.

ص: ۱۰۰۴

« لایقتصر » یعنی « لا یقتصر کل واحد منهما و لا واحد منهما ».

ترجمه: هر یک از سوفسطائی و جدلی اکتفا نمی کنند بر عوارض واحد و موجود « ولی فلسفه فقط عوارض واحد و موجود را می آورد اما این دو، اکتفا به عوارض نمی کننـد بلکه عوارض مصادیق واحـد و موجود را هم بیان می کننـد و درباره آنها هم دخالت می کنند.

« فالفلسفه الاولی اعم من العلوم الجزئیه لعموم موضوعها »

گفته شـد فلسـفه اولی درباره موضوع کلّ علمٍ علمٍ بحث نمی کنـد بلکه درباره یک امر کلی بحث می کند که «الموجود » و « الواحد » است به همین جهت فلسفه مساوی باً علومِ جزئیه نمی شود بلکه اعم از علوم جزئیه می شود. اگر می خواست در علوم جزئیه مثل خود علوم جزئیه بحث کنـد به اینکه درباره هر موضوعی جـدا بحث کنـد مثل علوم جزئیه می شـد ولی مجمعِ علوم جزئیه می شـد یعنی گفته می شـد مجمع علوم جزئیه است ولی الا ـن گفته نمی شود مجمع علوم جزئیه است بلکه اعم از مجمع علوم جزئیه است و اعم بـا مجمع فرق می کنـد. چون موضوع فلسـفه اعم از سـایر موضوع ها هست لـذا علمش هم اعم از سایر علوم می شود در حالی که اگر درباره کل واحـد واحـد من العلوم الجزئیه بحث می کرد اعم از سایر علوم نمی شد بلکه مجمع همه علوم می شد.

پس فلسـفه اعـم اسـت از ایـن جهـت که موضـوعش اعم است امـا سفسـطه و جـدل هم اعم هسـتند به این معنـا که نظرشـان را مخصوص به فلان علم جزئی نمی کنند بلکه در ا ین علم جزئی و آن علم جزئی و همه علوم جزئی نظر می دهند.

ص: ۱۰۰۵

ترجمه: فلسفه اولی اعم از علوم جزئیه است از این جهت که موضوع فلسفه اولی اعم از موضوع فلسفه ی آنها است.

« و هما اعم نظرا من العلوم الجزئیه »

جدل و سفسطه هم نظرشان اعم از علوم جزئیه است « توجه کنید که مصنف نمی فرماید موضوع این دو اعم از علوم جزئیه است » زیرا هر علم جزئی در یک موضوع بحث می کند ولی سفسطه و جدل در هر موضوعی دخالت می کنند به همین جهت اعم می شوند.

« لانهما یتکلمان علی کل موضوع کلاما مستقیما کان او مُعوجا »

زیرا جدل و سفسطه بر هر موضوعی تکلم می کنند و دخالت می کنند چه کلامی که بر هر موضوعی دارند کلام مستقیم باشد چنانچه در جدل های صحیح احتمالش می رود یا کلامِ مُعوج و منحرف باشد چنانچه در تمام مغالطات هست و در بعض جدل ها هم ممکن است باشد.

« لکلٍ بحسب صناعته »

در هر موضوعی، جدل و سفسطه دخالت می کنند ولی در هر موضوعی به حسب صناعت همان موضوع دخالت می کنند مثلا در علم ریاضی که دخالت می کند بحث های ریاضی مطرح می کند و در علم طبیعی که دخالت می کند بحث های طبیعی مطرح می کند.

« و قد تفارقهما من جهه المبدأ »

تا اینجا بحث در فرقی بود که بین فلسفه اولی از یک طرف و جدل و سفسطه از طرف دیگر بود اما فرق به لحاظ موضوع بود. ولی از لحاظ مبدأ هم فرق دارند و آن این است که مبدء در فلسفه « مراد از مبدء، مقدماتی است که در قیاس بکار می رود » مقدمات برهانی یقینی ا ست و در جدل، مقدمات مشهوری است و در سفسطه، مغالطاتی است که حق یا مشهور جلوه داده می شود ولی نه حق است و نه مشهور است.

ص: ۱۰۰۶

ترجمه: فلسفه اولی مفارقت با جدل و سفسطه می کند از جهت مبدأ.

« لان الفلسفه الاولی انما تاخذ مبدئها من المقدمات البرهانیه الیقینیه. و اما الجدل فمبدؤه من المقدمات الذائعه المشهوره فی الحقیقه. و اما السوفسطائیه فمبدؤه من المقدمات المشبهه بالذائعه او الیقینیه من غیر ان تکون کذلک فی الحقیقه »

ترجمه: فرق به این بیان است که فلسفه اولی اخذ می کند مبادیش را از مقدمات برهانیه یقینیه. اما جدل پس مبدئش از مقدمات ذائعه مشهوره در حقیقت است « ذائعه با مشهوره یک معنا دارد. مصنف تعبیر به _ فی الحقیقه _ می کند تا مشاغبه را خارج کند زیرا در مشاغبه مقدمات، ذائعه و مشهوره هستند ولی نه در حقیقت بلکه در ا دعای شخص مشاغب، مشهور هستند » اما سوفسطائیه پس مبدئ آن « یعنی قیاساتش » تشکیل می شود از مقدماتی که شبیه ذائعه هستند « در ا ینصورت، مشاغبه درست می شود » یا شبیه یقینیه هستند « در اینصورت، مغالطه درست می شود » بدون اینکه در حقیقت، این مقدمات مشهور باشند یا در حقیقت، این مقدمات یقینی باشند « اگر چه در ادعای خود شخص ممکن است مشهور یا یقینی باشد ولی در واقع کاری به یقینی بودن و مشهوره بودنش ندارد. معلوم شد که در فلسفه اولی، مقدمات از یک سنخ هستند و در جدل و سوفسطائیه مقدمات، از دو سنخ دیگر هستند ».

ص: ۱۰۰۷

ادامه بیان فرق فلسفه اولی با جدل و سفسطه/ توضیح صورتی که بین دو موضوع علم، عموم و خصوص مطلق است و آن عام، جنس نیست بلکه مانند واحد و موجود است/ بررسی دو علمی که موضوع یکی خاص و موضوع دیگری عام باشد/ ۲ _ اگر چند علم موضوع واحد داشته باشند اختلاف این چند علم به دو وجه است/ گاهی موضوعات علوم با یکدیگر تداخل دارند/ بیان تفصیلی در اختلاف علوم و اشتراک آنها/ فصل ۷/ مقاله ۲/ برهان شفا ۹۴/۰۲/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ۱ _ ادامه بیان فرق فلسفه اولی با جدل و سفسطه/ توضیح صورتی که بین دو موضوع علم، عموم و خصوص مطلق است و آن عام، جنس نیست بلکه مانند واحد و موجود است/ بررسی دو علمی که موضوع یکی خاص و موضوع دیگری عام باشد/ ۲ _ اگر چند علم موضوع واحد داشته باشند اختلاف این چند علم به دو وجه است/ گاهی موضوعات علوم با یکدیگر تداخل دارند/ بیان تفصیلی در اختلاف علوم و اشتراک آنها/ فصل ۷/ مقاله ۲/ برهان شفا.

« و قد تفارقهما من جهه: لان الغایه فی الفلسفه الاولی اصابه الحق الیقین بحسب مقدور الانسان و غایه الجدل الارتیاض فی الاثبات و النفی المشهور تدرجا الی البرهان و نفعا للمدینه »(۱)

بیان شد که بعضی از صناعات در موضوعشان مشترکند و تطبیق بر فلسفه اولی و جدل و سفسطه شد. بیان گردید که اینها با اینکه اشتراک در موضوع دارند اما سه فرق دارند یک فرق در ناحیه خود موضوع است یک فرق در ناحیه مبدأ است و فرق سوم در ناحیه غایت است. فرق در ناحیه موضوع و مبدأ بیان شد. الان فرق در مورد غایت بیان می شود.

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا،ج۹،ص۱۶۶،س۱۰،ط ذوی القربی.

بیان فرق فلسفه اُولی و جدل و سفسطه در غایت: فلسفه اُولی غایتی دارد. جدل، غایت دیگر دارد و سفسطه غایت سوم دارد.

بیان غایت فلسفه اولی: هدف از فلسفه اولی که در آن از براهین استفاده می شود این است که به حق رسیده شود، آن هم به وسیله یقین به حق رسیده شود. حق به معنای مطابق با واقع است. به عبارت دیگر به وسیله فلسفه اولی، حکم مطابق با واقع بدست می آید و به گمان هم اکتفا نمی شود بلکه اکتفا به یقین می شود. اما در جدل و سفسطه، غایت و هدف دیگری است که در ادامه توضیح داده می شود.

توضیح عبارت

« و قد تفارقهما من جهه »

ضمیر فاعلی به « فلسفه اولی » و ضمیر مفعولی یعنی « هما » به « جدل و سفسطه » بر می گردد. نسخه صحیح « من جهه الغایه » است.

ترجمه: و گاهی فلسفه اُولی با جدل و سفسطه به لحاظ غایت مفارقت می کند.

« لان الغایه فی الفلسفه الاولی اصابه الحق الیقین »

زیرا غایت در فلسفه اولی، رسیدن به حق « یعنی مطابق با واقع » است آن حقی که این صفت دارد که یقینی است « در نسخه خطی " الیقینی " آمده که بهتر است ».

« بحسب مقدور الانسان »

این عبارت مربوط به « اصابه » است یعنی حق یقینی را اصابت کنیم به اندازه مقدور انسان « یعنی به همان اندازه ای که می تواند کشف واقع کند و الا همه واقعیات برای انسان کشف نمی شوند ».

ص: ۱۰۰۹

« و غایه الجدل الارتیاض فی الاثبات و النفی المشهور تدرجا الی البرهان و نفعا للمدینه »

« المشهور » صفت برای « الاثبات » و « النفی » است. البته نمی توان صفت برای دو چیز قرار داد « در نسخه خطی هم به صورت المشهورین نیامده » لذا ناچار هستیم از یکی حذف کنیم و برای دیگری تقدیر بگیریم یعنی عبارت به این صورت می شود « فی الاثبات المشهور و النفی المشهور » یعنی قضایای موجبه ای که مشهورند و قضایای سالبه ای که مشهورند.

« نفعا للمدینه » عطف بر « تدرجا » است.

بیان غایت جدل: چندین غایت برای جدل ذکر شده که یکی ارتیاض است اگر یادتان باشد در یکی از فصول کتاب برهان در مقاله اول اینگونه خوانده شد که بعضی ها برهان را بر جدل مقدم کردند و بعضی جدل را بر برهان مقدم کردند. کسانی که برهان را بر جدل مقدم کردند توجه به قوت برهان کردند و گفتند چون برهان قوی است باید بر جدل مقدم شود. گذشته از این، تمام مطلوب ما برهان است چون در فلسفه به برهان احتیاج است. اما در اداره کشور، جدل کافی است. ولی در امور نظری احتیاج به برهان است لذا برهان برای ما اهمیت دارد پس مقدم می شود. اما بعضی جدل را بر برهان مقدم کردند « مراد بنده همین جا است » چون جدل یک نوع تمرین برای رسیدن به برهان است. یعنی جدل طرح می شود تا افراد با قیاس ها آشنا شوند بعداً به برهان بپردازند.

ص: ۱۰۱۰

الان یکی از غایت های جدل بیان می شود که تمرین کردن است ما قضیه موجبه مشهوره و قضیه سالبه مشهوره را در قیاس می آوریم. چون این قضیه، مشهوره است لذا این قیاس، جدل می شود ولی منظور این است که از همین راه یاد گرفته شود که چگونه برهان اقامه شود. غایت دیگر اینکه می خواهیم به مدینه نفع برسانیم. مدینه یعنی منطقه ای که انسانها در آن زندگی می کنند چه بزرگ باشد چه کوچک باشد. حتی بر کشور هم اطلاق مدینه می شود. مدینه را باید کسی اداره کند که توانایی اداره مدینه را داشته باشد. البته مثل فارابی معتقد است که مدینه به وسیله کسی اداره می شودکه فیلسوف کامل باشد و در تمام صناعات، سرآمد باشد حتی مثل نانوائی و خیاطی که صناعت هستند از همه اینها واردتر باشد. یعنی حاکم یک کشور یا مدینه فاضله به نظر فارابی کسی است که نه تنها در فلسفه بلکه در همه علوم، سرآمد همه باشد. روشن است که فارابی، حاکم را معصوم می داند « اگر چه به آن تصریح نمی کند » و غیر معصوم را به عنوان حاکم قبول ندارد. و اگر معصوم نبود باید از جانب معصوم باشد « فارابی تصریح به این می کند که از جانب معصوم باشد ولی نه هر کسی باشد بلکه دارای شرائطی است که شرائط آن را ذکر می کند ».

پس فارابی می گوید حاکم، از نظر اینکه فیلسوف است باید مسلط بر برهان باشد و از نظر اینکه اداره کننده مدینه است باید مسلط بر جدل باشد تا بتواند از مشهورات « چه مثبت و چه منفی » استفاده کند و شهر را اداره کند. چون فارابی به اینصورت بیان می کند: افرادی که در یک شهر زندگی می کنند بر دو قسم اند. یک قسم با حرف، قانع می شود. این گروه با خطابه و جدل قانع می شود یک قسم با حرف، قانع نمی شود این گروه نیاز به نیروی قهریه « نیروی انتظامی » دارد. اما می گوید نوع مردم با حرف قانع می شوند و انسان های شرور کم هستند لذا نیاز به خطابه است و راه خطابه، استفاده از جدل است پس جدل برای نفع به مدینه خوانده می شود.

ترجمه: غـایت جـدل، تمرین کردن انسان است در قضایای موجبه و سالبه ای که مشـهورند تا کم کم به سـمت برهان برسـد و نیروی اقامه برهان پیـدا کنـد و نفع به مـدینه برسانـد « یعنی انسان جـدل می خواهند تا تمرین کند و نتیجه تمرینش دو چیز می شود. اول اینکه به سـمت برهان می رود و توانایی بر برهان پیـدا می کنـد دوم اینکه نفعی به مـدینه می رسانـد و می توانـد در سخن گفتنش آن چیزهایی را که در اداره شـهر لازم است در ضـمن قیاسات جـدلی به مردم تفهیم کنـد و مردم را قانع کند تا نفعی به مدینه برسد.

« و ربما کانت غایتها الغلبه بالعدل »

ضمیر « غایتها » مونث آمده ولی به « جدل » بر می گردد. از اینگونه کارها در نویسندگان فارس زبان اتفاق می افتد.

توضیح این مطالب را بنده « استاد » از فارابی نقل می کنم. بنده « استاد » نمی دانم که مصنف کتابی در این زمینه دارد یا ندارد خیلی از کتابهای فارابی در همین زمینه است که درباره اداره کشور می باشد.

فارابی می گوید یکی از راههای رسیدن به حکومت، غلبه است یعنی حاکم وقتی می خواهد حکومت یک شهری را به دست بگیرد گاهی از طریق غلبه است به اینکه جنگ می کند و پیروز می شود. ولی غلبه بر دو قسم است:

۱ _ غلبه بالقهر.

۲ _ غلبه بالعدل.

غلبه بـالقهر با شمشـیر و ... است اما غلبه بالعـدل از طریق جـدل است یعنی از طریق صـحبت کردن و جـدل و وعـده دادن و به وعده عمل کردن حاصل می شود. به عبارت دیگر شخصی حاکمِ فلان شهر شده و می خواهد تسلط بر مردم پیدا کند از طریق جدل می تواند تسلط و غلبه بر مردم پیدا کند ولی تسلط عادلانه پیدا می کند بدون اینکه قهر و ظلمی در آن باشد.

ص: ۱۰۱۲

« و ذلک العدل ربما کان بحسب المعامله و ربما کان بحسب النفع »

غلبه بالعدل بر دو قسم است گاهی در معاملات است گاهی به حسب نفع جامعه است نه اینکه فقط طرفین معامله نفع ببرند « یعنی از معاملات کوچک که در جامعه انجام می شود تا پیمانها و معاهدات اجتماعی، همه احتیاج به عدالت دارد و عدالتش احتیاج دارد به اینکه انسان بتواند بر طرف مقابل، غلبه ی عادلانه کند و این احتیاج به جدل دارد ».

نکته: مراد از معامله فقط داد و ستد نیست. ارتباط افراد با یکدیگر هم یک نوع معامله است.

« و الذی بحسب المعامله فأن یکون الالزام واجبا مما یتسلم و ان لم یکن اللازم حقا و لا صوابا »

مصنف می فرماید در معاملات « بخش نظریات » لازم نیست جانب حق گرفته شود و در عملیات جانب صواب گرفته شود بلکه گاهی است که جانبِ مسلّم گرفته شود یعنی آنچه که طرفین قبول دارند، حال می خواهد حق و صواب باشد یا حق و صواب نباشد. آنچه که در معامله الزام آور است و ما را مجبور می کند که عمل کنیم امرِ مسلم است که این امر مسلم نزد خودمان وضع شده و قرار گذاشته شده که بر طبق آن عمل شود. حال این امر مسلم می خواهد حق در نظریات و صواب در عملیات باشد یا نباشد ما تابع حق و صواب در معاملات نیستیم بلکه تابع امر مسلّم هستیم یعنی امری که بر آن عهد بستیم و قبول کردیم که انجام دهیم.

ص: ۱۰۱۳

ترجمه: اگر در معامله، عَدلی که « مراد از " الذی "، عدل است » به حسب معامله است الزام آور است و واجب می باشد « یعنی باید ملزم شد » که به این معامله و عهد عمل کرد ولی این الزام شدن واجب است به خا طر اینکه این امر لازم « نه اینکه حق و صواب است بلکه چون » امر مسلّم است « یعنی چون چیزی که لازم است و باید به آن ملتزم شود مسلّم است لذا واجب است که ملزم به آن شد » ولو آنچه که باید به آن ملتزم شد حق در مسائل نظری و صواب در مسائل عملی نباشد.

مثال: مثلاـ گفته می شود « اُنصر اخاك و لو كان ظالما » این یک امر مشهور است و بین بعضی افراد مسلم است ولی حق نیست. اگر گفته شود « اُنصُر المظلوم ولو کان عدوک » شاید صحیح باشد.

« و اما الذی بحسب النفع فربما کان بالحق و ربما کان بالصواب المحمود »

« المحمود » صفت « الصواب » است. یعنی صوابی که این صفت دارد که محمود است. اما آنچه که به عنوان نفع شهر و نفع مدینه در نظر است چه بسا باید این الزام به خاطر حق باشد « در امور نظری » و چه بسا باید به صواب محمود باشد « در امور عملی ».

« و غایه السوفسطائیه الترائی بالحکمه و القهر بالباطل »

بیان غایت سوفسطائی: ترائی به حکمت، و قهر به باطل است. « ترائی » به معنای نمایش است. یعنی نمایش می دهد که حکمت است و حکمت را به رویت می رساند ولی واقعیت، حکمت نیست. به نظر مخاطب اینگونه جلوه می دهد که شخص حکمت می گوید در حالی که حکمت نمی گوید بلکه در واقع مغالطه می کند. این، یک جهت است اما جهت دیگر این است که با سفسطه گاهی شخص مسلط می شود و قهر پیدا می کند ولی این قهر به باطل است نه قهر به عدل. لفظ « قهر بالباطل» در مقابل «غلبه بالعدل» می باشد که در سطر ۱۲ برای جدل آمده بود.

تا اینجا روشن شد که غایت در فلسفه اُولی یکی است و در سفسطه دو تا است و در جدل چند مورد است و این غایت ها هم با یکدیگر متفاوتند. با اینکه این سه، موضوع مشترک داشتند ولی تفاوت در غایت هم داشتند.

صفحه ۱۶۶ سطر ۱۶ قوله « و اعلم »

بحث بعدی این است که می خواهد علومی را پیدا کند که در موضوع، متفق اند سپس می خواهد ببیند فارق بین این علوم چیست؟ البته توجه کنید بحثی که الان می شود عام است چون هم دو علم را با هم مقایسه می کند که موضوع مشترک دارند هم یک علم را با مساله ای از علم دیگر مقایسه می کند که موضوع آن مساله با موضوع این علم مشترک است. پس انتظار نداشته باشید که در این بخش فقط دو علم مقایسه شود. در اینصورت که وقتی دو علم مقایسه می شوند موضوع دو علم، مشترک است و در وقتی که علمی با مساله ای مقایسه می شود موضوع آن علم با آن مساله مشترک است.

مصنف می خواهد این مطلب را بیان کند « با اینکه موضوع متفق است فارق بین این دو علم و فارق بین یک علم با مساله ای از علم دیگر چیست؟ مصنف در ابتدا دو فارق ذکر می کند:

فارق اول: گاهی دیده می شود موضوع یک علم، مقید است و موضوع علم دیگر مطلق است ولو موضوع هر دو یکی است.

فارق دوم: مربوط به جهت بحث است یعنی هر دو علم در یک موضوع بحث می کنند ولی این علم از یک حیث بحث می کند و آن علم از حیث دیگر بحث می کند.

مثال: علم طب را ملاحظه کنید که درباره بدن انسان به عنوان یک علم بحث می کند. در علم طبیعی هم درباره بدن انسان به عنوان مساله ای از مسائل بحث می کند « البته بدن انسان در علم طبیعی، مساله ای از مسائل علم طبیعی است یعنی علم طب با مساله ای مسائل علم طبیعی مقایسه می شود» ولی علم طبیعی درباره بدن انسان بحث می کند به عنوان اینکه بدن انسان و جسم است اما علم طب درباره بدن انسان از حیث صحت و مرض بحث می کند یعنی بدن انسان در علم طب، مقید می شود ولی این بدن انسان در علم طبیعی همچنان مطلق گذاشته می شود. پس فرق بین دو موضوع به اطلاق و تقیید شد.

نکته: توجه کنید که مراد انسان است نه بدن انسان زیرا در علم طب مرض های روانی و بدنی هر دو مطرح می شود و علاج می گردد لذا لفظ «بدن» اگر آورده نشود بهتر است.

توضیح عبارت

« و اعلم ان اختلاف العلوم المتفقه فی موضوع واحد یکون علی وجهین »

اختلاف علومی که در موضوع واحد متفق اند « یعنی هر دو یک موضوع دارند » بر دو وجه است.

« فانه اما ان یکون احد العلمین ینظر فی الموضوع علی الاطلاق و الآخر فی الموضوع من جهه ما »

یکی از علم در موضوع نظر می کند علی الاطلاق « یعنی بدون اینکه موضوع را قید بزند » و علم دیگر در همان موضوع بحث می کند از یک جهتی « یعنی آن موضوع را قید می زند ».

ص: ۱۰۱۶

« مثل ما ان " الانسان " قد ينظر فيه جزء من العلم الطبيعی علی الاطلاق »

« ما » در « مثل ما » زائده است. لفظ « الانسان » حالت مفعولی دارد و فاعل نیست.

ترجمه: مثل اینکه گاهی نظر می کند در این انسان، جزئی « یعنی مساله ای » از علم طبیعی اما نظرش درباره انسان علی الاطلاق است.

« و قد ينظر فيه الطب ــ و هو علم تحت العلم الطبیعی و لکن لا علی الاطلاق بل انما ينظر فيه من جهه انه يصح و يمرض »

باید بعد از لفظ «الطبیعی » خط تیره گذاشته شود.

ترجمه: گاهی طب در انسان نظر می کند « طب، علمی است که در تحت علم طبیعی است » اما نه به صورت مطلق بلکه از جهت صحت و مرض درباره انسان بحث می کند.

اگر چند علم موضوع واحد داشته باشند اختلاف این چند علم به دو وجه است/ گاهی موضوعات علوم با یکدیگر تداخل دارند. ۲ ــ بیان اشتراک علوم/ بیان تفصیلی در اختلاف علوم و اشتراک آنها/ فصل ۷/ مقاله ۲/ برهان شفا ۹۴/۰۲/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ۱ ــ اگر چند علم موضوع واحد داشته باشند اختلاف این چند علم به دو وجه است/ گاهی موضوعات علوم با یکدیگر تداخل دارند. ۲ ــ بیان اشتراک علوم/ بیان تفصیلی در اختلاف علوم و اشتراک آنها/ فصل ۷/ مقاله ۲/ برهان شفا.

« و اما ان يكون كل واحد من العلمين ينظر فيه من جهه دون الجهه التی ينظر الآخر فيها »(۱)

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا،ج۹،ص۱۶۶،س۱۹،ط ذوی القربی.

در جایی که چند علم موضوعِ واحد داشته باشند گفته شد که اختلاف این چند علم به دو وجه است:

وجه اول: موضوع یکی مطلق باشد و موضوع دیگری مقید باشد. این وجه در جلسه قبل توضیح داده شد و بیان گردد.

وجه دوم: یک علم در همین موضوع به حیثی بحث کند و علم دیگر هم در همین موضوع به حیث دیگر بحث کند یعنی موضوع، موضوعِ واحد است ولی حیث بحث دو تا است. در اینصورت باز هم علم، دو تا می شود.

مثال: جسم عالم یا جرم فلک را ملاحظه کنید که هم مورد بحث منجم است و هم مورد بحث طبیعی است. البته این دو، دو مساله هستند و دو علم نیست در جلسه قبل اشاره شد که فرق نمی کند که اشتراک یک موضوع بین دو علم باشد یا اشتراک یک موضوع بین دو مساله از دو علم باشد یا اشتراک یک موضوع بین علمی و مساله ای از علم دیگر باشد. در تمام حالات

این بحث مطرح می شود.

مصنف می فرماید اگر اینگونه بود که دو مساله وجود داشت و موضوع هر دو، جسم عالم یا جرم فلک بود. هم منجم درباره جرم فلک بحث می کند هم طبیعی درباره جرم فلک بحث می کند ولی حیثِ بحث آنها فرق می کند چون منجم از این جهت بحث می کند که این جرم دارای ابعاد و کمّ است و طبیعی از این جهت بحث می کند که این جرم دارای طبیعتی است که اقتضای حرکت و سکون می کند، ممکن هم هست که هر دو یک نتیجه بگیرند. اتفاقا در این مساله همینطور است که هر دو نتیجه می گیرند که جرم فلک یا جسم عالم، کروی است.

ص: ۱۰۱۸

مصنف دو مثال زد. قدما در مورد عالم معتقد بودند که به صورت کره است و مرکزش، زمین است و محیطش، محدب فلک نهم است. بین زمین و فلک نهم طبقاتی قرار دارند که چند طبقه، عنصر است و بقیه هم طبقات افلاک است. مجموع همه آنها کره است. مراد از جسم عالم یعنی جسمی که مرکزش زمین و محیطش محدب فلک نهم است. جسم فلک هم روشن است زیرا هر فلکی را که جدا حساب کنید کروی است ولی هر فلکی را که ملاحظه کنید یک ضخامت و یک جوف دارد. ضخامتش برای خودش است و جوف آن خالی است که در این جوف، فلک و کره دیگر قرار گرفته است مثلاـ در جوف فلک قمر، کراتِ عناصر قرار گرفته است. در جوف مریخ، کره خورشید قرار گرفته است.

پس چه مثال به « جسم العالم » زده شود چه مثال به « جرم الفلک » زده شود فرقی نمی کند. در هر دو بحث می شود که شکل کروی دارد یا شکل دیگر هم می تواند داشته باشد. هر دو « هم منجم و هم طبیعی » معتقدند که باید شکل آن، کروی باشد اما هر کدام به حیثی است. طبیعی اینچنین می گوید که این جرم، طبیعت دارد و طبیعتش هم اقتضای سکون و حرکت می کند و چون جرم، بسیط است طبیعتش، طبیعت واحد است و یک اقتضاء بیشتر ندارد و لذا شکلی که حاصل می شود شکلی است که یک امر در آن بیشتر نباشد یعنی شکل بسیط باید باشد که به شکل کره است. در شکل مکعب، ۶ سطح است و ۶ گوشه دارد و خطوط در آن وجود دارد که هر کدام از سطوح به خطوط ختم می شوند. ملاحظه می کنید که در مکعب، ترکیب از سطح و خط و زاویه است اما در شکل کره فقط یک سطح است و چیز دیگری نیست. نه زاویه وجود دارد و نه خط وجود دارد. اگر طبیعت، طبیعت بسیط است مقتضایش هم بسیط است یعنی شکلی که اقتضا می کند بسیط است و شکل بسیط، کره است پس باید جسم عالم یا جرم فلک کروی باشد. این، کلام طبیعی بود که از راه صورت طبیعیه « یا طبیعتی که در این جسم است » حکم می کند به اینکه این جسم باید کروی باشد ولی منجم اینچنین می گوید که به کمک علم المناظر خطوطی بین خودمان و جسم خارجی فرض می شود این خطوط طوری به آن جسم برخورد می کنند که مجموعه آنها نشان می دهد که این جسم کروی است یعنی وقتی این خطوط اندازه گیری می شوند معلوم می گردد از بُعدِ زیاد به بُعدِ کم می آید معلوم می شود که کره است. اگر مکعب باشد تمام خطوطی که از چشم ما به آن سمت فرستاده می شود اگر اندازه گرفته شود مساوی خواهند بود چون همه آنها به یک سطح برابر می خورند ولی وقتی به صورت کره باشد کره دارای انحناء است و حدبه دارد. یک خط به کره می خورد که طولانی ترین است و از طرف راست می بینیم خطوط بعدی کوتاه می شود و از طرف چپِ همین خط هم می بینیم خطوط بعدی کوتاه می شود می فهمیم که الان به یک کره ای که ما در مقعرش قرار داریم برخورد کردیم در اینصورت حکم به کرویت می شود.

همانطور که ملاحظه می کنید منجم کاری به طبیعت کره ندارد بلکه به ابعاد کره کار دارد. قبلا بیان شد که در علم المناظر به آن خط فرضی که از چشمِ بیننده خارج می شود و به جسم خارجی واصل می شود محاسباتی انجام می شود و فاصله بین کوکب و زمین تشخیص داده می شود. و همینطور کرویت کوکب تشخیص داده می شود حتی می توان با قوانین مثلثات، بعضی از امور ریاضی و محاسبات ریاضی انجام شود. الآن هم در اینجا بیان می شود کسی که علم مناظر دارد خطی را از چشم به سمت فلک می فرستد و کشف می کند که این فلک، کره است.

تا اینجا معلوم شد موضوع مساله نجومی و مساله طبیعی هر دو، « جسم العالم » یا « جرم الفلک » شد و محمول هر دو هم « کروی » شد ولی حیثِ بحث فرق کرد زیرا یکی از این جهت بحث کرد که این جسم دارای طبیعتی است که باعث حرکت و سکون می شود و یکی دیگر از این جهت بحث کرد که این جسم دارای ابعاد است. هر دو هم به نتیجه واحد رسیدند که کرویت این جسم است. اینکه منجم به کرویت این جسم می رسد توضیح داده شد. اما در طبیعی گفته شد از طریق طبیعتی که اقتضای حرکت و سکون می کند به کرویت پِی می برد یعنی از طریق حرکت پِی به کرویت می برد به این صورت که اگر طبیعت، کرویت باشد یک حرکت را اقتضا می کند و حاصلِ یک حرکت این است که یک سطح بر این متحرک وارد شود و نتیجتا این متحرک، کره باشد. اما اگر طبیعتِ واحد که شی را حرکت می دهد با موانع همراه شد و سکون حاصل گردید چه بسا آن مانع اجازه ندهد که این متحرک، حرکت خودش را در آن مسیر ادامه دهد، آن را به سمت دیگری هدایت می کند. تا این متحرک به سمت مسیر دیگر هدایت شد زاویه درست می شود و جسم، صاحب زاویه می شود. دوباره وقتی این جسم می خواهد برود به مانع برخورد می کند و زاویه های بعدی حاصل می شود و جسم به شکل مخروط یا مکعب یا چیز دیگر در می آید اما در صورتی که فقط خود این طبیعت باشد و مانعی در کنارش نباشد نتیجه اش این می شود که حرکتش به صورتی است که جز یک سطح، چیز دیگر ایجاد نمی کند و نتیجه اش این می شود که جسم، کروی شود. پس طبیعی به آن طبیعتی که در جسم عالم یا جرم فلک است توجه می کند و حکم به کرویت می کند به اینصورت که در افلاک مانعی وجود ندارد. برای جسم عالم هم مانعی وجود ندارد « زیرا در کنار جسم عالم، چیزی نیست آنچه که وجود دارد لا ـ خلأ و لا ملأ است » و تنها است. فلک هم اگر چه چند تا وجود دارد ولی هیچکدام مزاحم همدیگر نمی شوند لذا وقتی جسم به توسط طبیعت خودش حرکت می کند یک حرکت یکنواخت دارد و هیچ جا به سکون و تشکیل زاویه برخورد نمی کند.

ص: ۱۰۲۰

توضیح عبارت

« و اما ان یکون کل واحد من العلمین ینظر فیه من جهه دون الجهه التی ینظر الآخر فیها »

ضمیر « فیه » به « موضوع مشترک » بر می گردد.

در فرض اشتراک موضوع هر یک از دو علم در موضوع مشترک نظر می کنند از جهتی که غیر از آن جهتی است که علم دیگر در آن جهت بحث می کند.

« مثل ان جسم العالم او جرم الفلک ینظر فیه المنجم و الطبیعی جمیعا »

مثل اینکه جسم عالم یا جرم فلک در همین موضوع واحد « که جسم عالم یا جرم فلک است » منجم و طبیعی با هم نظر می کنند.

نکته: گفته شده که اصطلاح بر این قرار گرفته که در مورد فلک تعبیر به « جرم » شود و در مورد عنصر تعبیر به « جسم » شود اگر چه این اصطلاح همیشه رعایت نمی شود ولی بیشتر اوقات رعایت می شود لذا مصنف تعبیر به « جرم فلک » می کند اما در مورد کل عالم تعبیر به « جسم عالم » می کند چون مرکب از « جرم فلک » و « عناصر » است لذا بر کل آن اطلاق « جسم » کرده چنانکه می توانست اطلاق « جرم » هم بکند.

« ولکن جسم الکل هو موضوع للعلم الطبیعی بشرط و ذلک الشرط هو ان له مبدأ حرکه و سکون بالذات »

لکن جسم کل عالم موضوع برای علم طبیعی است ولی به شرطی که آن شرط این است که برای جسم، مبدأ حرکت و سکون است بالذات « بالذات قید برای مبدء است یعنی مبدئی که ذاتا اقتضای حرکت و سکون می کند نه مبدئی که حرکت و سکون بر آن تحمیل می شود تا حرکت و سکون، حرکت و سکون قسری بشوند ». طبیعی درباره مبدء نظر می کند و می گوید چون مبدأ واحد است و کارش هم متشابه است پس باید نتیجه اش امر واحد و شکل واحد باشد و امر واحد و شکل واحد همان کره است.

« و ينظر فيه المنجم بشرط و ذلك الشرط ان له كمّا »

در همین جسم کل، منجم نظر می کند ولی به شرط دیگر، و آن شرط این است که برای این جسم، کمّ حاصل است و از طریق کمّش به کرویتش پی می برد.

« و انهما و ان اشترکا فی البحث عن کریه فلک الجسم فهذا یجعل نظره من جهه ما هو کم و له احوال تلحق الکم و ذلک یجعل نظره من جهه ما هو ذو طبیعه بسیطه هی مبدأ حرکته و سکونه علی هیئته »

تا اینجا مثال زد ولی مثال را به صورت مجمل بیان کرد. از اینجا می خواهد تفصیل بدهد.

ضمیر « انهما » به « طبیعی و منجم » بر می گردد.

« هذا » اشاره به نزدیک دارد که منجم می باشد زیرا منجم در خط قبلی ذکر شد و چون طبیعی در دو خط قبل ذکر شد تعبیر به « ذلک » می کند.

طبیعی و منجم اگر چه در بحث از کرویت فلک الجسم مشترکند « یعنی هر دو بحث می کنند در محمولی که عبارت از کرویت است و در موضوعی که عبارت از فلک الجسم یعنی جسم الفلک است » ولی این منجم نظرش را در این جسم فلک می کند از جهت اینکه این جسم، کمّ « یعنی دارای بُعد » است و برای آن، احوالی است که آن احوال از خصوصیات کمّ است اما آن عالم طبیعی نظرش را قرار می دهد از این جهت که این جسم، صاحب طبیعت بسیطه است و این طبیعت بسیطه، مبدأ حرکت و سکون جسم است بر هیئت جسم.

ص: ۱۰۲۲

« علی هیئته »: گاهی حرکت ممکن است باعث قطعه قطعه شدن جسم شود آنوقت هر جزئش حرکت کند در اینصورت ممکن است حرکت اجزاء مختلف شود و زوایا و خطوط و سطوح و ... درست کند ولو قاسری و مانعی از بیرون نمی آید ولی خود این جسم چون هیئتش به هم ریخته است و اجزائش از هم جدا شدند ممکن است حرکت های مختلف پیدا کنند و نتیجتاً سطوح مختلف و خطوط مختلف و زوایای مختلف به وجود بیاید. اما شرط می شود که این طبیعت، مبدأ حرکت و سکون است علی هیئه الجسم یعنی بدون اینکه جسم طبیعت خودش را از دست بدهد و قطعه قطعه شود.

« و لا یجوز ان تکون هیئته التی یسکن علیها السکون المقابل للفساد و الاستحاله هیئه مختلفه فی اجزائه »

« هیئته » اسم « تکون » و « هیئته مختلفه فی اجزائه » خبر می شود. « السکون المقابل » مفعول مطلق نوعی برای « یسکن » است یعنی این جسم بر آن هیئت ساکن می شود اما سکونی که نه ناشی از فساد باشد نه ناشی از استحاله باشد بلکه مقابل این دو باشد.

اگر « لا یُجَوِّز » خوانده شود بهتر است اما اگر « لا یَجُوز » خوانده شود باید لفظ « عنده » در تقدیر گرفته شود.

سکون به سه نحوه است یکی این است که وقتی جسم ساکن می شود یعنی حرکتش را از دست می دهد چون فاسد می شود و وقتی جسم فاسد و متلاشی شود حرکت نمی کند دوم اینکه جسمی که می تواند حرکت کند به هدف خودش می رسد و ساکن می شود اما از باب استحاله، یعنی یک تغییری در آن رخ می دهد. در این دو حالت، جسم « علی هیئته » نیست « اگر چه ساکن می شود » زیرا یا هیئتش را بر اثر فساد از دست داده یا بر اثر استحاله از دست داده است هیچکدام از این دو سکون در اینجا مراد نیست سکونی که مقابل این دو باشد مراد است یعنی سکونی باشد که نه ناشی از فساد جسم باشد و نه ناشی از استحاله جسم باشد بلکه از طبیعت، ناشی شده باشد که طبیعت اقتضای حرکت کرد الان هم اقتضای سکون کرده است.

ص: ۱۰۲۳

ترجمه: طبیعی اجازه نمی دهـد که هیئت جسـمی که بر آن هیئت، این جسم سـکون پیـدا می کند هیئتی باشد که دارای اجزاء مختلف باشـد « چون اگر دارای اجزاء مختلف باشـد حرکت ها مختلف می شود و وقتی حرکت ها مختلف شد حاصل حرکت هـا که پیـدایش سـطوح و زوایا است مختلف می شود. و طبیعی اجازه نمی دهـد که یک جسم بسـیطی که طبیعتِ متشابه دارد حرکت کنـد و اگر سـکون پیـدا کرد سـکون پیدا کند چون اصـلا اجزاء برای جسم قائل نیست زیرا معتقد است که این جسم، متشابه و بسیط است.

« فتکون فی بعضه زاویهٌ و لا تکون فی بعضه زاویه »

« فتکون » تفریع بر « مختلفه فی اجزائه » است یعنی اگر این سکون و حرکت بخواهد با اجزاء مختلف انجام شود لازمه اش این است که در بعض جسم، زاویه لازم می آید و در بعض دیگر، زاویه لازم نمی آید بلکه سطح یا خط لازم می آید قهراً جسمی می شود که که مرکب از سطوح و خطوط و زوایا می شود.

« لان القوه الواحده فی ماده واحده تفعل صوره متشابهه »

این عبـارت، تعلیـل برای « لاـ یُجوِّز » است یعنی چرا طبیعی اینچنین سـکونی را اجازه نمی دهـد؟ زیرا که قوه واحـده که همان طبیعت متشـابه ی این جسم است اگر بخواهـد در مـاده ی واحـده « که بـدن این جسم است » تاثیر کنـد صورت یکنواخت می آورد نه اینکه صورتهای مختلف که یکی سـطح و یکی خط و یکی زاویه شود. لـذا این طبیعت که می خواهد بدنه خودش را حرکت دهد چنان حرکت می دهد که بدنه اش به صورت کره در بیاید.

ص: ۱۰۲۴

« و اما المهندس فیقول ان الفلک کری لان مناظره کذا و الخطوط الخارجه الیه توجب کذا »

« و الخطوط الخارجه ... » عطف تفسیر بر « مناظره کذا » است.

اما مهندس اینچنین می گوید که فلک کروی است « این، همان حکم طبیعی است » چون خطوطی که از چشم خارج می شود و به فلک می رسد اینچنین است. و خطوطی که به سمت فلک خارج می شود موجب کرویت فلک می شود.

« فیکون الطبیعی انما ینظر من جهه القوی التی فیه و المهندس من جهه الکم الذی له »

هم منجم و هم طبیعی هر دو درباره فلک بحث کردند و هر دو، کرویت فلک را نتیجه گرفتند اما طبیعی در این جسم العالم یا جرم الفلک نظر کرد و کرویت را نتیجه گرفت از جهت قوایی « یعنی طبیعتی » که در این جسم بود اما مهندس درباره جسم العالم یا جرم الفلک بحث کرد از جهت کمّی که برای این جسم بود و هر دو هم به یک نتیجه رسیدند. در این صورت مساله نجوی یا مساله طبیعی یکی شد چون موضوعشان واحد شد.

« فیتفق فی بعض المسائل ان یتفقا لان الموضوع واحد و فی الاکثر یختلفان »

گاهی از اوقات هم اتفاق می افتد که اگر چه موضوع دو مساله یکی است ولی خود مساله با هم توافق ندارند و حکمشان یکی نیست چون حیث نظرشان یکی نیست.

ترجمه: در بعض مسائل اتفاق می افتد که این دو علم « علم طبیعی و علم نجوم » توافق پیدا کنند و « محمولشان یکی باشد » چون موضوع این دو مساله، واحد است لذا بین طبیعی و منجم مشترک و متفق می شود اما در اکثر اوقات این دو علم یا مسائل این دو علم با هم اختلاف پیدا می کنند.

ص: ۱۰۲۵

صفحه ۱۶۷ سطر ۱۱ قوله « و نقول »

در عنوان فصل ۷ بیان شده بود که هم به اختلاف علوم رسیدگی می شود هم به اشتراک علوم رسیدگی می شود تا الان بحث در اختلاف بود الان در اشتراک علوم بحث می کند.

هر علمی سه جزء دارد پس اگر بخواهیم اشتراکشان را ثابت کنیم باید در این سه جزء یا یکی از این سه جزء اشتراکشان ثابت شود. یک جزء، موضوعشان است و یک جزء، مسائل است و یک جزء هم مبادی است. مثلاـ اگر هر دو هم از یک مبادی استفاده کنند گفته می شود که مشترک در مبادی اند یا اگر موضوع دو علم یک چیز باشد گفته می شود که مشترک در موضوع اند. یا محمولی که بر موضوع در هر مساله ای حمل می شود یک چیز است در اینصورت گفته می شود که مشترک در مسائل اند.

مصنف درباره اشتراک در موضوع بحثی ندارد درباره اشتراک در مسائل هم فعلا بحثی ندارد اما در اشتراک در مبادی بحث می کند و می گوید یک مبادی عام وجود دارد که در تمام علوم کاربرد دارد و آن، مورد نظر نیست و باعث اشتراک علوم نمی شود. مثلا در همه علوم گفته می شود اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین باطل است. اگر اینچنین اشتراکی منشا می شد که دو علم، واحد شوند لازم می آمد همه علوم، واحد شوند چون اشتراک در مبادی دارند. پس این اشتراک مورد بحث نیست. مشترکی مورد بحث است که مربوط به این دو علم باشد مثلا علم حساب و علم هندسه در مورد شان گفته می شود اشیایی که مساوی با شیء واحد هستند خودشان هم با هم مساوی اند. قانون کلی می گوید وقتی این اشیاء در علم حساب آورده شود اشیاء، تبدیل به اعداد می شود و وقتی در علم هندسه آمد تبدیل به مقادیر می شود. یعنی در حساب گفته می شود اگر دو عدد با عدد سومی مساوی بودند خود آن دو عدد هم با هم مساوی اند و در هندسه گفته می شود اگر دو مقدار با مقدار سومی مساوی بودند پس خودشان هم با هم مساوی اند. توجه می کنید که این مبدأ مشترک بین همه علوم نیست بلکه مشترک بین چند علم است.

توضیح عبارت

« و نقول من راس »

ترجمه: از سر می گیریم و دوباره می گوییم.

عبارت « نقول من راس » کلام فارسی است که عربی شده زیرا در فارسی می گوییم « مطلب را از سر می گویم » یعنی دوباره می گویم.

« ان العلوم المشترکه اما ان تشترک فی المبادی و اما ان تشترک فی الموضوعات و اما فی المسائل »

علومی که مشترکند یا در مبادی مشترکند یا در موضوعات مشترکند یا در مسائل مشترکند. « هر علمی هم همین سه جزء را دارد و اجزاء دیگر ندارد ».

« و المشترکه فی المبادی فلسنا نعنی بها المشترک فی المبادی العامه بکل علم بل المشترکه فی المبادی التی تعم علوما مّا مثل العلوم الریاضیه المشترکه فی ان الاشیاء المساویه لشیء واحد متساویه »

آنهایی که مشترک در مبادی اند مرادمان این نیست که در مبادی عام مشترکند بلکه مراد این است که در مبادی که هر دو علم با آن مناسبت دارند.

ترجمه: مشترکه در مبادی قصد نمی کنیم به آنها، مشترکه در مبادی عامه که برای هر علم، مشترک است بلکه به مشترک در مبادی قصد می کنیم مشترک در مبادی که بعض علوم را شامل می شود نه همه علوم را، مثل علوم ریاضی که مشترک است در اینکه اشیاءِ مساوی با شیء واحد مساوی اند.

« و تلک الشرکه »

مصنف در ادامه، این شرکت را تقسیم می کند.

ص: ۱۰۲۷

ادامه بیـــان اشتراک علوم از طریق مبادی/ بیان تفصـــیلی در اختلاف علوم و اشتراک آنها/ فصل ۷ / مقاله ۲/ برهان شفا ۹۴/۰۲/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه بیان اشتراک علوم از طریق مبادی/ بیان تفصیلی در اختلاف علوم و اشتراک آنها/ فصل ۷ / مقاله ۲/ برهان شفا.

و تلك الشركه اما ان تكون على مرتبه واحده كالهندسه و العدد فى المبدا الذى ذكرناه و اما ان يكون المبدأ للواحد منهما اولا و للثانى بعده(۱)

بعد از اینکه در این فصل هفتم از مقاله دوم درباره اختلاف علوم بحث شد وارد بحث در اشتراک علوم شد. درباره اشتراک علوم اینچنین گفته شد که اشتراک بین دو علم گاهی در موضوع آن دو علم است گاهی در مسائل آن دو علم است. گاهی هم در مبادی آن دو علم است. ابتداءً اشتراک در مبادی را بیان می کند. گفته شد که مراد از اشتراک در مبادی، اشتراک در مبادی عامِ برای هر علم نیست بله مراد از اشتراک در مبادی، اشتراک در مبادی است که مخصوص این چند علم است یعنی عمومیتِ وسیع مبادی را در نظر ندارد مثلا « اجتماع نقیضین محال است » که در هر علمی کاربرد دارد باعث اشتراک علم نمی شود چون اگر این مبدء بخواهد باعث اشتراک علم شود همه ی علم ها مشترک می شوند چون در همه علم ها جریان پیدا می کنند. ما به مبادی کار داریم که در چند علم جریان پیدا می کنند و گفته می شود که این مبادی چون مشترک بین چند علم هستند پس این چند علم به لحاظ مبادیشان مشترک می شوند. مثال به این مبدء زده شد « الاشیاء المساوی لشیء واحد متساویه ». این مبدء هم در حساب و هم در هندسه جاری می شد هم در مناظر و هم در موسیقی جاری می شد لذا این علوم را مشترک می گویند ولی مشترک در مبدئی از مبادی هستند. ممکن است مشترک در مساله هم باشند و ممکن است نباشند. تا اینجا در جلسه قبل بیان شده بود الان بیان می کند همین مبدئی که مشترک است و در چند علم به کار می آید به دو صورت است:

ص: ۱۰۲۸

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا،ج۹،ص۱۶۷،س۱۵،ط ذوی القربی.

۱ ــ در هر دو علم، در عرض هم باشند یعنی اینطور نباشد که اولاـ مبدء برای این علم شود و ثانیا « و بعداً » مبدأ برای علم دیگر شود بلکه برای هر دو علم به طور مستقیم، مبدأ شود بدون اینکه علمی، وساطت کند مثلا همین مبدئی که جلسه قبل خوانده شد که « الاشیاء المساویه لشیء واحد متساویه » را بخواهد مبدء علم هندسه و علم حساب قرار دهید می بینید این مبدء در علم هندسه بکار می رود و هیچ توجهی به این مطلب ندارید که در علم حساب بکار می رود یا نمی رود. در علم حساب هم بکار می رود و توجهی ندارید که در علم هندسه بکار می رود یا نمی رود. یعنی اینچنین نیست که در حساب به توسط هندسه بکار برود یا در هندسه به توسط حساب بکار رود بلکه در هر دو مستقلا بکار می رود.

۲ ــ گاهی اینگونه نیست بلکه دو علم وجود دارد که این مبدء در هر دو بکار رفته است ولی اولاـ برای یک علم بکار رفته

است و ثانیا برای علم دیگر بکار رفته است. دو علم را ملاحظه کنید که موضوع یکی، عام است و موضوع دیگری خاص است مثلا هندسه را با علم المناظر ملاحظه کنید که موضوع هندسه، مقدار است و موضوع علم مناظر مثلا مقدار فلك است. هر دو بحث در مقدار می کنند ولی یکی بحث در مطلق مقدار می کند و موضوعش عام می شود که علم هندسه است و یکی بحث در مقدارِ خاص می کند و موضوعش خاص می شود که مناظر است. این مبدء که « اشیاء المساویه لشی واحد متساویه » هم در هندسه بکار می رود هم در علم المناظر بکار می رود اما چون موضوع هندسه عام است این مبدأ ابتدا در هندسه بکار می رود و بعدا در علم المناظر بکار می رود یعنی در دو علم بکار رفته ولی در طول هم بکار رفته « نه در عرض هم ».

ص: ۱۰۲۹

علم حساب و موسیقی هم همینطور هستند. موضوع حساب، عدد است که عام می باشد و موضوع موسیقی، عددِ موزون است که خاص می باشد. آن وقت این قانون « ان الاشیاء المساویه لشیء واحد متساویه » هم در حساب و هم در موسیقی بکار می رود ولی در حساب، بلاواسطه بکار می رود و در موسیقی، ثانیا و بعد از حساب بکار می آید.

توضیح عبارت

و تلک الشرکه اما ان تکون علی مرتبه واحده کالهندسه و العدد فی المبدأ الذی ذکرناه

ترجمه: و آن شرکت « یعنی شرکت در مبدأ یا شرکت در اینگونه مبادی » یا در یک مرتبه است « یعنی دو علمی که مشترکند و هر دو از یک مبدأ استفاده می کنند مشترکاً و در یک مرتبه از این مبدأ استفاده می کنند » مثل هندسه و عدد که مشترکند در مبدئی که ما ذکر کردیم « که عبارت بود از ان الاشیاء المساویه لشیء واحد متساویه ».

و اما ان یکون المبدأ للواحد منهما اولا و للثانی بعده مثل ان الهندسه و علم المناظر بل الحساب و علم الموسیقی یشترکان فی هذا المبدء لکن الهندسه اعم موضوعا من علم المناظر

و گاهی اتفاق می افتد که همین مبدأ برای یکی از این دو علم « که در این مبدأ مشترکند » اولا « و بلاواسطه » باشد و برای علم دیگر، بعد از علم اول باشد مثل اینکه هندسه و علم مناظر بلکه حساب و علم موسیقی در این مبدأ مشترکند لکن هندسه، موضوعش اعم از علم مناظر است.

ص: ۱۰۳۰

فلذلک یکون لها هذا المبدأ اولا و بعدها للمناظر

ترجمه: به خاطر اعمیت موضوعش، برای هندسه این مبدأ « یعنی ان الاشیاء المساویه لشیء واحد متساویه » برای هندسه خواهد بود اولا « یعنی بلا واسطه » و بعد از هندسه برای علم مناظر است.

چرا اولاـ برای هندسه است و بعداً برای مناظر است؟ خود مصنف علت را بیان کرد چون فرمود موضوع هندسه، عام است و موضوع مناظر، خاص است. دوباره سوال می شود که چرا اگر موضوع، عام باشد این مبدأ اولا حاصل است و اگر موضوع، خاص باشد این مبدأ ثانیا حاصل است؟ جواب می دهد که اگر بخواهیم علمی تنظیم کنیم ابتدا موضوع، عام قرار داده می شود سپس شُعَب این علم درست می شود. شُعَب این علم از همان موضوع عام به همراه یک قید حاصل می شود وقتی علم با موضوع عام تدوین شود این مبدأ در آن بکار رفته است بعداً که علم با موضوع خاص مطرح می شود این مبدأ در آن بکار می رود ولی قبل از اینکه مبدأ در علم خاص بیاید در علم عام آورده شده بود.

و کذلک حال الحساب من الموسیقی

وضع حساب و موسیقی هم همین است زیرا موضوع حساب، عام است و موضوع موسیقی خاص است بنابراین مبدء مذکور « یعنی ان الاشیاء المساویه لشیء واحد متساویه » اولاً برای علم حساب است ثانیا « و بعداً » برای علم موسیقی است.

نکته: مراد از بَعدیّت در اینجا، بعدیّت رتبی است نه بعدیّت زمانی. اگر چه ممکن است به همراه بعدیّت رتبی، بعدیّت زمانی هم باشد مثل علم مناظر که بعد از علم هندسه است یعنی ابتدا علم هندسه را درست می کنند بعداً می بینند احتیاجاتشان برآورده نشد لذا علم مناظر را هم درست می کنند و هکذا اول علم حساب را درست می کنند بعداً می بینند علم دیگری در تحت آن است لذا علم موسیقی را درست می کنند.

نکته: ممکن است یک علم خاصی، استفاده اش از علم عام بیشتر باشد ولی رتبه اش را بالاتر نمی کند. رتبه ی عام بالاتر از رتبه خاص است زیرا که خاص، تحت عام است.

در این بحثی که از جلسه قبل شروع شد و امروز هم ادامه داده شد، مبدئی در هر دو علم، مبدأ قرار داده شد حال می خواهد یک مبدئی پیدا کند که در دو علم مطرح است اما در هر دو علم به عنوان مبدء مطرح نیست بلکه در یک علم به عنوان مساله، مطرح است و در علم دیگر به عنوان مبدء مطرح است یعنی در یک جا از این مبدء بحث می شود و اثبات می گردد و در یک جا دیگر از این مبدءِ اثبات شده استفاده می شود.

در قسم اول گفته شد که در هر دو علم مبدأ است در قسم دوم که الان وارد می شود بیان می کند که در یک علم، مبدأ است و در علم دیگر، مساله است. مصنف تصریح به قسم اول نکرد اما در صفحه ۱۶۸ سطر اول عبارت را به این صورت می آورد « و اما ان یکون » اما این عبارت عطف بر کجا است؟ عطف بر توهم و تصور است یعنی خودش تصور کرده که چنین گفته که این مبدأ مشترک یا در هر دو علم، مبدأ است یا در یک علم، مبدأ است و در یک علم، مساله است. اگر در هر دو علم، مبدأ باشد یا فی مرتبه واحده، مبدأ است یا در مراتب مختلف مبدأ است که بحث آن گذشت. ایشان مقسم را ذکر نکرد که یک مبدأ در هر دو علم مبدأ باشد. یعنی نگفت « یک مبدأ در هر دو علم مبدأ است ولی گاهی فی مرتبهٍ واحده است و گاهی لا فی مرتبهٍ واحده است » بلکه فقط این دو قسم را ذکر کرد الان بیان می کند « و اما ان یکون ما هو مبدا فی علمٍ مسالهً فی علم آخر » یعنی صورت دوم را مطرح می کند در حالی که صورت اول را مطرح نکرده بود « اگر چه دو قسمِ صورت اول را ذکر کرد » پس این عبارت عطف بر توهم است یعنی کأنّه مقسم آن دو قسم را بیان کرده و این عبارت « و اما » را عطف بر آن مقسم قرار می دهد. « عطف بر توهم این است که شخص با اینکه می داند که معطوف گفته نشده آن را در ذهن و تصور خود می آورد و عطف بر آن می کند ».

ص: ۱۰۳۲

در جایی که این مبدء، در یک علم مبدء باشد و در علم دیگر، مساله باشد بر دو قسم می شود:

قسم اول: جایی که یک موضوع عام باشد و یک موضوع خاص باشد آن علم که با موضوع عام است فوق قرار می گیرد و آن علم که با موضوع خاص است تحت قرار می گیرد بر دو صورت است:

۱ ــ یا مساله برای علم فوق است و مبدء برای علم تحت است.

۲ ــ یا بر عکس است یعنی مساله برای علم تحت است و مبدء برای علم فوق است.

قبلا بیان شده بودکه دایره در فلسفه اثبات می شود و در ریاضی از آن بهره برده می شود. فلسفه، علم فوق است و ریاضی علم تحت است. دایره که مبدئی از مبادی علم هندسه است در فلسفه که علم فوق است به عنوان یک مساله ثابت می شود سپس در هندسه که علم تحت است به عنوان مبدأ از آن استفاده می شود. گاهی هم بر عکس می شود به اینصورت که در علم نجوم رصد می شود و ثابت می گردد که زمین به دور خورشید می چرخد یا قدیمی ها می گفتند خورشید به دور زمین می چرخد. سپس در علم فلسفه می آییم که فوق نجوم است وقتی بحث از حرکت وضعی می کند گفته می شود حرکت وضعی وجود دارد و حرکت وضعی به عنوان یک مبدأ مطرح می شود و نتیجه مطلوب گرفته می شود. پس در علم نجوم حرکت وضعی به عنوان یک مساله ثابت می شود و در علم فلسفه از این امرِ ثابت شده به عنوان یک مبدأ استفاده می شود. یعنی این امر، مساله برای علم تحت و مبدأ برای علم فوق شد.

ص: ۱۰۳۳

کـدام یـکٔ از این دو صورت، طبیعی است؟ اینکه مساله برای فوق و مبـدأ برای تحت باشـد طبیعی است یا بر عکسـش طبیعی است؟ مسـلما صورت اول، طبیعی و واقعی است لـذا مصـنف تعبیر به « هـذا بالنسـبه یکون مبـدأ حقیقیا » می کند. اما در دومی تعبیر به « هذا یکون مبدأ بالقیاس الینا » می کند یعنی در واقع اینچنین نیست که حرکت وضعی که در فلسفه مطرح می شود از نجوم گرفته شود بلکه مـا که این علوم را تبیین می کنیم نسـبت به مـا این مبـدأ، اولاـ در نجوم برای ما روشن می شود بعـداً در فلسـفه از آن اسـتفاده می شود و الاـ واقعـا بایـد در علم فوق اثبـات شود و در علم دون مورد اسـتفاده قرار بگیرد. ولی چون در فلسـفه اثبات نشده و یا وسایل اثبات موجود نبوده تاخیر انداخته شد تا در نجوم اثبات شود و بعداً در فلسـفه مورد اسـتفاده قرار بگیرد و الا کار، کار طبیعی نیست.

توضیح عبارت

و اما ان یکون ما هو مبدأ فی علمٍ مسالهً فی علم آخر و هذا علی وجهین

آن که در یک علم، مبدأ است، در علم دیگر مساله می شود و این بر دو قسم است.

اما ان یکون العلمان مختلفی الموضوعین بالعموم و الخصوص

یـا دو علم، مختلف الموضوع هسـتند یعنی موضوع یکی عـام است و موضوع دیگری خاص است یا عموم و خصوصـی بین دو موضوع ها نیست بلکه متباین اند.

ص: ۱۰۳۴

فيُبين شیء فی علم اعلی و يوخذ مبدأ فی علم اسفل و هذا يكون مبدأ حقيقيا

شیء در علم اعلی به عنوان مساله قرار می گيرد و در علم اسفل به عنوان مبدأ قرار می گيرد چنين مبدئی مبدء حقيقی است « چون علم فوق بايد مبدءِ علمِ تحت را بدهد ».

او يبين شیء فی علم اسفل و يوخذ مبدأ للعلم الاعلی و هذا يكون مبدأ بالقياس الينا

يا آن شیء در علم اسفل به عنوان مساله قرار می گيرد و همين شیء در علم اعلی به عنوان مبدأ قرار می گيرد و اين شیء نسبت به ما مبدأ است و الا واقعا مبدأ نيست. چون ما جاهل هستيم ناچاريم كه از اين مبدأ استفاده كنيم. مبدء حقيقی آن است كه در علم اعلی اثبات شود و در علم اسفل بكار برده شود اگر عكس آن شود مبدأ خواهد بود ولی بالقياس الينا مبدأ است و مبدأ حقيقی و واقعی نيست.

و اما ان يكون العلمان غير مختلفين فی العموم و الخصوص بل هما مثل الحساب و الهندسه

تا اينجا در صورتی بحث كرد كه دو علم باشد و اختلاف موضوعشان به عموم و خصوص باشد از اينجا وارد قسم دوم می شود.

قسم دوم: جايی كه دو علم است و اين قضيه در يك علم، موضوع قرار داده می شود و در ديگری مبدأ قرار داده می شود در حالی كه اين دو علم دو موضوع مختلف دارند بدون اينكه يكی عام و يكی خاص باشد مثل حساب و هندسه كه موضوع يكی مقدارِ منفصل و موضوع ديگری مقدارِ متصل است و به عبارت ديگر موضوع يكی مقدار است و موضوع ديگری عدد است و متباين می باشند. در اينصورت آيا می توان مساله ای را در هندسه مطرح كرد و در حساب از آن بهره برد تا در حساب، مبدأ شود و يا بر عكس شود به اينكه در حساب به عنوان مساله مطرح شود و در هندسه به عنوان مبدأ بكار رود؟ می فرمايد اين هم امكان دارد. بسياری از مطالبی كه در مقاله ۱۰ كتاب اسطقسات اقليدس آمده است مسائل هندسی است ولی از اعداد در آنها استفاده می شود يعنی تبديل به عدد می شود و به صورت عددی تبيين می شود سپس بحث مقداری هم تبيين می شود. چون می دانيد كه اگر مقدار با عدد تبيين شود آسان تر فهميده می شود لذا جايی كه مقدار مطرح است و بحث هندسه می باشد از حساب استفاده می شود يعنی از چيزی كه در حساب به عنوان مساله اثبات شده استفاده می شود.

مصنف مثال به کتاب اسطقسات می زند. کتاب تحریر اقلیدس هم به همین صورت است که خیلی از مباحث هندسی وقتی با عدد تبیین شود بهتر فهمیده می شود.

مثلا فرض کنیدکسر و ممیّز و عدد صحیح در حساب به عنوان یک مساله می آید سپس وقتی وارد هندسه شوید می خواهید سطح و حجمی را محاسبه کنید از کسر استفاده می کنید. کسری که در حساب مساله بود در هندسه مورد استفاده قرار می گیرد و مبدأ قرار داده می شود.

ترجمه: یا دو علم، موضوعشان در عموم و خصوص مختلف نیست « یعنی اینطور نیست که موضوع یکی اعم از موضوع دیگری باشد » بلکه این دو علم مثل حساب و هندسه باشد که تباین دارند.

فتجعل مسائل احدهما مبادی لمسائل الآخر

مسائل یکی مقدمه قرار داده می شود تا به توسط آن، مساله دیگری ثابت شود.

فان کثیرا من مبادی المقاله العاشره من کتاب الاسطقسات عددیه

کثیری از مبادی مقاله دهم از کتاب اسطقسات، عددی هستند « یعنی در علم حساب به عنوان مساله ثابت شده » با اینکه مقاله دهم کتاب اسطقسات، هندسی است.

قد تبرهن علیها قبل فی المقالات العددیه

بر این مبادی که در مقاله دهم کتاب اسطقسات مورد استفاده قرار می گیرد قبلا « یعنی در همین کتاب اسطقسات » در مقالات عددی آن، برهان آورده می شود. یعنی در مقالات عددی به عنوان مساله قرار داده می شود و در مقاله هندسی به عنوان مبدأ قرار داده می شود.

ص: ۱۰۳۶

و هذا لا یمکن اذا لم یکن بین العلمین شرکه فی موضوع او فی جنس موضوع

« هذا »: اینکه یک امری هم مساله باشد در یک علمی و هم مبدأ باشد در علم دیگر، این مطلب ممکن نیست مگر اینکه موضوع دوم، یک اشتراکی داشته باشند « در قسم اول که موضوع دو علم عموم و خصوص داشتند روشن است که با هم اشتراک دارند و لذا مصنف این قید را در قسم اول نیاورد اگر چه می توان این قید را به هر دو قسم مرتبط کرد ولی ظاهراً برای قسم دوم است. یعنی در قسم دوم به اینصورت بیان می شود که بین دو موضوع، اختلافِ تباینی است در صورتی می توان گفت که امری در یک علم، مساله شود و مبدأ در علم دیگر شود « با اینکه اختلاف موضوعشان اختلاف تباینی است » که بین موضوعشان اگر چه تباین است ولی یک جهت اشتراکی دارند و الا اگر جهت اشتراکی بین موضوع ها نیست نمی توان این امر را مساله ی یکی و مبدأ دیگری قرار داد.

ترجمه: این مساله قرار دادن امری در علمی و مبدأ قرار دادن در علم دیگر، ممکن نیست زمانی که بین دو علم، شرکتِ در موضوع یا در جنس موضوع نباشد.

نکته: اینکه لفظ « موضوع » نکره آمده مراد موضوع مساله نیست. بلکه مراد موضوع علم است به خاطر اینکه هم خود این عبارت قرینه است هم عبارتی که در سطر ۹ می فرماید « و هذا ایضا لا یمکن... » قرینه است که مراد اشتراک دو علم در دو موضوع است نه اشتراک دو مساله در موضوع ».

تا اینجا بحث از شرکت در مبادی تمام شد بحث بعدی شرکت در مسائل و شرکت در موضوع است.

بیان اشتراک علوم از طریق مسائل و موضوعات/ بیان تفصیلی در اختلاف علوم و اشتراک آنها/ فصل ۷/ مقاله ۲/ برهان شفا ۹۴/۰۲/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان اشتراک علوم از طریق مسائل و موضوعات/ بیان تفصیلی در اختلاف علوم و اشتراک آنها/ فصل ۷/ مقاله ۲/ برهان شفا.

و اما الشرکه فی المسائل فهی ان یکون المطلوب فیهما جمیعا محمولا لموضوع واحد، و الا فلا شرکه(۱)

بعد از اینکه اختلاف علوم بیان شد وارد بحث در اشتراک علوم شد و برای اشتراک علوم سه مورد ذکر شد:

۱ _ در مبادی مشترک باشند.

۲ _ در مسائل مشترک باشند.

۳ _ در موضوع مشترک باشند. البته بحث اشتراک در موضوع قبلا در ضمن اختلاف علوم مطرح شده بود الان هم که بحث اشتراک مطرح می شود به اشتراک موضوع اشاره می شود. اما اشتراک در مبادی و مساله قبلا بیان نشده بود.

مصنف ابتدا اشتراک در مبدء را بیان کرد الان به شرکت در مسائل رسیده و می گوید دو علم ممکن است در مساله ای شرکت داشته باشند.

بیان اشتراک دو علم در مساله: موضوع دو مساله باید حتما یکی باشد تا شرکت در مساله اتفاق بیفتد. محمول حتما مشترک است ولی الان شرط می شود که موضوع هم مشترک باشد. اینکه مساله، مشترک است به خاطر اشتراک در محمول است ولی شرط اشتراک در محمول و به عبارت دیگر شرط اشتراک در مساله این است که موضوع هم یکی باشد، مثالی هم در پاورقی کتاب آمده و خود مصنف هم قبلاـ بیان کرده بود. مثال این است که هم طبیعی و هم منجّم هر دو ثابت می کنند که فلک، کروی است. « کروی بودن » محمول است پس منجم و طبیعی در این مساله مشترکند که کرویت را اثبات می کنند اما موضوع هر دو مساله هم یکی است که فلک می باشد. هر دو می گویند « فلک کروی است » یا می گویند « کلِ جسمِ عالم کروی است ».

ص: ۱۰۳۸

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا،ج۹،ص۱۶۸،س۸،ط ذوی القربی.

سوال: اگر موضوع و محمول در این دو علم، یکی است چرا در دو علم بحث می شود؟

جواب: جواب این سوال قبلا داده شد که حیثِ بحث فرق می کند یعنی عالِم طبیعی می گوید « چون این جسم، بسیط است پس شکلش هم باید بسیط و کروی باشد ». اما عالم نجومی می گوید « چون این شکل، دارای کمّ است و خطوطی که ما به سمت این می فرستیم به این صورت قرار می گیرد پس باید این جسم، کروی باشد ».

سوال: اشتراک دو علم در یک مساله چه وقت اتفاق می افتد؟ و بین کدام دو علمی اتفاق می افتد؟ آیا هر دو علمی می توانند اشتراک در مساله داشته باشند یا دو علم خاص هستند که اشتراک در مساله دارند؟

جواب: مصنف می فرماید دو علم خاص هستند که اشتراک در مساله دارند. یعنی دو علمی که در موضوع مشترک باشند می توانند در مساله هم مشترک باشند اما دو علمی که موضوعشان هیچ اشتراکی ندارد نمی توانند در مساله با هم مشترک باشند پس یا باید موضوع مشترک داشته باشند یا جنس موضوعشان مشترک باشد مثل حساب و هندسه که موضوع مشترک ندارند زیرا موضوع حساب، عدد است که کم منفصل می باشد و موضوع هندسه، مقدار است که کم متصل می باشد. اما جنس آنها که مطلق الکم است مشترک می باشد.

توضیح عبارت

و اما الشرکه فی المسائل فهی ان یکون المطلوب فیهما جمیعا محمولا لموضوع واحد و الا فلا شرکه

ص: ۱۰۳۹

ترجمه: اما شرکت در مسائل به این صورت است « نگو به این شرط است. چون در این عبارت، شرکت در مساله را توضیح می دهد ولی شرط آن را در خط بعدی بیان می کند » که محمول« مثل کرویت » در هر دو علم « نجوم و طبیعی » بر یک موضوع « مثل فلک » حمل می شود و الا ـ اگر موضوعِ دو مساله یکی نباشد این دو مساله با هم شرکت ندارند « پس قوام شرکت در دو مساله، به وحدت موضوع دو مساله است ».

و هذا ایضا لا یمکن ان یکون الا مع اشتراک العلمین فی الموضوع

« هذا »: شرکت در مسائل. « ایضا »: مثل شرکت در مبادی. « یکون » تامه است.

مصنف با این عبارت، شرط اشتراک در مساله را بیان می کند. یعنی در کدام دو علمی این اشتراک واقع می شود؟ می فرماید در دو علمی که موضوعشان یا جنس موضوعشان یکی باشد.

ترجمه: و این شرکت در مسائل همچنین « مثل شرکت در مبادی » ممکن نیست که محقق شود مگر با اشتراک دو علم در موضوع « یا لا ـ اقل در جنس موضوع مشترک باشند. چون مصنف اشتراک جنس موضوع را قبلا ـ بیان کرده بود احتیاج به تکرارش نداشت ».

فاذن الشرکه الاولیه الاصلیه التی للعلوم هی علی موجِبِ القسم الثالث و هو الشرکه فی الموضوع علی وجه من الوجوه المذکوره

بعد از اینکه مصنف، شرکت در مبادی را بیان کرد و شرکت در مسائل را هم بیان کرد الان می خواهد وارد در قسم سوم شود که شرکت در موضوع است. این شرکت در موضوع را قبلا بیان کرده ولی اینجا می خواهد مباحثش را جمع کند. لذا مصنف تعبیر به « فاذن » می کند و از لفظ « فاء » استفاده می کند چون در شرکتِ مبدأ شرط کرد که دو علم باید در موضوع شریک باشند. در شرکت مساله هم شرط کرد که دو علم باید در موضوع شریک باشند. در هر دو، اشتراک دو علم در موضوع را اعتبار کرد لذا با عبارت «فاذن» بیان می کند که در کجا اشتراک دو علم در موضوع وجود دارد؟ می فرماید در سه مورد اشتراک دو علم در موضوع وجود دارد.

ترجمه: در این هنگـام شـرکت اولیه اصـلیه که برای علوم است آن شـرکتی است که بر موجِبِ « یـا موجَبِ » قسم ثالث « یعنی موضوع » باشد « چون قسم اول، مبادی بود و قسم دوم، مسائل بود » و آن قسم سوم، شرکت در موضوع است به یکی از وجوه مـذکوره که قبلا گفته شد و آن وجوه مذکوره سه تا است « که قبلا این وجوه مذکوره را به صورت پراکنده گفته بود اما الان می خواهد مطالب را یک جا بیان کند لذا تکرار لازم نمی آید. مصـنف در صفحه ۱۶۷ سطر ۱۱ می فرماید « و نقول من راس ان العلوم المشترکه امـا ان تشترک فی المبـادی و امـا ان تشترک فی الموضوعـات و امـا فی المسائـل » مصـنف در این عبارت، اشتراک در موضوع را قسم دوم قرار داد اما در عبارت صفحه ۱۶۸ سطر ۱۰ فرمود « هی علی موجب القسم الثالث و هو الشرکه فی الموضوع ». یا بایـد لفظ « القسم الثالث » را تبـدیل به « القسم الثانی » کنیـد یا گفته شود عبارت در صـفحه ۱۶۷ سطر ۱۱ به اینصـورت بـوده « نقـول مـن راس ان العلـوم المشـترکه امـا ان تشـترک فی المبـادی و امـا ان تشـترک فی المسائـل و اما فی الموضوعات ». توجه کنیـد که عادت مصـنف این است که وقتی می خواهد فهرست مطالب را بیان کند آنها را می شـمارد اما وقتی که می خواهد آن مطالب را تبیین کند گاهی می بینید مطلب سوم را دوم قرار می دهد و مطلب اول را سوم قرار می دهد و در توضـیح بیان می کند که قسم سوم است. اما در اینجا وقتی توضـیح می دهد ابتدا مبادی را بیان کرد بعداً مسائل را گفت. در اینصورت معلوم می شود که وقتی مبادی و مسائل گفته می شود فقط سومی یعنی موضوع باقی می مانـد لذا مراد از « قسـم ثالث » قسم سومی است که باقی مانـده و توضـیح داده نشده نه اینکه مراد قسم سوم از آن سه قسـمی که در صـفحه ۱۶۸ سطر ۱۰ شـمرده شده، باشد. لذا اشـکالی متوجه مصنف نیست و لازم نیست لفظ « القسم الثالث » را تبدیل به « القسم الثانی » کرد یا عبارت صفحه ۱۶۷ سطر ۱۱ را جابجا کرد.

ص: ۱۰۴۱

« الشرکه الاولیه الاصلیه »: شرکت در مبادی را ملاحظه کنید که مصنف آن را مشروط به شرکت دو علم در موضوع کرد. پس شرکت در مبادی، شرکت اصلی و اولی نیست بلکه شرکتی است که بدنبال شرکت در موضوع است چون مشروط به شرکت در موضوع شد. در شرکت در مسائل هم همین مطلب را بیان کرد و گفت « هذا ایضا لا ـ یمکن ان یکون الا ـ مع اشتراک العلمین فی الموضوع » یعنی اشتراک علمین در موضوع را شرط قرار داد و شرط قبل از مشروط است. در هر جا « چه در شرکت در مبادی و چه در شرکت در مسائل » شرکت در موضوع را شرط قرار داد و شرط مقدم بر مشروط است « به اصول فقه کاری نداشته باشید که گاهی شرط، متاخر از مشروط است در فلسفه شرط مقدم بر مشروط است زیرا حالت علیّ دارد » پس شرکت در موضوع مقدم بر شرکت در مبادی و شرکت در مسائل است. به این جهت مصنف می گوید « فاذن... » یعنی وقتی دیدی شرکت در مبادی و شرکت در مسائل هر دو مشروط به شرکت در موضوع هستند نتیجه بگیر که شرط اولی اصلی، شرکت در موضوع است و دو مورد دیگر، شرکت فرعی و ثانوی اند و اصلی و اولی نیستند یعنی اولاً و اصلاً باید شرکت در موضوع حاصل باشد تا بعداً شرکت در مبادی و مسائل اتفاق بیفتد.

و هی ثلاثه

شرکت علوم در موضوعات، سه مورد دارد

ص: ۱۰۴۲

مورد اول: جایی که موضوع یک علم، عام باشد و موضوع علم دیگری، خاص باشد. چندین مثال می زنـد مثل علم طبیعی و علم طب که موضوع علم طبیعی، جسم است و موضوع علم طب، بدن است که بدن نسبت به جسم، خاص است.

اما ان یکون احد الموضوعین اعم و الآخر اخص کالطب و العلم الطبیعی، و الهندسه و المخروطات، و سائر ما اشبه ذلک

ترجمه: مورد اول این است که یکی از دو موضوع اعم و دیگری اخص است مثل طب « که موضوعش اخص است » و علم طبیعی « که موضوعش اعم است » و مثل هندسه « که موضوعش اعم است چون موضوعش مقدار است اما اگر مراد هندسه مجسمه باشد موضوعش مجسَّم است و مخروطات « که موضوعش اخص است یعنی مخروطات قِسمی از مجسمات است » و سائر آنچه شبیه اینها است « مثل علم حساب و علم موسیقی که موضوع علم حساب، عدد است و موضوع علم موسیقی، عدد موزون است و عدد موزون، اخص است و عدد، اعم است ».

و اما ان یکون لکل واحد من موضوعی علمین شیء خاص و شیء یشارک فیه الآخر کالطب و الاخلاق

نکته: مورد اول به این صورت بود که موضوع یکی از دو علم اعم و دیگری اخص بود اما مورد دوم در جایی است که موضوع این علم عموم و خصوص من وجه دارند.

مورد دوم: جایی است که بین موضوع دو علم، عموم و خصوص من وجه باشد یعنی در یک مسائلی هست که این علم درباره اش بحث می کند و آن علم درباره اش بحث نمی کند و بر عکس در مسائلی هست که آن علم درباره اش بحث می کند و این علم درباره اش بحث نمی کند. پس دو ماده افتراق و یک ماده اجتماع دارند مثل علم اخلاق و علم طب که هر دو در قوای انسانی بحث می کنند اگر چه در اخلاق، قُوی به یک نحوه فهرست بندی می شود و در طب به نحوه دیگری فهرست بندی می شود ولی در هر صورت هر دو علم درباره قوای انسانی بحث می کنند.

ص: ۱۰۴۳

در اخلاق بحث می شود که این قوی هر کـدام خادم کـدام و مخـدوم کـدام قرار می گیرد؟ مثلا همه باید خادم عقل باشـند و عقل بایـد مخـدوم همه باشد. لذا در اخلاق بحث می شود که اگر قوه شـهوت، مخدوم شد و عقل، خادم شد این انسان دارای رذیله می شود و فضیلت ندارد. فضـیلت انسان به این است که عقلش مخدوم باشد و بقیه قوی « حتی شـهوت و غضب » خادم باشند « یعنی دستور عقل را گوش بدهند ».

در طب به این صورت بحث می شود که اگر قوه ای مریض شد چگونه علاج می شود تا به حالت اولش بر گردد.

امـا مباحثی که در اخلاق مطرح می شود و در طب مطرح نمی شود مباحثی است که ربطی به بـدن انسان نـدارد. و مباحثی هم در طب مطرح می شود که در اخلاق مطرح نیست مثلا مباحثی که مربوط به بدن انسان است و ربطی به قُوی ندارد.

پس موضوع طب عبـارت از مجموعه ای است که بـدن و نفس و قوه و ... داخـل آن است و موضوع اخلاـق هم یک مجموعه ای بود که در صفحه ۱۵۷ سطر ۹ بیان شد. در این مجموعه که ملاحظه کردید دیدید اجزائی مشترکند و اجزائی از طب ممتاز است و اجزائی از اخلاق ممتاز است.

ترجمه: هر کدام از این دو موضوع، یک مطلب خاص دارند و هر دو با هم یک مطلب مشترک هم دارند.

ص: ۱۰۴۴

و اما ان یکون ذات الموضوع فیهما واحدا و لکن اخذ باعتبارین مختلفین و فصار باعتبارٍ موضوعا لهذا و باعتبارٍ موضوعا لذلک کما ان جسم السماء و العالم موضوع لعلم الهیئه و للعلم الطبیعی

ضمیر « اُخِذ » به « واحد » بر می گردد. اگر « اخذت » بود به « ذات الموضوع » بر می گشت.

مورد سوم: ذات موضوع در هر دو علم یکی است اما حیثِ بحث کردنِ دو علم فرق دارد.

مثال: مثلا در علم طبیعی، سماء مطرح می شود یا کل عالم مطرح می شود در علم هیئت هم به همین صورت است ولی در علم هیئت از جسم سماء بحث می شود به این اعتبار که دارای کمّ است و در علم طبیعی از جسم سماء بحث می شود به این اعتبار که طبیعت خاصی است که آن طبیعت، منشاء سکون و حرکتش می شود.

ترجمه: مورد دیگر این است که ذات موضوع در هر دو علم، واحد است لکن این واحد به یک اعتبار موضوع برای این علم می شود و به اعتبار دیگر موضوع برای آن علم می شود همانطور که جسم سماء و عالم موضوع برای علم هیئت و علم طبیعی است « ولی عالِم هیئت به اعتبار اینکه این جسم، متکمّم است بحث می کند و عالم طبیعی به اعتبار اینکه این جسم دارای فلان طبیعت است بحث می کند ».

نکته: در قسم سوم، جسم سماء، موضوع مساله ای از مسائل طبیعی است نه اینکه موضوع علم طبیعی باشد زیرا موضوع علم طبیعی، جسم است نه جسم السماء. این مطلب قبلا بیان شده بود که مصنف مقایسه بین دو علم می کند اعم از اینکه این دو علم، دو علم باشند یا یکی علم باشد و دیگری مساله ای از علم دیگر باشد.

ص: ۱۰۴۵

تا اینجا نتیجه گرفته شد که اشتراک دو علم می تواند در مبدأ باشد و می تواند در مساله باشد و می تواند در موضوع باشد ولی اصالتاً اشتراک در موضوع است و از طریق اشتراک در موضوع گاهی اشتراک در مسائل و اشتراک در مبادی هم اتفاق می افتد.

و اذا تکلمنا فی مشارکه العلوم فی الموضوعات و المبادی و المسائل، فیجب ان نتکلم فی نقل البرهان

مصنف می خواهد وارد فصل بعدی شود لذا اشاره ای به فصل بعدی می کند و می گوید ما می خواهیم درباره نقل برهان بحث کنیم و این را در فصل بعدی مطرح می کنیم. نقل برهان این است که مقدمه ای که در علم دیگر اثبات شده در این علم مورد استفاده قرار بگیرد و مقدمه دوم به آن ضمیمه شود و نتیجه گرفته شود. مثلا صغرای قیاسی که در علم دوم مطرح می شود در علم اول اثبات شده و لذا در علم دوم آن صغری اثبات نمی شود و حواله به علم اول داده می شود. به این، اصطلاحا نقل البرهان می گویند یعنی برهان از علم اول به علم دوم نقل داده شد. یعنی کأنه آن برهانی که صغری را اثبات می کرد در علم دوم آمد.

این یک راه برای نقل برهان بود. راه دیگر این است که در یک علمی، قیاسی تنظیم می شود که حد وسط در علم دیگر است نه اینکه صغری یا کبری در علم دیگر باشد.

مصنف در آخر این فصل اینگونه بیان می کند که وقتی معلوم شد علمی با علم دیگر مشترک است جا دارد که نقل البرهان هم مطرح شود چون نقل البرهان در چنین جایی اتفاق می افتد که علمی با علمی مشترک باشد. اما دو علمی که از هم فاصله زیاد داشته باشند و هیچ ارتباطی به یکدیگر نداشته باشند معنا ندارد که نقل برهان از یک علم به علم دیگر شود.

نکته: مصنف نه تنها مناسبت بین مطالب یک فصل را رعایت می کند بلکه مناسبت بین فصول را هم رعایت می کند.

ترجمه: حال که در مشارکات علوم در موضوعات و مبادی و مسائل تکلم کردیم پس واجب است که در نقل برهان تکلم کنیم.

بیان اشتراک علوم از طریق مسائل و موضوعات/ بیان تفصیلی در اختلاف علوم و اشتراک آنها/ فصل ۷/ مقاله ۲/ برهان شفا ۹۴/۰۳/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان نقل برهان از علمی به علم دیگر و دو وجه اطلاق آن/ فصل ۸/ مقاله ۲/ برهان شفا.

الفصل الثامن فی نقل البرهان من علم الی علم و تناوله للجزئیات تحت الکلیات و کذلک تناول الحد(۱)

این فصل دارای سه عنوان است قهرا سه بحث هم دارد:

۱ ــ نقل برهان از علمی به علمی شود.

۲ ــ برهان می تواند شامل جزئیات هم شود. در اینجا دو بحث وجود دارد یک بحث این است که آیا برهان بر جزئیات اقامه می شود یا خیر؟ بحث دیگر این است که آیا برهان شامل جزئیات می شود یا نه؟ گفتند برهان را نمی توان بر جزئیات اقامه کرد ولی اصرار دارند بر اینکه برهان شامل جزئیات می شود مثلاـ گفته می شود « الانسان ناطق » و « کل ناطق کاتب »، « فالانسان کاتب ». در این مثال برهان بر کلی اقامه شده نه بر جزئی. ولی این برهان در مورد تمام مصادیق انسان صدق می کند یعنی وقتی با برهان ثابت شد انسان کاتب است زید و عمرو و بکر و ... هم کاتب می شوند. پس اگر برهان بر یک امر کلی اقامه شد این برهان در واقع بر تمام افراد این کلی هم صدق می کند و مشمول این برهان می شوند.

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا،ج۹،ص۱۶۹،س۱،ط ذوی القربی.

۳ ــ اگر حدّی برای امر کلی آورده شد و به عبارت دیگر امر کلی، تعریف به تعریف حدی شد تمام مصادیق آن کلی هم این حدّ را می پذیرند و مشمول این حد می شوند. مثلا وقتی انسان تعریف به « حیوان ناطق » می شود. زید و بکر و عمرو و ... هم حیوان ناطق هستند.

پس اگر چه نمی توان برهان را بر جزئی اقامه کرد ولی باید برهان را مشمول جزئی قرار داد و اگر چه نمی شود برای جزئی، حد آورد ولی حد را شامل جزئی می توان قرار داد یعنی جزئی، مشمول حد است و حدّ، شامل جزئی است و برهان، شامل جزئی است و جزئی، مشمول برهان است.

توضیح عبارت

الفصل الثامن فی نقل البرهان من علم الی علم

فصل هشتم در بیان سه مطلب است مطلب اول، نقل برهان از علمی به علم دیگر است.

و تناوله للجزئیات تحت الکلیات

« تناوله » عطف بر « نقل » است.

مطلب دوم درباره تناول برهان برای جزئیات تحت کلیات است یعنی اگر گفته شد برهان بر جزئی اقامه نمی شود فکر نکن که جزئی، مشمول برهان نیست.

و کذلک تناول الحد

این عبارت به این صورت در تقدیر گرفته می شود « فی تناول الحد للجزئیات تحت الکلیات » یعنی حدّ، شامل جزئیاتِ تحت کلیات می شود.

صفحه ۱۶۹ سطر ۴ قوله « نقل »

بیان نقل برهان از علمی به علم دیگر: این نقل به دو صورت است که دومی منظور است و به صورت اول فقط اشاره می شود و بحثی دوباره آن نمی کند.

ص: ۱۰۴۸

نقل برهان بر دو وجه است:

وجه اول: برهانی در یک علمی اقامه می شود که مقـدمه ای از این برهان احتیاج به اثبات دارد و در علم دیگر اثبات می شود. در واقع می توان گفت این برهانی که در این علم مطرح شده از علم دیگر به اینجا نقل داده شده است چون مقدمه اش از علم دیگر آمـده است. گویا در آن علم، برهان بر مقـدمه ای اقامه شـد و آن مقدمه به عنوان نتیجه برهان بدست آمد الان آن نتیجه به علم جدیـد داده می شود که این علم جدیـد از این مقدمه به عنوان مقدمه ای در قیاس اسـتفاده می کند. در اینصورت گفته می شود از علم قبلی برهانی به این علم جدید انتقال داده شده است.

اگر آن برهانی که این مقدمه را اثبات کرده در آن علم دیده نشود مثلا آن علم خوانده نشده در اینصورت اگر کسـی بخواهد از آن نتیجه در این علم به عنوان صـغری یا کبری اسـتفاده کنـد بایـد به عنوان اصل موضوع این مقدمه مورد قبول واقع شود به اطمینان اینکه در جای خودش ثابت شده و سپس در این علم جدید مورد استفاده قرار بگیرد.

توضیح عبارت

نقل البرهان یقال علی وجهین

نقل برهان بر دو وجه گفته می شود.

فیقال احـدهما علی ان یکون شـیء ماخوذاً مقـدمةً فی علم و یکون برهان فی علم آخر فیُتَسَـلَّم فی هـذا العلم و یُنقَل برهانه الی ذلک العلم

ص: ۱۰۴۹

مراد از « شی » یعنی قضیه. ضمیر « فیتسلم » به « شیء » بر می گردد.

ترجمه: یکی از آن دو وجه این است که قضیه ای در یک علمی به عنوان مقدمه دلیل ماخوذ است « و آن، صغری یا کبری قیاس قرار داده می شود » و برهان این شیء « یعنی برهان این قضیه » در علم دیگری است. این شیء « و مقدمه و قضیه » در همین علم « که الان بحث می شود » مورد قبول می شود و برهانش نقل داده می شود به آن علمی که این قضیه را به عنوان نتیجه اثبات کرده است.

ای یحال به علی العلم

این عبارت، توضیح « ینقل » است. اینکه نقل داده می شود به معنای این است که به این برهان بر آن علم قبلی حواله داده می شود.

نکته: توجه کنید بنده « استاد » بیانی که داشتم این بود: برهان، از آن علم قبلی منتقل به این علمِ مورد توجه ما می شود ولی مصنف می گوید اگر در این علمِ مورد توجه، شخصی سوال کرد که برهانِ این قضیه چیست؟ او را حواله به علم قبل می دهند یعنی برهان این مطلب به علمِ قبلی حواله داده می شود. پس دو بیان در اینجا شد که هر دو صحیح است یعنی چه گفته شود « نقل برهان داده می شود از آن علمی که این نتیجه را اثبات کرد و به عنوان صغری یا کبری در اختیار ما قرار داد » چنانچه بنده « استاد » گفتم چه گفته شود « از آن مقدمه ای که در آن علم ثابت شد استفاده می شود و اگر کسی سوال کرد این مقدمه چگونه اثبات شد؟ او را حواله به آن علم می دهند و می گویند برهانش در آن علم آمده است » صحیح است.

ص: ۱۰۵۰

صفحه ۱۶۹ سطر ۶ قوله « و یقال »

مصنف در سطر ۶ تعبیر به « فیقال احدهما » کرد. در اینجا هم باید تعبیر به « فیقال ثانیهما » می کرد ولی تعبیر به « و یقال علی وجه آخر » کرد.

وجه دوم: برهانی در این علم اقامه می شود که حد وسط آن از علم دیگر گرفته شده است سپس در این علم، این حد وسط را به موضوع که اصغر است و به محمول که اکبر است پیوند زده می شود و واسطه برای اصغر و اکبر قرار داده می شود تا این حد وسط، واسطه شود که اکبر برای اصغر اثبات شود.

خصوصیت وجه دوم: حد وسطی که آورده می شود هم با اصغر مرتبط است و هم با اکبر مرتبط است چه در این علم و چه در علم دیگر. بنابراین اگر در علمی که این حد وسط مورد استفاده قرار می گیرد به اصغر و اکبر پیوند زده شود در علم دیگر هم که حد وسط را در اختیار ما قرار داد می توان این حد وسط را به همان اصغر و اکبر پیوند زد بنابراین نه تنها حد وسط از آن علم آورده می شود بلکه می توان گفت که با آوردن حد وسط، هم صغری از آن علم می آید و هم کبری از آن علم می آید یعنی همین صغری و کبرایی که در این علم تشکیل شده در علم دیگر هم تشکیل می شود.

توضیح عبارت

ص: ۱۰۵۱

و یقال علی وجه آخر و هو ای یکون شیء ماخوذا فی علم علی انه مطلوب ثم یبرهن علیه ببرهان حده الاوسط من علم آخر

نسخه صحیح « ان یکون » است. ضمیر « یقال » به « نقل البرهان » بر می گردد.

ترجمه: نقل برهان به معنای دیگر هم گفته می شود و آن این استکه شیئی « یعنی قضیه ای » در علمی « یعنی همین علمی که مورد توجه ما هست » اخذ شود به این عنوان که مطلوب است « مطلوب است یعنی اینکه باید قیاس بر آن اقامه نشود » سپس برهان بر این شیء « یعنی قضیه ای که مطلوب است » اقامه شود به یک برهانی که حدوسطِ این برهان از علم دیگر آمده است.

فتکون اجزاء القیاس ــ و هی الحدود ــ صالحه للوقوع فی العلمین

اگر حد وسط از علم دیگر آمده و مناسب با علم دیگر است این حد وسط در علمِ مورد توجه ما، با اصغر و اکبر همراه شده پس مناسبت با اصغر و اکبر هم دارد لذا اصغر و اکبر و اوسط هر سه می توانند بروند در آن علمی که اوسط را به ما داد چون اگر این اوسط، مناسب آن علم بود مناسب این اوسط هم « که اصغر و اکبر می باشد »، مناسب آن علم می شود بنابراین اگر اوسط از آنجا آمد اصغر و اکبر از این علم می تواند به آن علم برود یعنی همان برهانی که در این علمِ مورد توجه اقامه شده بود در علمی هم که حد وسط را به ما داده می توان اقامه کرد.

ص: ۱۰۵۲

ترجمه: پس « وقتی حد اوسط از آن علم آمد و خواست در این علمِ مورد بحث با دو مناسبش که اصغر و اکبر است مرتبط شود » اجزاء قیاس « یعنی حدود که عبارت از اصغر و اکبر و اوسط است » صلاحیت دارند که در هر دو علم بکار روند « هم آن علمی که حد وسط را به ما داد و هم این علمی که در آن، برهان اقامه می شود ».

نکته: اینکه بین دو علم چه رابطه ای باشد بعداً بحث می شود. الان بیان می شود که از علمی به علم دیگر نقل برهان می شود اما این دو علم آیا باید به همدیگر مرتبط باشند یا بیگانه هم می توانند باشند بعدا بحث می شود.

کما یبرهن علی زوایا مخروط البصر فی علم المناظر بتقدیرات هندسیه علی جهه لو جعلت معها تلک الزوایه هندسیه محضه لکان البرهان علیها ذلک

« علی جهه » مربوط به « زاویه » است. نائب فاعل « جعلت »، « تلک الزاویه » است و « هندسیه محضه » مفعول دوم است که الان مفعول اول شده و ضمیر « معها » به « جهت » بر می گردد.

مصنف از اینجا مثال می زند. ابتدا یک زاویه مجسمه درست می شود که جایگاه آن در هندسه است و با قواعد هندسی اندازه گیری می شود. این زاویه مجسمه به عنوان حد وسط به علم مناظر داده می شود. علم المناظر این زاویه و اندازه اش را از هندسه می گیرد و همین اندازه یا زاویه مجسمه در علم المناظر حد وسط قرار می گیرد و با اصغری و اکبری در علم المناظر مرتبط می شود و قیاسی تشکیل می شود. با این قیاس به نتیجه ای رسیده می شود. در اینجا سوال این است که اگر همین مساله در هندسه مطرح شود آیا می توان از این حد وسط در علم هندسه استفاده کرد؟ و بالاتر از این، آیا می توان از خود استدلالی که در علم المناظر استفاده می شود در علم هندسه استفاده برده شود؟ جواب این است که می توان استفاده کرد. اگر همین زاویه، حکمی را که در علم المناظر دارد در علم هندسه بخواهد داشته باشد همین برهانی که در علم المناظر بکار رفته را در علم هندسه می توان بکار برد و همان حکم را در علم هندسه هم بدست آورد. پس علم المناظر حد وسطِ مطلوب خودش را از هندسه می گیرد وقتی این حد وسط را گرفت آن را تبدیل به برهان می کند سپس می تواند همین برهان را در وقت احتیاج به هندسه بر گرداند پس این برهان برای هر دو علم مفید است.

ص: ۱۰۵۳

نکته: در علم المناظر به کوکبی نظر می شود تا حکمش بیان شود. در یک نقطه ای می ایستیم بین چشم ما و کوکب یک خط فرضی کشیده می شود «اینکه به این علم، علم المناظر گفته می شود از همین باب است که تمام احکامش با خطوطِ دیدن درست می شود. البته به این علم، علم المناظر و المرایا گفته می شود. البته لفظ « المرایا » گفته نمی شود. مراد از « المرایا » آیینه هایی است که استفاده می شد و به صورت مقعر و محدب بودند و حتی گاهی به وسیله آینه کشتیِ دشمن را می سوزاندند به اینصورت که نور خورشید را به وسیله آینه به سمت کشتی منعکس می کردند. گاهی از اوقات کاغذ را به وسیله شعاعی که از آینه منعکس می شود سوخته می شود و بنده خودم این کار را کردم. با ذره بین هم می توان کاغذ را سوزاند » سپس این خط را یادداشت می کنیم. گاهی هم با ابزار خاصی کوکب دیده می شود و خطِ دید را یادداشت می کنیم سپس در نقطه دیگری می ایستیم و دوباره به کوکب نظر می کنیم. این دفعه هم، خط دید را یادداشت می کنیم. سپس به نقطه سوم می رویم و خط دید را یادداشت می کنیم. در این جا سه خط، یادداشت شد که رأس آنها آن ستاره است. یعنی هر سه در ستاره اجتماع دارند اما در روی زمین اجتماع ندارند چون بنده در سه جای مختلف از زمین قرار گرفتم. محل اتصال این سه خط، آن ستاره است وقتی این سه خط به سمت زمین امتداد داده شوند در سه نقطه از زمین قرار می گیرند و این سه خط یک مخروط می سازند « البته مخروط مضلّع می سازند نه مخروط مستدیر. مخروط مستدیر به مخروطی گفته می شود که قاعده اش دایره باشد مثل کله قند و مخروط مضلع که امروزه به آن هِرَم می گویند و در قدیم هم به آن هرم می گفتند قاعده اش مثلث است ـ البته قاعده اش مضلع است ولی در ما نحن فیه مثلث واقع شده و الا اگر مربع و مخمس و ... هم باشد باز مخروط مضلع است ـ و سه سطح جانبی دارد که هر کدام از این سطح ها مثلث هستند » الان می خواهیم زاویه مجسمه ای را که در رأس این مخروط است و در ستاره می باشد محاسبه کنیم. محاسبه آن از طریق هندسه است. فرض کنید محاسبه آن از طریق هندسه بدست آمد و به عنوان حد وسط در علم المناظر آورده شد. سپس با اصغر و اکبر پیوند می خورد و نتیجه ای بدست می دهد. حال اگر بخواهید همین نتیجه را در هندسه بدست آورید عین همین برهان به هندسه داده می شود « این برهان، حد وسطش از هندسه گرفته شده بود و اصغر و اکبرش در علم مناظر کنار حد وسط گذاشته شد » یعنی این برهان مشترک بین هر دو علم است و هم در علم مناظر و هم در هندسه استفاده می شود.

ص: ۱۰۵۴

ترجمه: همانطور که بر زوایایی که مخروط بصر آن را ساخته « یعنی مخروطی که از طریق خطوطِ دیدن حاصل شدند » در علم مناظر با اندازه های هندسی « یعنی زاویه مخروط می خواهد محاسبه شود که با محاسبات هندسی محاسبه می شود » برهان اقامه می شود و این زوایا متصف به جهتی و حیثیتی هستند، اگر این زاویه با این جهت « و حیثیت خاص »، هندسی محض باشد « زاویه مربوط به علم مناظر است ولی اگر با یک حیثیتی در علم مناظر از این زاویه استفاده شد که این حیثیت می تواند در هندسه مطرح شود و ما این زاویه را با همین حیثیت در هندسه آوردیم و زاویه را هندسی قرار دادیم » برهانِ بر این زاویه همان برهانی است که در علم المناظر مورد استفاده قرار داده شد « پس برهان مشترک بین العلمین می شود ».

نکته: توجه کنید مثالی که مصنف بیان کرد برای عبارت « فتکون اجزاء القیاس _ و هی الحدود _ صالحه للوقوع فی العلمین » است.

و کذلک البراهین التی تقوم علی الاعداد التی فی علم التالیف

تا اینجا علم هندسه و علم تحت آن که علم المناظر بود را مطرح کرد اما الان مثال دیگر می خواهد بزند که علم حساب و علم تحت آن که علم موسیقی است را مطرح می کند. موضوع علم حساب عدد است و موضوع علم موسیقی عدد موزون است پس موضوع موسیقی تحت علم حساب است. برای علم موسیقی حکمی بیان می شود که حد وسطِ آن حکم از علم حساب گرفته می شود و در علم موسیقی آورده می شود و برهانی به وسیله این حد وسط ساخته می شود سپس این برهان حیثی و جهتی دارد که می تواند در علم حساب هم مطرح شود. می توان همین برهانی که در علم موسیقی تشکیل داده شده را در علم حساب اقامه کرد و آن حیث که در علم حساب لازم است را بدست آورد.

ص: ۱۰۵۵

پس این برهـان به یک حیثی در علم موسـیقی اقامه شـد که از همان حیث هم می توان آن برهان را در علم حساب اقامه کرد. در علم حسـاب می توان همین برهان را اقامه کرد بـدون اینکه علم جدیـد آورده شود ولی در علم موسـیقی این برهان مربوط بود به موضوعی که خاص بود « یعنی عدد موزون » و در علم حساب مربوط به موضوعی که عام است می شود « یعنی عدد ».

ترجمه: همچنین براهینی که اقامه می شود بر اعـدادی که در علم تالیف « یعنی علم موسـیقی » به کار می رود « این براهین می توانند در خود علم اعداد که علم حساب است بکار روند ».

و ان کان الداعی الی هذا لا شیء من نفس الامور بل ضروره ما علی ما سنبینه بعد

چه چیزی ما را به این راه کشاند که از حد وسطِ علم دیگر استفاده شود؟ مصنف می فرماید خود این امور ممکن است نباشند. آنچه که انگیزه شد که ما به سمت نقل برهان رفتیم هیچ یک از این امور نبود « نه زاویه مخروط و نه ... بود » ولی ضرورتی ما را به این سمت کشاند.

ترجمه: اگر چه داعی و انگیزه ای که مـا را به سـمت نقل برهان کشانـده هیـچ یک از این امور نیست بلکه ضـرورتی است که بعداً بیان می شود.

بیان شرط نقل برهان از علمی به علم دیگر / فصل ۸/ مقاله ۲/ برهان شفا ۹۴/۰۳/۰۶

ص: ۱۰۵۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ۱ _ بیان شرط نقل برهان از علمی به علم دیگر/ فصل ۸/ مقاله ۲/ برهان شفا.

و نحن نعنی هاهنا بنقل البرهان ما کان علی سبیل القسم الثانی(۱)

بحث در نقل برهان از علمی به علم دیگر بود. بیان شد که نقل برهان از علمی به علم دیگر به دو صورت تصویر می شود که در جلسه قبل بیان شد. نحوه اول را تکرار نمی کنیم چون مورد بحث مصنف نیست.

مورد دوم: در یک علمی استدلالی بر مدعایی مطرح می شود و حد وسط این استدلال در علم دیگر آمده است که این حد وسط از علم دیگر اخذ می شود و با کمک آن حد وسط در علمِ مورد توجه، قیاس و برهانی تشکل می شود. اصطلاحا گفته می شود که این برهان از آن علم نقل به این علم شد.

اگر در علمی که این حد وسط مورد استفاده قرار بگیرد و به اصغر و اکبر پیوند زده شود در علم دیگر هم که حد وسط را در اختیار ما قرار داد می توان این حد وسط را به همان اصغر و اکبر پیوند زد فرض کنید در علم المناظر برهانی اقامه می شود و حد وسطِ این برهان از علم هندسه گرفته شده است علم هندسه با علم المناظر مناسبت دارد لذا می توان حد وسط علم مناظر را از علم هندسه گرفت. اگر مناسبت نداشتند حد وسطِ علم مناظر در علم هندسه نبود. در اینصورت باید گفت اصغر و اکبر هم با علم هندسه مناسبت دارد چون حد وسط با علم هندسه مناسبت داشت و حد وسط با اصغر و اکبری که مربوط به علم مناظر هستند مناسبت داشت در اینصورت اصغر و اکبر هم مناسب هستند که در علم هندسه بکار روند. لذا علم المناظر و علم هندسه صالح هستند که حدود ثلاثه « یعنی اصغر و اکبر و اوسط » را در خودشان داشته باشند و به عبارت دیگر این دلیلی که در علم المناظر می آید صلاحیت دارد که در هندسه هم بیاید یعنی این دلیل و برهان مشترک بین دو علم است.

ص: ۱۰۵۷

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا،ج۹،ص۱۶۹،س۱۲،ط ذوی القربی.

در جلسه امروز مصنف می فرماید مقصود ما از نقل البرهان همین نحوه دوم است که در این جلسه تکرار شد نه نحوه اول.

بحث بعدی این است که نقل برهان از چه علمی به علم دیگر واقع می شود؟ مصنف می فرماید از علمی که موضوعش فوق موضوع علم دیگر است و در نتیجه علم دیگر در تحت علم اول داخل است. برای علمی که تحت علم اول است می توان برهانی اقامه کرد که حد وسطش را از علم اول گرفته است. سپس مصنف بیان را توسعه می دهد و می گوید اگر علمی موضوعش عام بود و موضوع علم دیگر خاص بود می توان از علم عام، نقل برهان به علم خاص کرد. همچنین اگر علمی در فوق بود و علم دیگر در تحت بود می توان از علم فوق به علم تحت نقل برهان کرد به عبارت جامع تر اگر دو علم با هم اشتراک در موضوع داشتند می توان از یکی به دیگری نقل برهان کرد.

اشتراک موضوع به دو نحوه است:

۱ _ موضوع یک علم اعم از موضوع علم دیگری است مثل علم طب و علم طبیعی که موضوع علم طبیعی، جسم است و عام می باشد و موضوع علم طب، جسم و بدن انسان است که خاص می باشد در اینجا می توان نقل برهان از علم طبیعی به علم طب انجام داد.

۲ _ جایی که یک علم، تحت علم دیگر باشد « و لو به موضوعش توجه نشود » می توان از علم فوق، نقل برهان به علم تحت کرد.

ص: ۱۰۵۸

مصنف به این صورت بیان می کند که دو علم داشته باشیم که در موضوع مشترک باشند سپس می گوید اما علی الاطلاق مشترک باشند یا بوجهٍ ما مشترک باشند. اگر علی الاطلاق مشترک باشند معنایش این است که یک موضوع عام شود و یک موضوع، خاص شود و اگر بوجهٍ مّا اشتراک داشته باشند معنایش این است که یک علم، فوق شود و یک علم، تحت شود. مصنف در هر دو حالت اجازه نقل برهان را می دهد. اما اگر دو علم با همدیگر این رابطه « یعنی اشتراک در موضوع » را نداشتند مثل علم هندسه و علم حساب که در موضوع، متباین اند. مصنف می فرماید در اینجا می توان قیاس را نقل کرد ولی نمی توان برهان را نقل کرد. به عبارت دیگر در اینجا شرکت دو علم، شرکت در برهان نیست اما شرکت در قیاس هست. یعنی هر دو علم ممکن است از یک قیاس استفاده کنند ولی هر دو از یک برهان استفاده نمی کنند.

توضیح عبارت

و نحن نعنی هاهنا بنقل البرهان ما کان علی سبیل القسم الثانی

مراد ما از نقل برهان، آن نقل برهانی است که از قبیل قسم دوم باشد نه از قبیل قسم اول.

و ذلک لا یمکن الا ان یکون احد العلمین تحت الآخر

« ذلک »: نقل برهانی که از قبیل قسم ثانی است.

و بالجمله یجب ان یشترکا فی الموضوع حتی یشترکا فی آثاره

ترجمه: و بالجمله برای نقل برهان واجب است که دو علم، مشترک در موضوع باشند تا مشترکِ در آثار موضوع هم بشوند « یعنی در محمولی که بر این موضوع حمل می شود یا در برهانی که برای اثبات محمول برای موضوع آورده می شود مشترک باشند ».

ص: ۱۰۵۹

اما علی الاطلاق و اما بوجه ما

اشتراک در موضوع یا علی الاطلاق است یا بوجهٍ مّا است.

اگر اشتراک در موضوع، علی الاطلاق باشد یعنی موضوعِ یکی عام و موضوع دیگری خاص است اما اگر اشترک در موضوع، بوجه مّا باشد را با عبارت « و هذا الوجه ... » توضیح می دهد.

و هذا الوجه هو ان احدهما تحت الآخر

در جایی که اشتراک در موضوع بوجه مّیا باشد به این صورت است که یک علم تحت علم دیگر است. فرق نمی کند که موضوعشان عام و خاص باشد یا نباشد.

فحینئذ یجوز ان ینقل البرهان من العام الی الخاص

« فحینئذ »: در این هنگام که اشتراک در موضوع بین دو علم حاصل است.

ترجمه: در این هنگام جایز است که برهان از عام به خاص « یعنی از علم فوق به علم تحت » نقل داده شود.

فیکون العام یعطی العله للخاص علی ما سنوضحه بعد

علم عام، علت « یعنی حد وسط » را به علم خاص می دهد « در هر برهانی همه کاره، حد وسط است و حد وسط علت برای ثبوت اکبر و اصغر می شود.

و اما اذا اشترکا فی الموضوع علی الوجوه الاخری

تا اینجا بحث در جایی بود که دو علم مشترک در موضوع باشند به نحوی که یک علم تحت علم دیگر باشد اما از اینجا بحث در جایی است که دو علم مشترک در موضوع باشند بر وجود دیگری، مثل علم طب و علم اخلاق که اشتراک در موضوع از طریق عموم و خصوص من وجه دارند.

ص: ۱۰۶۰

ترجمه: اگر این دو علم در موضوع مشترک بودنـد امـا نه به آن وجهی که موضوع یکی عام و موضوع دیگری خاص باشـد یا یک علم، فوق باشـد و یک علم، تحت باشـد بلکه به نحو دیگری باشد « که نحوه های دیگر در آخر فصل قبل بیان شد که به سه نحـوه است یکی در جـایی که بین دو موضـوع عمـوم و خصوص مطلق باشـد و یکی در جـایی که بین دو موضوع عموم و خصوص من وجه باشد و یکی در جایی که دو موضوع ذاتا یکی باشند ولی حیث اعتبار و بحث آنها فرق کند مثل علم طبیعی و علم نجوم که هر دو در فلک و کرویت آن بحث می کردند ولی هر کدام به یک حیث بحث می کردند ».

فیمکن ان یتفقا فی القیاس

در یک قیاس ممکن است اتفاق داشته باشند ولی در واقع اتفاق ندارند.

فانه اذا کان الحد الاوسط جنسا للاصغر او فصلا مقوما او شیئا من هذه المقومات و الاکبر عارضا لذلک الجنس او ذلک المقوم

جواب « اذا » در صفحه ۱۷۰ سطر ۳ قوله « کان نحو النظر فی العلمین واحدا » می آید. یعنی در این دو برهان حکم می کند که این برهان هم در علم فوق هم در علم تحت می تواند بیاید.

مصنف از اینجا می خواهد این دو مطلب را استدلالی کند مطلب اول این بود که دو علم، اشتراک در موضوع دارند و مظطلب دوم این بود که دو علم، اشتراک در موضوع به وجه دیگر دارنـد که در اولی نقل برهان را اجازه داد ولی در دومی نقل برهان را اجـازه نـداد فقـط نقـل قیاس را اجازه داد. این عبارتی که مصـنف آورده ابتـدای آن مربوط به مطلب اول است و انتهای آن مربوط به مطلب دوم است.

ص: ۱۰۶۱

مصنف برهان را به این صورت فرض می کند که حد وسط در صغری جنس برای اصغر باشد یا فصل مقوم برای اصغر باشد یا مقوم دیگری « مثـل جنس بعیـد یـا فصل قریب » باشـد یعنی اوسط برای اصـغر، مقوم و ذاتی است. در کبری اینگونه فرض می کنـد که اکبر « که محمول است » عـارض برای اوسـط « که موضوع است » باشـد. « مصـنف در کبری شـرط کرد که محمول عارض باشـد چون اگر محمول در کبری « یعنی اکبر » هم ذاتی برای موضوع « یعنی حد وسط » باشد معلوم می شود که اکبر، ذاتی برای اصـغر می باشـد و بیان شد در جایی که اکبر برای اصـغر ذاتی باشد برهان اقامه نمی شود زیرا برهان اقامه نمی شود برای اینکه ذاتی شـی برای شـی اثبات شود لذا مصـنف شـرط می کند که اکبر برای اوسط ذاتی نباشد بلکه عرضـی باشد » در چنین حالتی این برهان، هم در آن علمی که برهان از آن علم نقل شـد و حـد وسط از آن گرفته شـد بکار می آیـد هم در این علمی که حد وسط در آن علم مورد استفاده قرار گرفت بکار می آید.

ترجمه: زمانی که حد اوسط جنس برای اصغر یا فصلِ مقوم برای اصغر یا شیئی از مقومات « مثلا جنس بعید یا فصل بعید باشد » برای اصـغر باشد اما اکبر عارض بر آن جنس یا مقوم باشد « مراد از " ذلک الجنس " و " ذلک المقوم " همان چیزی اسـت که حـدوسط قرار گرفت و بر اصـغر حمل شـد لذا مصـنف به جای اینکه تعبیر به " و الاکبر عارضا للاوسط " کند تعبیر به " و الاکبر عارضا لذلک الجنس او ذلک المقوم " می کند چون اوسط را فرض کرد که جنس یا فصل یا مقوم دیگر باشد ».

ص: ۱۰۶۲

و هو المأخذ الاول من مآخذ البرهانيات

دو گونه برهان داشتیم یکی همین بود که بیان شد و آن این است که حد وسط، ذاتیِ مقوم باشد قسم دیگرش این بود که حد وسط، عرض ذاتی باشد. مصنف در جایی که حد وسط، ذاتیِ مقوم باشد می گوید مأخذِ اول از مآخذ برهانیات است و در جایی که حد وسط، عرض ذاتی باشد می گوید مأخذِ ثانی از مآخذ برهانیات است و مصنف همین دو مأخذ را قبول می کند و می گوید غیر از این دو مورد اگر تحقق پیدا کند برهان نیست بلکه قیاس است.

او کان الاوسط عارضا ذاتیا للاصغر و الاکبر عارضا ذاتیا آخر او جنس عارض او فصله او شیئا مقوما له

این عبارت شرط دوم برای « اذا » است یعنی اوسط را عرض ذاتی برای اصغر قرار می دهد و اکبر را هم عارض ذاتی دیگر برای اصغر می گیرد، یا جنس عارض یا فصل عارض باشد.

« او شیئا مقوما له »: مقوم بودن در اینجا برای اکبر اشکال ندارد چون اوسط در صغری، عرض ذاتی برای اصغر بود. آنچه اشکال داشت این بود که کسی بخواهد اکبر را که ذاتی اصغر است در قیاس اثبات کند چون ذاتی شی را نمی توان با برهان برای خودش اثبات کرد اما عارض ذاتی اصغر را می توان با برهان برای اصغر اثبات کرد. پس این جمله بیان می کند که اگر اکبر مقوم برای اوسط شد و اوسط هم عرض ذاتی برای اصغر بود در اینصورت اکبر برای اصغر، مقومِ عرض ذاتی می شود و مقومِ عرض ذاتی، مقومِ خود اصغر نیست لذا اشکالی پیش نمی آید. آنچه مهم است این می باشد که اکبر مقومِ اصغر نشود و در هیچ یک از دو حالت که ملاحظه شد اکبر مقوم اصغر نشد.

ص: ۱۰۶۳

و هو المأخذ الثانی من البرهانیات

در جایی که اوسط، عارض ذاتی برای اصغر باشد و اکبر، عارض ذاتی یا جنس عارض یا فصل عارض یا مقوم برای اوسط باشد مأخذ ثانی از برهانیات است.

لیس غیرهما علی ما اوضحنا

غیر از این دو مورد برهانی وجود ندارد.

کان نحو النظر فی العلمین واحدا

اگر یکی از این دو نحوه اتفاق بیفتد این برهان، هم می تواند در علم فوق بکار رود هم می تواند در علم تحت بکار رود.

و ان لم یکن هکذا لم یکن القیاس برهانیا فی کلیهما جمیعا

مصنف تا اینجا یک مطلب بیان کرد و آن این است که اگر اشتراک در موضوع باشد برهان در هر دو علم بکار می رود اما با این عبارت مطلب دوم را می گوید که اگر اشتراک در موضوع به وجه دیگر باشد اتفاقِ بین دو علم، در قیاس است نه در برهان. توضیح این در جلسه بعد بیان می شود.

ادامه بیان شرط نقل برهان از علمی به علم دیگر / فصل ۸/ مقاله ۲/ برهان شفا. ۹۴/۰۳/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه بیان شرط نقل برهان از علمی به علم دیگر/ فصل ۸/ مقاله ۲/ برهان شفا.

و ان لم یکن هکذا لم یکن القیاس برهانیا فی کلیهما جمیعا(۱)

بیان شد که دو علم ممکن است به این نحوه مشترک در موضوع باشند که یکی عام و دیگری خاص باشد یک علم تحت علم دیگر قرار بگیرد گاهی هم اشتراک دو علم در موضوع، به وجوه دیگر بود مثلا دو علم، « ما به الاشتراک » در موضوع داشتند و هر کدامشان هم « ما به الامتیاز » داشتند مثل علم طب و علم اخلاق که بین موضوعشان عموم و خصوص من وجه بود. گاهی هم دو علم اتحاد در موضوع داشتند ولی جهت بحث آنها فرق می کند مثلاـ هر دو علم طبیعی و هیئت درباره فلک بحث می کردند ولی یکی به یک حیث بحث می کرد و دیگری به حیث دیگر بحث می کند.

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا،ج۹،ص۱۷۰،س۴،ط ذوی القربی.

بیان شد که اگر اشتراک در موضوع به این صورت باشد که موضوع یک علم، اعم است و موضوع دیگری اخص است در

اینصورت می توان برهانی که در یک علم بکار گرفته شده در علم دیگر نیز بکار گرفته شود.

الان مصنف می خواهد موردی را بحث کند که دو علم، مشترک در موضوع اند اما نه به این صورت که موضوع یکی عام و یکی خاص است بلکه یا بین آنها عموم و خصوص من وجه است و یا هر دو یک موضوع دارند ولی با اختلاف غرض و اختلاف حیث درباره این دو موضوع بحث می شود. در این موارد مصنف می فرماید نمی توان گفت که همان برهانی که در یک علم بکار گرفته شده در علم دیگر هم بکار گرفته می شود بلکه می توان گفت قیاسی که در یک علم بکار گرفته شده در علم دیگر بکار گرفته می شود و می توان گفت در یکی از دو علم، از برهان استفاده می شود و در علم دیگر، آن برهان مورد استفاده قرار داده نمی شود. و می توان گفت در هیچکدام از دو علم، برهان آورده نمی شود. پس سه بحث وجود دارد:

۱ _ در هیچکدام از دو علم، برهان وجود ندارد.

۲ _ در یک علم، برهان است و در علم دیگر، برهان نیست.

۳ _ در هر دو علم از قیاسِ واحد استفاده می شود.

فرض سوم با فرض اول یکی می شود چون فرض اول این بود که در هیچکدام از دو علم، برهان وجود ندارد پس قهراً قیاس می آید. لذا دو فرض وجود دارد اما چرا نمی توان در هر دو علم از یک برهان استفاده کرد؟ چون اگر اختلاف بین موضوع ها هست اختلاف بین عوارض ذاتی هم هست و قهراً حد وسطی که در این علم بکار می رود غیر از حد وسطی است که در آن علم بکار می رود و همچنین شاید گاهی حدود دیگر « مثل اکبر و اصغر » بین دو علم تفاوت کند ولی همین اندازه که حد وسط تفاوت می کند باعث می شود که نتوان در هر دو علم، برهانی که از سنخِ ماخذ اول است یا از سنخ ماخذ دوم است آورده شود و فرض این است که ماخذ « و برهان » سوم هم وجود ندارد بنابراین در این علم اگر برهانی اقامه شد که حد وسط مناسب با این موضوع بود در علم دیگر نمی توان آن برهان را آورد چون حد وسط مناسب با علم دیگر نیست.

ص: ۱۰۶۵

پس یا گفته می شود در یک علم، برهان آورده می شود و در علم دیگر آورده نمی شود یا گفته می شود که در هیچ یک از دو علم، برهان آورده نمی شود. نمی توان در هر دو علم، برهان آورد زیرا لازم می آید حد وسطی که مناسب با این علم است مناسب با علم دیگر هم باشد در حالی که موضوع ها مختلفند حال یا ذاتا تفاوت دارند یا به حیث غرض، تفاوت دارند و وقتی موضوع ها مختلفند حد وسط ها هم مختلف می شود یعنی حد وسطی که مناسب با این موضوع علم است مناسب با موضوع علم دیگر نیست بنابراین حد وسطی که می تواند برهان بسازد در این علم مورد استفاده قرار می گیرد و در علم دیگر نمی تواند مورد استفاده قرار بگیرد در علم دیگر باید از حد وسطی استفاده کرد که قیاس می سازد نه برهان. زیرا در برهان باید حد وسط، ذاتی برای اصغر یا عرض ذاتی باشد و این حد وسط ممکن است در یک علم، مناسب باشد اما در علم دیگر مناسب نیست چون موضوع آن علم با این علم فرق می کند. اگر این حد وسط مناسب با علم دیگر نیست این حد وسطی که سازنده برهان است نمی تواند در علم دیگر بکار آید بنابراین یک علم، مشتمل بر برهان می شود و علم دیگر نمی تواند این مساله را با برهان ثابت کند و باید از قیاس استفاده کند.

ص: ۱۰۶۶

توضیح عبارت

و ان لم یکن هکذا لم یکن القیاس برهانیا فی کلیهما جمیعا

اگر موضوع دو علم، به این صورت مشترک نبود که قبلا بیان شد در هر دو علم نمی توان از قیاس برهانی استفاده کرد.

مصنف در صفحه ۱۶۹ سطر ۱۶ فرمود « و اما اذا اشترکا فی الموضوع علی الوجوه الاخری فیمکن ان یتفقا فی القیاس » در اینجا که می فرماید « و ان لم یکن هکذا » نظر به عبارتِ صفحه ۱۶۹ سطر ۱۶ دارد. عبارت « فانه اذا کان الحد الاوسط ... » که در صفحه ۱۶۹ سطر ۱۶ آمده بود را مربوط به قبل از عبارت « و اما اذا اشترکا فی الموضوع ... » کردیم اما الان عبارت « و ان لم یکن هکذا... » را مربوط به خود عبارت « و اما اذا اشترکا فی الموضوع... » می کنیم یعنی دو علم، اشتراک در موضوع دارند ولی اشتراکشان به آن نحو نیست که یکی عام و یکی خاص شود « تا یکی تحت علم دیگر شود » در اینصورت قیاسی که بکار می رود در هر دو علم نمی تواند قیاس برهانی باشد یا باید در هیچکدام برهانی نباشد یا در یکی، برهانی باشد و در دیگری برهانی نباشد.

بل عساه ان یکون برهانیا فی احدهما غیر برهانی فی الآخر او یکون فی کلیهما غیر برهانی

ترجمه: بلکه چه بسا این قیاس در یکی از دو علم برهانی باشد و در علم دیگر، غیر برهانی باشد یا این قیاس در هر دو علم غیر برهانی باشد.

ص: ۱۰۶۷

اذ بینا ان البرهان لا یخلو عن احد هذین الماخذین و اشبعنا القول فیه

چرا نمی توان در هر دو علم قیاس برهانی آورد؟ چون بیان شد که حد وسط در قیاسِ برهانی معیّن است و باید ذاتی یا عرض ذاتی برای اصغر باشد. اکبر هم برای آن باید ذاتی یا عرض ذاتی باشد به بیانی که گفته شد « و الا اگر اوسط، ذاتی و مقوم برای اصغر بود اکبر نمی تواند ذاتی و مقوم برای اوسط باشد و الا لازم می آید در نتیجه، ذاتی برای ذی الذاتی ثابت شود که قبلا بیان شد صحیح نیست » لذا این حد وسط، حد وسط خاصی است و ممکن است با موضوع یک علم مناسب باشد و با موضوع علم دیگر مناسب نباشد. در جایی که موضوعِ مناسب باشد می توان برهان اقامه کرد و در جایی که موضوعِ غیر مناسب است نمی توان برهان اقامه کرد پس نمی توان برهان در هر دو علم آورد.

ترجمه: چون بیان کردیم که برهان خالی از این دو ماخذ نیست و به طور کامل سخن گفتیم درباره اینکه برهان خالی از این دو ماخذ نیست.

ثم من المحال ان یتفق فی احد الماخذین علمان متباینا الموضوع او متباینا نحو النظر فی الموضوع

تا اینجا بحث درباره دو علمی بود که مشترک در موضوع باشند « حال اشترکشان یا به نحو عموم و خصوص مطلق بود یا به نحو دیگر بود » که تمام شد اما الان در دو علمی بحث می کند که موضوعشان متباین باشد یا حیث بحث آنها متباین باشد. در این دو علم آیا ممکن است یکی از دو ماخذ برهان آورده شود به طوری که این دو علم در استفاده از آن ماخذ مشترک باشند؟ مصنف می فرماید جایز نیست.

ترجمه: محال است که توافق داشته باشند در یکی از دو ماخذ از ماخذ برهان، دو علم که این صفت دارند که موضوع هایشان متباین است یا نحوه ی نظر در موضوعشان متباین است.

و لهذا السبب لیس للمهندس ان یبین هل الاضداد بها علم واحد اولا

« لهذا السبب »: به خاطر اینکه اگر دو علم، متباین بودند یا حیث بحث در موضوعشان متباین بود نمی توان در هر دو علم از یک برهان استفاده کرد.

اگر ما بخواهیم به دو ضد عالم شویم آیا با یک علم عالم می شویم یا با دو علم عالم می شویم؟ مثلا بیاض و سواد دو ضد هستند که می خواهیم عالم به این دو شویم آیا هر دو را با یک علم تصور می کنیم و به هر دو عالم می شویم یا برای بیاض یک علم داریم و برای سواد علم دیگری داریم؟ این مساله بین متکلمین رایج است که به دو ضد آیا می توان با یک علم عالم شد یا به دو ضد باید به دو علم عالم شویم؟

مصنف می فرماید عالم طبیعی درباره ضد بحث می کند اما علم ریاضی که در مورد کمّ بحث می کند و در کمّ تضاد نیست لذا علم ریاضی درباره ضد بحث نمی کند پس ضد، مناسب بحث ریاضی نیست. بنابراین برهانی که عالم طبیعی بر این مساله اقامه می کند آن برهان را عالم ریاضی نمی تواند اقامه کند. عالم ریاضی باید برهانی اقامه کند که حد وسطش مرتبط با کمّ باشد و مرتبط با ضد نباشد. برهانی که حد وسطش مرتبط با ضد است در علم طبیعی بکار رفت و در علم ریاضی نمی تواند بکار آید چون علم ریاضی ارتباطی به ضد ندارد زیرا نه موضوع علم ریاضی است و نه از عوارض علم ریاضی است.

ص: ۱۰۶۹

ترجمه: و به خاطر این سبب نیست برای مهندس که بیان کند این مساله را که اضداد آیا به علم واحد تعلق می گیرد یا خیر « بلکه به علم متعدد تعلق می گیرد ».

فان الاضداد لیست من جمله موضوعات علمه و لا من العوارض الذاتیه له او لجنسه

ترجمه: اضداد از جمله موضوعات علم مهندس نیست « بلکه ازجمله موضوعات علم طبیعی است » و نه از عوارض ذاتیه برای موضوع و نه از عوارض ذاتیه برای جنس موضوع است.

و اذا کان الامر علی ما حققناه فیجب ان نعلم انه انما ینقل البرهان من علم اعلی الی علم تحته کالبراهین الهندسیه تستعمل فی المناظر

مصنف با این عبارت می خواهد خلاصه گیری از بحث های قبلی کند.

ترجمه: وقتی وضع اینچنین است که تحقیق کردیم « که بعض علوم تحت بعض دیگر قرار گرفتند و بعضی هم قرار نگرفتند و احکام آنها هم بیان شد » واجب است که بدانیم نقل برهان از علم اعلی به علم تحتش امکان دارد « و در غیر این موارد نقل برهان نداریم » مثل علم مناظر که تحت هندسه است بنابراین براهینی که در هندسه است عیناً می تواند منتقل به علم مناظر شود و در علم مناظر مورد استفاده قرار بگیرد.

و العددیه تستعمل فی التالیف

این عبارت عطف بر « الهندسیه » است یعنی « و البراهین العددیه تستعمل فی التالیف ».

ترجمه: و براهین عددیه در تالیف « یعنی علم موسیقی » استعمال می شود « زیرا که موضوع حساب، عدد است که اعم است و موضوع تالیف، عدد موزون است که اخص است پس علم موسیقی تحت علم حساب است بنابراین براهینی که در علم حساب بکار می رود در علم موسیقی هم بکار می رود ».

ص: ۱۰۷۰

و یجب الا یتفق بحثا علمین متباینین فی الموضوعات و الاعراض

بیان شد که گاهی دو علم در موضوع مشترکند به نحوی که یکی عام و یکی خاص است و بیان شد که این دو علم در عوارض ذاتی موضوع هم مشترکند پس مسائلی که در این علم بکار می رود بعضی از آنها می توانند در علم دیگر هم بکار روند مثلا بعضی از مسائلی که در علم عدد است در علم موسیقی هم هست.

پس ممکن است که هر دو علم در مساله ای اتفاق داشته باشند و هر دو، یک مساله را بیان کنند ولی به غرض متعدد بیان می کنند.

مصنف می فرماید دو علمی که با هم ارتباط ندارند بلکه تباین در موضوعات یا تباین در اعراض موضوعات دارند نمی توانند مساله مشترکی داشته باشند.

ترجمه: واجب است که متفق نشود دو بحث « یعنی دو مساله » در دو علمی که تباین در موضوعات و اعراض دارند.

و الا یکون شیء من العلوم ینظر فی الاعراض الغریبه

« و الا یکون » عطف بر « الا یتفق » است.

مطلب بعدی این است که ممکن نیست علمی باشد که در آن علم از عوارض ذاتی موضوع بحث نشود بلکه از عوارض غریب بحث کند. این مطلب امکان ندارد زیرا در هر علمی باید از عوارض ذاتی موضوع همان علم بحث شود.

ترجمه: و واجب است که نباشد شیئی از علوم که نظر در اعراض غریبه کند « بلکه باید همه علوم در اعراض ذاتی موضوعشان نظر کنند ».

ص: ۱۰۷۱

و لا فی الاعراض التی تعرض للشی لا بما هو هو

مطلب سومی که مصنف بیان می کند این است که واجب است هیچ علمی درباره اعراض مع الواسطه ی موضوعش بحث نکند بلکه در اعراض بلاواسطه ی موضوع بحث کند تا عرض ذاتی شود. اما عرض با واسطه، عرض ذاتی نیست. چون هر علمی باید درباره عرض ذاتی موضوعش بحث کند و اعراض مع الواسطه، عرض ذاتی نیستند چه واسطه آنها عام باشد چه خاص باشد. لذا هیچ علمی حق ندارد در عوارض مع الواسطه ی موضوعش بحث کند چون عوارض مع الواسطه ی موضوع، عرض ذاتی نیستند.

ترجمه: حق ندارد علم در اعراضی که عارض شیء می شوند اما نه بی واسطه و به عنوان اینکه آن شیء، آن شیء است بلکه با یک واسطه عارض می شوند.

مثل الحسن و القبیح اذا استعملا فی الشکل و الخط

مثل حسن و قبیح که گاهی بر شکل و خط عارض می شوند مثلا گفته می شود این شکل، شکل قشنگی است. یا آن خط، زیباست.

شکل یا خط، معروض برای حسن و قبح قرار داده شده و حسن و قبح، عرض می شود ولی این عرض، بلاواسطه بر خط و شکل عارض نمی شود بلکه مع الواسطه عارض می شود مثلا گفته می شود این شکل، شکلی تام است یا گفته می شود که خط، این نقایص را ندارد و تام است. این عرض، عرض بلاواسطه برای شکل یا خط است و با واسطه، حسن و قبح را عارض می کند. این عرض چون عرض مع الواسطه است نباید در علم، مورد بحث قرار بگیرد. عرض مع الواسطه قبلا گفته شد که یا به واسطه اخص است یا بواسطه اعم است پس در این مثال، حسن و قبح بر یک شیء عام عارض می شود و به توسط آن عام بر شکل و خط عارض می شود. یا ممکن است بر یک امر خاصی عارض شود و به توسط آن امر خاص بر شکل و خط هم وارد شود. هر کدام از این واسطه ها « چه واسطه ی عام چه واسطه ی خاص » باشد عرض را عرض مع الواسطه و عرض غریب می کند یعنی حسن و قبح، عرض غریب برای شکل و خط می شود نه عرض ذاتی. چنین مساله ای نباید مورد بحث قرار بگیرد.

ص: ۱۰۷۲

و المقابله اذا روعيت بين المستدير و المستقيم

مستقيم و مستدير، دو امر رياضی هستند و مقابله بر اين دو امر هندسی وارد نمی شود. مقابله ابتدا بر يک واسطه عارض می شود و به توسط آن واسطه بر مستدير و مستقيم عارض می شود مثلا گفته می شود مقابله، عرض برای دو امری است که قابل اجتماع نباشند. مستدير و مستقيم هم چنين دو امری هستند پس مقابله به توسط آن امر عام بر اين خاص حمل می شود در اينصورت مقابله، عرض غريب برای مستدير و مستقيم می شود اگر چه عرض ذاتی برای واسطه باشد ».

فان امثال هذه و ان كانت توخذ بوجه ما فی موضوعات الهندسه فليست تعرض لها بما هی هی بل هی عوارض خارجيه قد تعرض لاشياء غير الجنس الذی يختص بموضوعات الهندسه

ترجمه: امثال اين عوارض ولو به نحوی در موضوعات هندسه اخذ می شوند « و ما می گوييم اين شكل يا اين خط، حسن است يا قبيح است و همچنين می گوييم بين مستدير و مستقيم، مقابله است » اما برای موضوعات هندسه بما اينكه موضوعات هندسه، موضوعات هندسه هستند حمل نمی شود « يعنی بلا واسطه بر موضوعات هندسه حمل نمی شود بلكه عوارض خارجيه هستند كه عارض اشيائی می شوند غير از مقدار. سپس به توسط آن اشياء، بر مقدار حمل می شوند. « مصنف به جای ــ غير مقدار ــ تعبير به ــ غير الجنس الذی يختص بموضوعات الهندسه ــ كرده است و مراد از جنسی كه اختصاص به موضوعات هندسه دارد مقدار است ».

ص: ۱۰۷۳

تا اینجا یکی از عناوین سه گانه فصل گفته شد دو عنوان دیگر در فصل وجود دارد که باقی مانده است. مصنف از اینجا می خواهد وارد توضیح عنوان دوم شود که نمی توان برهان بر جزئی اقامه کرد مگر اینکه جزئی، تحت کلی باشد. لذا برهان بر کلی باید اقامه شود و از باب اینکه جزئی در تحت کلی است برهان را از کلی به جزئی می توان سرایت داد یعنی گفته شود این برهان، شامل جزئیاتِ تحت کلیات می شود.

آیا برهان می تواند بر جزئیات اقامه شود یا نه؟ و اگر نتوانست بر جزئیات اقامه شود و بر کلیات اقامه شد آیا می تواند شامل جزئیاتی بشود که در تحت کلیات هستند یا نه؟/ فصل ۸/ مقاله ۲/ برهان شفا. ۹۴/۰۳/۱۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: آیا برهان می تواند بر جزئیات اقامه شود یا نه؟ و اگر نتوانست بر جزئیات اقامه شود و بر کلیات اقامه شد آیا می تواند شامل جزئیاتی بشود که در تحت کلیات هستند یا نه؟/ فصل ۸/ مقاله ۲/ برهان شفا.

و هذا و قد قیل فی التعلیم الاول: لما کان یجب ان تکون مقدمات البرهان کلیه حتی تکون یقینیه لا تتغیر تغیّر الامور الشخصیه و وجب ان تکون نتائجها کذلک کلیه و دائمه، وجب الا یکون برهان علی الاشیاء الجزئیه الفاسده(۱)

لفظ « هذا » به معنای « خذذا » است که دنباله ی خط قبل است و اشتباهاً در این خط نوشته شده است. مصنف از عبارت « قد قیل » شروع در توضیح دومین عنوان فصل می کند. در فصل هشتم سه عنوان بحث وجود دارد:

ص: ۱۰۷۴

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا،ج۹،ص ۱۷۰،س۱۷،ط ذوی القربی.

۱ــ نقل برهان از علمی به علم دیگر. بحث این گذشت.

۲ــ تناول برهان، جزئیاتِ در تحت کلیات. الان می خواهد بحث شود.

۳ــ تناول الحد للجزئیات که در صفحه ۱۷۱ شروع می شود.

الان بحث در این است که آیا برهان می توانـد بر جزئیات اقامه شود یا نه؟ اگر نتوانست بر جزئیات اقامه شود و بر کلیات اقامه شد آیا می تواند شامل جزئیاتی بشود که در تحت کلیات هستند یا نه؟

مصنف می فرماید در مقدمات برهان سه شرط وجود داشت:

۱ــ محمول، اوّلی برای موضوع باشد یعنی بی واسطه باشد.

۲ــ محمول، کلی باشد یعنی بر تمام افراد موضوع حمل شود.

۳ــ محمول، دائم باشد یعنی در کلّ ازمنه ای که موضوع حاصل است محمول بر آن حمل شود شرط اول که اولیت است را فعلا کاری نداشته باشید. به دو شرط دیگر توجه کنید. اگر بخواهید بر جزئی برهان اقامه کنید مقدمه، مقدمه ی جزئی می شود نه کلی، در حالی که شرط برهان این بود که مقدمه اش کلی باشد. لذا این شرط در برهان رعایت نشده است. اگر بر کلی برهان اقامه شود و جزئیِ در ضمن کلی هم مورد برهان قرار گرفت این جزئی همیشه تحت کلی نخواهد بود چون ممکن است جزئی فاسد شود و وقتی فاسد شد مندرج در تحت کلی نیست و وقتی مندرج در تحت کلی نبود نمی توان گفت که این حکم را دائما دارد لذا شرط دوام رعایت نشده است.

ص: ۱۰۷۵

پس نه می توان برهان بر جزئی اقامه کرد زیرا شرط کلیت فوت می شود. و نه می توان جزئی را در ضمن کلی که مقدمه قرار داده شده، مورد برهان قرار داد زیرا شرط دوام فوت می شود. پس اصلا برهان بر جزئی اقامه نمی شود.

نکته: مشکل اساسی این است که برهان باید افاده ی یقین کند و افاده ی یقین همانطور که قبلا گفته شده مشروط به این است که مقدمه، اولاـ کلی باشد و ثانیا در همه زمان ها باشد. چون کلی باقی می ماند و یقین را از بین نمی برد اما اگر جزئی بود جزئی بر اثر اینکه زائل می شود یقین به آن هم با رفتن جزئی می رود و ما انتظار داشتیم که از برهان، یقین بدست آید و در مورد جزئی، یقین به دست نمی آید به این جهت است که برهان در جزئی اجازه داده نمی شود.

نکته: جزئی را عقل می تواند درک کند به این صورت که آن را مجرد می کند و آن را درک می کند این طور نمی گویند که چون عقل نمی تواند جزئی را درک کند لذا برهان اقامه نمی کند بلکه عقل، قیاس بر جزئی اقامه می کند چون آن را درک می کند اما برهان اقامه نمی کند ولی نه خاطر اینکه عقل، درک نکرده والا اگر عقل درک نکند قیاس هم نمی تواند بر جزئی اقامه کند در حالی که قیاس اقامه می کند. آنچه که نمی تواند اقامه کند برهان است پس معلوم می شود که در برهان چیزی است که با جزئی بودنِ موردش نمی سازد.

تـا اینجا بیان شـد که نمی توان بر جزئی، برهان اقامه کرد به خاطر اینکه این جزئی احتمال دارد که از بین برود و از تحت کلی بیرون بیایـد و یقینی که برای ما به این جزئی تعلق گرفته زائل شود و زوال، علامت این است که یقین حاصل نشـده چون یقین امری نیست که زائـل شود. اگر علمی زائـل شـد معلوم می شود که آن علم، یقین نبوده است. از این بیان، اسـتفاده می شود که اگر جزئی، جزئیِ فاسـد نبود بلکه جزئیِ مجرد بود « حـال چه خداونـد ـ تبارک ـ باشـد چه عقل باشـد. چه واجب باشـد چه ممکن باشد » میتوان برهان اقامه کرد چون خِلَلی به یقین نمی رساند زیرا جزئیِ مجرد از بین نمی رود تا یقین زائل شود.

از طرفی معلوم شد که اگر جزئی، فاسد نشد یقینی که به آن تعلق می گیرد زائل نمی شود و اشکالی پیش نمی آید و می توان برهان بر آن اقامه کرد. لذا بر خداوند ـ تبارک ـ و عقول با اینکه جزئی و شخصی هستند برهان اقامه می شود.

نکته: اگر گفته شود « زیـد انسان است » و « هر انسانی ناطق است »، « پس زیـد ناطق است ». این عبارت، برهان نیست اگر چه حکمی که صادر شد « که زید انسان است » حکمی است که زائل نمی شود ولی وقتی زید از بین رفت انسانیت زید هم از بین می رود « نه اینکه انسـان از بین می رود » پس یقین بـاقی نمی مانـد. البته می توان گفت وقتی زیـد بود، انسان هم بود اما الان نمی توان گفت « زیـد انسان هست ». پس این عبارت « زیـد انسان هست » یک قضـیه دائمی نیست بله « زیـد انسان بود » یک قضیه دائمی است.

ص: ۱۰۷۷

تا اینجا معلوم شد که برهان بر جزئیِ فاسد اقامه نمی شود اما سوال این است که آیا قیاس بر جزئی فاسد اقامه می شود یا نمی شود؟ مصنف قیاس را بر جزئی اقامه می کند ولی می دانید در برهان دو حکم وجود دارد مثلا اگر گفته شود « زید کاتب است » « توجه کنید که لفظ زید جزیی است و در اینجا برهان راه ندارد ولی اینگونه مثال زده شد » این، یک قضیه است و قضیه دیگر این است « چنین نیست که زید کاتب نباشد » یعنی دو قضیه در اینجا وجود دارد که یکی اثباتی و یکی سلبی است یعنی اثبات کتابت و سلب عدم کتابت می شود. وقتی این دو قضیه کنار هم جمع شود از آنها لفظ « باید » بدست می آید و به این صورت گفته می شود « زید باید کاتب باشد ». اما در قیاس چنین کاری نمی شود زیرا در قیاس فقط حکم می شود که اینچنین هست و گفته نمی شود که خلاف این مطلب امکان ندارد چون در قیاس بدنبال یقین نیستیم و تصدیق کافی است. مثلاـ قضیه اول این بود « زید کاتب است » قضیه دوم این بود « لاـ یمکن ان لاـ یکون کاتبا » این قضیه ای که با « لایمکن » شروع می شود در قیاس نمی آید بلکه در برهان می آید. اگر حکم قیاسی را بر جزئی اقامه کردید و نتیجه ای گرفتید آن قضیه ای که با « لاـ یمکن » شروع می شود را نمی توان ضمیمه به نتیجه کرد در حالی که اگر برهان اقامه می شد آن « لا یمکن » ضمیمه می شد.

پس مصنف اجازه نداد که بر جزئی فاسد، برهان اقامه شود ولی اجازه داد که بر جزئی فاسد، قیاس اقامه شود. فرق بین برهان و قیاس هم روشن شد. در ادامه درباره علم به جزئی بحث می کند که آن هم مرتبط به همین برهان جزئی است.

توضیح عبارت

و قد قیل فی التعلیم الاول لما کان یجب ان تکون مقدمات البرهان کلیه حتی تکون یقینه لا تتغیر تغیّر الامور الشخصیه

« تعلیم اول »، کتاب منطقی ارسطو است. عبارت « وجب الا یکون » که در سطر ۱۹ می آید جواب « لما » است.

ترجمه: در کتاب تعلیم اول اینچنین گفته شده که چون واجب است مقدمات برهان کلی باشد تا بتواند یقینی باشد اما یقینی به این صورت است که مانند امور شخصیه تغییر نمی کند.

« لا تتغیر الامور الشخصیه »: توجه کنید که دو گونه تغییر وجود ندارد که یک تغییر برای امور شخصیه باشد و یک تغییر برای امور کلی باشد تا گفته شود تغییر امور شخصیه جایز نیست ولی تغییر کلی اشکال ندارد.

پس ترجمه این عبارت این گونه نیست « کلی تغییر نمی کند به آن نحوی که جزئیات تغییر می کند » بلکه ترجمه این عبارت این گونه است « آنطور که جزئیات تغییر می کند کلی، تغییر نمی کند ». یعنی مراد مصنف بیان اصل تغییر است نه کیفیت تغییر.

و وجب ان تکون نتائجها کذلک کلیه و دائمه

ضمیر « نتائجها » به « مقدمات » برمی گردد. « کذلک » به معنای « مثل ذلک » است یعنی مثل مقدمات است.

ص: ۱۰۷۹

ترجمه: و واجب است که نتایج مقدمات برهان هم مانند مقدمات، کلیه و دائمه باشند.

نکته: در نسخه ای « فوجب » آمده که خوب نیست بلکه واو اگر باشد بهتر است و عطف بر

« کان » است که شرط « لما » است.

وجب الا یکون برهان علی الاشیاء الجزئیه الفاسده

« وجب » جواب برای « لما » در سطر ۱۷ است. « لا یکون » را می توان تامه گرفت و « علی الاشیاء » متعلق به « برهان » باشد.

ترجمه: « چون باید مقدمات برهان به آن صورت باشد و نتایج این مقدمات هم به این صورت باشد » واجب است که تحقق پیدا نکند برهانی که بخواهد بر اشیاء جزئیه فاسده اقامه شود.

اگر « لا یکون » ناقصه باشد « برهان » اسم است و « علی الاشیا » خبر می شود.

بل علی احوالها قیاسٌ مّا

توجه کنید که مصنف نمی گوید « بر امر جزئی می توان قیاس اقامه کرد » بلکه می گوید « بر احوال امر جزئی می توان قیاس اقامه کرد » چون در صغری، خود جزئی را آورده شد، پس وجودش نزد شخص مفروغٌ عنه است. نتیجه ای که گرفته می شود مربوط به حالتی از حالات جزئی است نه این که خود جزئی، نتیجه گرفته شود لذا مصنف می گوید « بلکه بر احوال جزئیات، قیاس اقامه می شود » پس قیاس بر احوال جزئیات اقامه می شود نه بر خود جزئیات.

ص: ۱۰۸۰

یدل علی ان الامر هکذا فقط

قیاسی که بر جزئی اقامه می شود دلالت بر چه چیز می کند؟ دلالت می کند بر اینکه امر « مراد از امر، آن جزئی است که بر آن، برهان اقامه شده است » این چنین است « یعنی این حالت را دارد ».

« فقط » قید برای « یدل » است یعنی: فقط دلالت می کند بر اینکه زید، کاتب است و این حالِ کتابت را دارد و دلالت بر این نمی کند که « ممکن نیست که این حال را نداشته باشد » یعنی فقط دلالت بر یک قضیه می کند اما برهان دلالت بر دو قضیه می کند چون برهان، هم نتیجه را ثابت می کند هم « ممکن نیست که غیر از این باشد » را ثابت می کند. در جزئی که قابلیت فساد دارد قضیه « ممکن نیست که غیر از این باشد » جاری نمی شود زیرا می توان گفت « ممکن است که غیر از این باشد ».

نکته: می توان لفظ « فقط » را قید برای « ان الامر هکذا » قرار داد و « ما » در « ما یدل » را نافیه گرفت و اینطور معنا کرد: بلکه بر احوال جزئیات، قیاسی اقامه می شود که آن قیاس دلالت بر این نمی کند که حکم فقط همین است و تغییر نمی کند زیرا که در جزئی نمی توان گفت « یجب ان لا یتغیر ».

فانه لا یمکن ان یدل علی انه یجب الا یتغیر

ص: ۱۰۸۱

لفظ « یجب الا یتغیر » اشاره به قضیه دومی دارد که در هر برهانی وجود دارد.

چرا می گوید فقط قضیه اول را می فهماند و دلالت بر قضیه دوم نمی کند؟ چون ممکن نیست که این قیاس دلالت کند بر اینکه واجب است که تغییر نکند.

و لا ایضا بها علم الا العلم الذی بطریق العرض

تا اینجا بیان شد که نمی توان بر جزئی، اقامه برهان کرد. اما الان می گوید که اگر بر کلی اقامه برهان شد و نتیجه ای که معلوم بود بدست آمد، این نتیجه ما را به آن کلی عالِم می کند. آیا به جزئیِ تحت این کلی هم عالِم می کند یا نه؟ بیان می کند به جزئیِ تحت این کلی هم عالِم می کند ولی بالعرض است یعنی به توسط کلی می باشد ولی فقط عالِم می شود و یقین پیدا نمی کند چون جزئی قابل تغییر است و علم ما به جزئی، علم بالعرض می شود چون به واسطه آن کلی است.

ادامه بحث اینکه آیا برهان می تواند بر جزئیات اقامه شود یا نه؟ و اگر نتوانست بر جزئیات اقامه شود و بر کلیات اقامه شد آیا می تواند شامل جزئیاتی بشود که در تحت کلیات هستند یا نه؟/ فصل ۸/ مقاله ۲/ برهان شفا. ۹۴/۰۳/۱۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه بحث اینکه آیا برهان می تواند بر جزئیات اقامه شود یا نه؟ و اگر نتوانست بر جزئیات اقامه شود و بر کلیات اقامه شد آیا می تواند شامل جزئیاتی بشود که در تحت کلیات هستند یا نه؟/ فصل ۸/ مقاله ۲/ برهان شفا.

ص: ۱۰۸۲

و لا ایضا بها علم الا العلم الذی بطریق العرض(۱)

بحث در این بود که نمی توان برهان بر جزئیات اقامه کرد البته منظور جزئیات فاسده است نه جزئیات مجرده. بر جزئیات مجرده می توان برهان اقامه کرد اما بر جزئیات فاسده نمی توان برهان اقامه کرد. الان بحث در این است که شمول برهان نسبت به جزئیات فاسده چگونه است. فرض کنید برهان بر امر کلی اقامه می شود سپس آن جزئیِ فاسد مندرج در تحت این کلی است بنابراین به توسط این کلی برهان بر آن جزئیِ فاسد هم اقامه می شود. آیا می توان گفت که برهان بر آن جزئیِ فاسد هم اقامه شد ولی با واسطه اقامه شد؟ مصنف بیان می کند که یا مستفاد از برهان را یقین قرار می دهید « که باید همینطور باشد » یا علم قرار می دهید « که تصدیق است ». اگر مستفاد از برهان، تصدیق باشد می توان گفت که برهان بر این جزئی اقامه شد و تصدیق به این جزئی پیدا شد ولی نمی توان گفت که برهان بر این جزئی اقامه شد و یقین به این جزئی پیدا شد. چون یقین تعلق به جزئیِ فاسد نمی گیرد پس تصدیق یا علم، به جزئی تعلق می گیرد و این تعلق هم با واسطه ی کلی است.

مصنف می فرماید یقین به کلی تعلق گرفته است و این جزئیِ فاسد، مندرج در تحت کلی است اما نه آن کلی اقتضا می کند که این جزئیِ فاسد در تحت آن بماند بلکه ممکن است این جزئی فاسد شود و دیگر مندرج در تحت کلی نباشد و نه آن

جزئی خودش اقتضای دوامِ انـدراج تحت کلی را دارد. پس نه از آن طرف این کلی، جزئی را حفظ می کند و نه از این طرف جزئی، اندراجِ تحت کلی را ادامه می دهد.

ص: ۱۰۸۳

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا،ج۹،ص۱۷۰،س۲۰،ط ذوی القربی.

پس ممکن است جزئی فاسد شود و از تحت کلی بیرون بیاید و آن یقینِ حاصل که نسبت به کلی است نتواند به این جزئی تعلق بگیرد اما علم به آن جزئی تعلق می گیرد ولی این علم، با واسطه است.

نکته: مصنف طوری حرف زده که به نظر می رسد یقین را از علم جدا کرده است چون ابتدا می گوید علم به جزئی از طریق عَرَض موجود است. بعداً می گوید « اما یقین، ابتدا نسبت به کلی است و اما نسبت به جزئی، علم، بالعرض است » یعنی در جزئی تعبیر به یقین نمی کند بلکه تعبیر به علم می کند. لذا به نظر می رسد که مصنف به هیچ نحو نمی خواهد یقین را تعلق به جزئی بدهد حتی مع الواسطه، اما علم را مع الواسطه تعلق به جزئی می دهد و این که مع الواسطه تعلق به جزئی می گیرد منافاتی ندارد که بلا واسطه هم تعلق به جزئی بگیرد. علمِ حاصل از برهان، مع الواسطه است و الا علمِ حاصل از احساس بلا واسطه به جزئیِ فاسد تعلق می گیرد ولی بحث مصنف در علمِ حاصل از احساس نیست بلکه بحث در علمِ حاصل از برهان است. علمِ حاصل از برهان، اگر به کلی تعلق بگیرد، یقین می شود و اگر به جزئی تعلق بگیرد از یقین، تنزل می کند.

نکته: بعضی می گویند که مشاء قائل است علم خداوند ــ تبارک ــ به جزئیات از طریق کلی می آید. ولی اگر مذهب مشاء این باشد راه برای اشکال غزالی باز می شود غزالی معتقد است که مشاء در دو جا کافر است یکی در باب علم است و یکی در باب حدوث عالَم است چون عالم را قدیم می دانند لذا کافرند زیرا فقط یک قدیم وجود دارد. اما اینکه علم خداوند ــ تبارک ــ به جزئیات را از طریق کلی می دانند هم باعث کفرشان می شود زیرا معنای حرفشان این است که خداوند ــ تبارک ــ علم به کلی دارد و علم به جزئی ندارد. از طریق علم به کلی عالم به جزئی است چون جزئی، مندرج در تحت کلی است یعنی خداوند ــ تبارک ــ در واقع عالِم به کلی است و عالم به جزئی نیست و این کفر است چون خداوند ــ تبارک ــ عالم به جزئی هم هست بدون اینکه استمداد از کلی داشته باشد.

ص: ۱۰۸۴

این اعتراض به توسط ملاـ احمد علوی و ملاـ اولیاء در حاشیه شفا جواب داده شده. با اینکه ملا اولیا در حاشیه نویسی به صورت خلاصه می نویسد اما در اینجا به صورت مفصل نوشته و غزالی را رد کرده است. او می گوید مشاء معتقد نیستند که علم خداوند _ تبارک _ به جزئیات از طریق کلی است. این، تهمتی است که به مشاء زده شده است.

عبارت مصنف این است « خداوند _ تبارک _ علم به جزئیات دارد علی سبیل الکلی » غزالی از این عبارت، اینگونه فهمیده که لفظ « علی سبیل الکلی » قید معلوم « یعنی جزئی » است یعنی خداوند _ تبارک _ علم به جزئیات دارد و معلومش کلی است و جزئی هم چون مندرج در تحت کلی است لذا معلوم است نه اینکه به طور مستقل معلوم باشد. سید احمد علوی و ملا اولیاء هر دو در حاشیه شفا نقل می کنند که لفظ « علی سبیل الکلی » قید « علم » است نه معلوم. یعنی خداوند _ تبارک _ به خود جزئیات علم دارد ولی علمش علی سبیل الکلی است که علمِ منسلخ از زمان است و علم تعقلی می باشد. علمِ احساسی نیست. پس خداوند _ تبارک _ به نفس جزئی عالم است نه انیکه از طریق کلی عالم باشد خداوند _ تبارک _ از طریق اسباب، عالِم به جزئیات است و خودش چون سبب الکل است لذا در ازل عالم به تمام جزئیات است. این علمش علی سبیل الکلی است یعنی علی سبیل تعقل است نه علی سبیل احساس که جزئی شود. پس مصنف علم را کلی و جزئی می کند نه معلوم را. غزالی متوجه این مطلب نشده است لذا اشکال کرده است.

ص: ۱۰۸۵

بله در مورد ما انسانها این احتمال است که علم به جزئی از طریق کلی پیدا کنیم و از طریق جزئی هم علم داشته باشیم. مثلا انسانیت و ۱۸۰ سانت بودن و سفید بودن و لاغر بودن را ملاحظه کنید که کلی هستند این کلیات را اگر کنار یکدیگر جمع کنید حاکی از شخص زید می شود و گفته می شود آن که هم انسان است هم ۱۸۰ سانت است و هم سفید و هم لاغر است زید می باشد پس زید از طریق این کلیات شناخته شد. از طریق چشم هم زید چون دیده می شود لذا شناخته می شود. پس هم از طریق کلی و هم از طریق جزئی، زید شناخته شد.

این مباحث در خداوند ـ تبارک ـ نمی آید چون او دارای احساس نیست که بخواهد از طریق احساس، شئ را به صورت جزئی ببیند بلکه همه علمش علم تعقلی است آن هم تعقل در مرتبه عالیه است. پس خداوند ـ تبارک ـ خود زید که جزئی است را تعقل می کند ولی از طریق سبب نه از طریق کلی. اگرچه از طریق کلی هم می توان تعقل کرد. اصل این مباحث در مقاله ۸ الهیات شفا آمده است.

توضیح عبارت

و لا ایضا بها علم الا العلم الذی بطریق العرض

ضمیر « بها » به « اشیاء جزئیه فاسده » برمی گردد.

ترجمه: علم به اشیاء جزئیه فاسده تعلق نمی گیرد مگر علمی که به طریق عَرَض باشد « یعنی مع الواسطه باشد. بالذات، عالم به جزئیات نمی شود ».

ص: ۱۰۸۶

نکته: مراد از علم، علم یقینی است ولی چون بعداً مصنف یقین را مطرح می کند معلوم می شود که مراد مصنف از علم، علم یقینی نیست بلکه علم مطلق مراد است. اما توجه کنید که آنچه الان مورد بحث می باشد علمِ حاصل از برهان می باشد که این علمِ حاصل از برهان، یقین است و وقتی به جزئی می رسیم نمی توان گفت به جزئی یقین پیدا کردیم حتی مع الواسطه هم نمی توان یقین پیدا کرد. ناچار هستیم بگوییم به جزئی، علم داریم. مصنف در جزئی، تعبیر به علم می کند و در کلی تعبیر به یقین می کند.

و اما الیقین فانما یکون بالحکم الکلی الذی یعم الشخص و غیره

یقین نسبت به حکم کلی است که شامل شخص و غیر شخص می شود مثلا انسان، شامل زید و غیر زید می شود و یقین به کلی تعلق گرفته و به شخص تعلق نگرفته است.

ثم عَرَض و اتفق ان دخل هذا الشخص تحت ذلک الحکم لا تقتضیه نفس ذلک الحکم و لا الشخص یقتضی دوامه تحته

مراد از « هذا الشخص » مثلا زید باشد و مراد از « ذلک الحکم »، حکم کلی است.

سپس اتفاق می افتد که این شخص در تحت حکم کلی است اما دخولی که نه آن کلی اقتضا دارد این دخول، دوام پیدا کند و نه جزئی توانایی دارد که برای خودش اندراج دائم تحت این کلی تهیه کند. پس ممکن است که این جزئی، فاسد شود و از تحت کلی خارج شود و در این صورت آن برهانی که شامل کلی شده بود شامل جزئی نمی شود. در این صورت نمی توان گفت نسبت به جزئی یقین حاصل است زیرا یقین زائل شده چون خود جزئی زائل شده است لذا مصنف تعبیر به « یقین » نمی کند بلکه تعبیر به « علم » می کند با اینکه در مورد کلی تعبیر به « یقین » کرده بود.

ص: ۱۰۸۷

ترجمه: اتفاق می افتد که این شخص در تحت حکم کلی است اما دخولی که این دو صفت را دارد که نه خود این حکم کلی اقتضا می کند که این دخولِ این شخص باقی بماند و نه شخصی که مندرج تحت این کلی است اقتضای دوام اندراج تحت این کلی را می کند.

فلیس احدهما یقتضی دوام النسبه مع الآخر

نسبت کلی به جزئی، نسبتِ صدق است و نسبت جزئی به کلی، نسبتِ اندراج است. هیچکدام از این دو نسبت ها را دائمی نمی کند یعنی نه کلی نسبتِ صدقش را دائمی می کند و نه جزئی نسبتِ اندراجش را دائمی می کند بنابراین ممکن است که این جزئی فاسد شود و از تحت کلی خارج شود در این صورت یقینی که نسبت به کلی بود نسبت به جزئی نخواهد بود چون این جزئی فاسد شد.

ترجمه: نه آن کلی و نه جزئی هیچکدام اقتضا نمی کنند که نسبتشان به دیگری باقی بماند.

فاذن النسبه بینهما عارضه وقتا ما

نسبت بین کلی و جزئی گاهی هست و گاهی نیست. وقتی که نسبت باشد علم، حاصل است و وقتی که نسبت نباشد علم به معنای یقین از بین رفته است و یقین باید دائمی باشد اگر موقت باشد کافی نیست لذا مصنف یقین نسبت به کلی قائل نمی شود.

و العلم اذن بالجزئی ـ اعنی الشخص ـ علم بالعرض

توجه کنید که مصنف در همه جا تعبیر به علم می کند و تعبیر به یقین نمی کند حتی در جایی که می خواهد علم بالعرض درست کند تعبیر به یقین نمی کند. بله در جایی که حکم کلی می خواهد بیان کند تعبیر به یقین می کند.

ص: ۱۰۸۸

و لذلک اذا زال عن الحس وقع فیه شک ولو فی الذاتیات

چون علم ما به جزئی، بالعرض است و در نتیجه ما یقین به جزئی نداریم ممکن است این جزئی را از بین ببریم تا علم از بین برود و شک به جای آن بیاید. بر خلاف کلی که اصلا از بین نمی رود تا علمی که به آن تعلق گرفته از بین برود و شک جانشین آن شود.

ترجمه: و به خاطر این « که جزئیِ فاسد، معلومِ بالعرض است و علم، بالعرض به آن تعلق گرفته به این جهت است که » اگر زائل شود این شخص از حس، « یعنی حس، آن را نبیند و از بین برود » شک در این شخص، واقع می شود ولو در ذاتیاتش باشد مثلا شک می شود که آیا فلان ذاتی را دارد یا ندارد ».

مثل انه هل زید حیوان؟ فانه ان مات او فسد لم یکن حیوانا

مثل این « هل زید حیوان؟ » که حیوانیت ذاتی انسان است ولی وقتی زید می میرد درباره اش این شک می شود که نمی دانیم حیوان است یا جسد حیوان است. زیرا زید تا وقتی انسان بود ذاتیات انسان، ذاتیات او هم بود اما بعد از اینکه مُرد احتمال داده می شود که از انسان بودن درآمده باشد پس احتمال داده می شود که ذاتیات انسان، ذاتیات برای زیدِ مرده نباشد.

ممکن است کسی بگوید که ما شک نمی کنیم و هنوز می دانیم زید، انسان بوده است. جوابی که داده می شود این است که این دانستن به کمک عقل بوده نه به کمک حس. بحث ما در عقل نیست بلکه در حس است. زیرا عقل، زید را حفظ می کند ولی می گوید زید، الان نیست اما می گوید وقتی که زید بود انسان است بله الان شک می کند که آیا زید، الان انسان است یا جماد است پس عقل نسبت به گذشته شک نمی کند.

ص: ۱۰۸۹

و قیل فی التعلیم الاول

از اینجا شاید بتوان گفت که مصنف وارد عنوان سوم از سه عنوان فصل می شود شاید هم بتوان گفت که مقدمه ورود در عنوان سوم است و پنج خط بعد وارد عنوان سوم می شود.

عنوان سوم این بود که آیا حدّ شامل جزئیات می شود یا نه؟ یعنی وقتی تعریفی برای انسان واقع شد آیا برای زید هم می تواند تعریف باشد یا نه؟

مصنف در ابتدای کلام خودش، بحث از این نمی کند که آیا حد شامل جزئی می شود یا نه؟ بحث از این مطلب در چند خط بعد شروع می شود، بحثی که الان مطرح می شود هنوز تتمه بحث در برهان است که آیا برهان بر جزئی اقامه می شود یا نه؟

ادامه بحث اینکه آیا برهان می تواند بر جزئیات اقامه شود یا نه؟ و اگر نتوانست بر جزئیات اقامه شود و بر کلیات اقامه شد آیا می تواند شامل جزئیاتی بشود که در تحت کلیات هستند یا نه؟ / فصل ۸/ مقاله ۲/ برهان شفا ۹۴/۰۳/۱۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع:ادامه بحث اینکه آیا برهان می تواند بر جزئیات اقامه شود یا نه؟ و اگر نتوانست بر جزئیات اقامه شود و بر کلیات اقامه شد آیا می تواند شامل جزئیاتی بشود که در تحت کلیات هستند یا نه؟ / فصل ۸/ مقاله ۲/ برهان شفا

و قیل فی التعلیم الاول ایضا انه اذا فرض علی الفاسد برهان کانت احدی المقدمتین غیر کلیه ـــ و هی الصغری ـــ و فاسده(۱)

ص: ۱۰۹۰

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا،ج۹،ص ۱۷۱،س۶،ط ذوی القربی.

قبلاـ بیان شد که بر جزئی نمی توان برهان اقامه کرد. منظور از جزئی، شخص است نه اینکه مراد جزئی باشد که یکی از محصورات اربع است بعداً درباره جزئی که یکی از محصورات اربع است بحث می شود که آیا قابل است برهان برای آن اقامه می شود یا نه؟ بحثی که الان مطرح می شود در شخص است یعنی آیا بر شخصی می توان برهان اقامه کرد؟ بیان شد که اگر شخصی، مجرد باشد و فاسد نشود برهان بر آن اقامه می شود اما اگر شخصی، فاسد شود برهان بر آن اقامه نمی شود. پس موجوداتِ شخصی مادی نمی توانند مورد برهان قرار بگیرند.

الاـن مصنف به این صورت بیان می کند که اگر اتفاقا بر یک فاسدی « یعنی شخص مادی » برهان اقامه شد چه اتفاقی می افتد؟ می فرماید مشکل اول این است که این برهان باید صغرایش مشتمل بر شخصی باشد. « کبری مشتمل بر شخصی نیست » به عبارت دیگر باید یکی از دو مقدمه که صغری است کلی نباشد یعنی این فاسد به عنوان اصغر در صغری قرار داده شده و حد وسط بر آن حمل شده در این صورت قضیه ای که صغری است قضیه شخصیه می شود نه اینکه قضیه کلیه شود لذا شرط برهان را فاقد است.

مشـکل دوم این است که این قیـاس فاسـد است و به بیـان دیگر اینچنین برهـانی فاسـد است. دلیـل فسادش این است که کلیتِ مقـدماتِ برهان رعایت نشده است ولی دوامش رعایت شد، چون مقدمه برهان، هم باید کلی باشد هم باید دائمی باشد. و قبلاً بیان شـد که کلی در برهان مشـتمل بر دو مطلب است یکی اینکه این حکم بر کل افراد موضوع حمل شده باشد دوم اینکه این حکم درکـل ازمنه بر افراد موضوع حمـل شـده باشـد. مراد از « کـل ازمنه » همـان دوام است در اینجا کلی بودن رعایت نشـده چون موضوع این قضـیه، شـخص قرار گرفته ولی دوام، رعـایت شـده یـا لااقل ادعا شـده که دوام دارد. اگر برهان از مقـدمات دائمه تشـکیل شود نتیجه هم دائمه می شود. در نتیجه، اصغر تحت اکبر می آید و اصغر فاسد می شود چون فرض این است که یکی از فاسـدات است و چون نتیجه، دائم است اکبر بعد از فسادِ اصـغر، هنوز بر اصـغر حمل می شود. فساد برهان از اینجا پیدا می شود که بیان شد.

ص: ۱۰۹۱

پس اقامه کردن برهان بر فاسد دو محذور دارد یکی تخلف شرط است و یکی فساد برهان است.

توضیح عبارت

و قیل فی التعلیم الاول ایضا انه اذا فرض علی الفاسد برهان کانت احدی المقدمتین غیر کلیه ــ و هی الصغری ــ و فاسده

« ایضا »: یعنی همانطور که مطلب قبلی در تعلیم اول گفته شد این مطلب هم در تعلیم اول گفته شد.

مراد از « غیر کلیه » همانطور که بیان شد جزئی نیست بلکه شخصی است چون جزئی را بعداً خود مصنف مطرح می کند و اجازه می دهد.

« فاسده » عطف بر « غیر کلیتین » است. البته اگر « فاسده » را مربوط به « برهان » کنید بهتر است یعنی برهان، فاسد است.

ترجمه: در تعلیم اول «که کتاب منطقی ارسطو است » گفته شده که اگر بر فاسد « یعنی شخص مادی »، برهانی اقامه شود دو محذور دارد محذور اول این است که یکی از دو مقدمه « که صغری است » کلی نخواهد بود و محذور دوم این است که یکی از دو مقدمه فاسد است .

اما فاسده فلان المقدمات لو کانت دائمه لکانت النتیجه دائمه فکان دائما یوصف الشخص الفاسد بالاکبر و لو بعد فساده و هذا محال

اما اینکه این مقدمه، غیر کلی است در سطر ۸ بیان می شود. اما اینکه این مقدمه فاسد است را الان بیان می کند.

ترجمه: مقدمات اگر دائمه باشند « که باید هم دائمه باشند چون در برهان، دوامِ مقدمه شرط می شود » نتیجه هم دائمه خواهد بود « و نتیجه عبارتست از حمل اکبر بر اصغر دائما ولی اصغر، فاسد می شود. و چون حمل، دائمی است باید بعد از فساد هم حمل، برقرار باشد پس نتیجه این می شود که وقتی اصغر فاسد شد هنوز دارای اکبر است و این باطل است » پس شخص فاسد « که اصغر است » دائما موصوف به اکبر می شود « و موضوع برای اکبر باشد » ولو بعد از فساد فاسد « یعنی بعد از اینکه شخصِ فاسد، فاسد شد باز هنوز اکبر را داراست » و این محال است « پس چنین برهانی، نتیجه ی محال می دهد ».

ص: ۱۰۹۲

و اما غیر کلیه فان الکلیه تبقی و هذا الشخص قد فسد

اما اینکه مقدمه، کلی نیست چون یک قضیه کلیه، باقی می ماند و فاسد نمی شود در حالی که این شخص فاسد شده است. توجه کنید که کلیت را به دو نحو می توان نفی کرد:

۱ـ دارای مصادیق نباشد یعنی فقط یک شخص در این قضیه، موضوع قرار داده شده است. روشن است که این قضیه، کلیه نیست بلکه شخصیه است.

۲ـ دوام نداشته باشد. چون معنای کلی در برهان غیر از کلی در جاهای دیگر بود زیرا کلی در باب برهان اقتضا می کرد که محمول در کل ازمنه برای موضوع ثابت شود و دائمی باشد یا به عبارت بهتر اقتضا می کرد که موضوع و محمول و قضیه دائما موجود باشند در حالی که موضوعِ قضیه که اصغر است و شخصِ فاسد می باشد فاسد شده است پس اینکه گفته می شود کلی نیست از این جهت که دوام را افاده نمی کند کلی نیست نه اینکه از این جهت که موضوع، شخص است کلی نیست چون این مطلب، واضح است و احتیاج به بیان کردن ندارد.

نکته: اگر گفته شود « تمام انسان هایی که در این شهر زندگی می کنند فلان حکم را دارند » وقتی تمام انسان های این شهر مُردند به کلیت این قضیه آسیبی وارد نمی شود اما به مقدمه بودنش برای برهان، آسیب وارد می شود چون در برهان، صرف کلیت به لحاظ افراد لازم نیست بلکه کلیت به لحاظ ازمان « یعنی دوام » هم لازم است. پس در مقدمه برهان یک کلیت دیگر هم لازم است که غیر از آن کلیتِ رایج است. در این صغرایی که اصغر، شخصِ فاسد است دو محذور وجود دارد یکی این است که کلیتِ به معنای رایج را ندارد دوم این است که کلیتِ به معنای دوام برهان را ندارد یعنی در اینجا نه از نظر مصادیق کلیت است نه از نظر زمان کلیت است اینکه از نظر مصادیق نیست روشن است و مصنف تذکر نمی دهد اما اینکه از نظر زمان کلیت نیست را مصنف تذکر می دهد و با عبارت « اما غیر کلیه ... » بیان می کند که کلی، باقی می ماند در حالی که این شخص فاسد می شود پس قضیه، قضیه دائمه نیست وقتی دائمه نبود، کلی باب برهان نیست اگرچه می تواند کلی باب قیاس باشد.

ص: ۱۰۹۳

فکیف یمکن ان یحکم علیه بالکلیه

ترجمه: چگونه ممکن است بر این شخص فاسد، به طور کلی حکم شود.

این عبارت دوباره بازگشت به حرف قبل می کند چون مراد از « بالکلیه » یعنی « فی کل الازمنه » است نه اینکه مراد « فی کل الافراد » باشد چون « فی کل الافراد » نیست زیرا موضوع، شخص است.

و انما یبقی الکلی محمولا ایاما و وقتاما

در اینگونه جایی که شخص فاسد، موضوع قرار داده شد کلی، محمول بر این شخص است در ایامی و اوقاتی که این شخص زنده است و بعد از اینکه از بین رفت آن کلی هم از بین می رود. پس کلیت، کلیتِ مفید نیست بلکه کلیتِ وقتا مّا است و کلیتِ وقتا مّا به درد برهان نمی خورد.

و محال ان یکون برهان و لیست المقدمتان کلیتین و دائمتین

تا اینجا ثابت کرد که اگر برهان بر فاسد اقامه شود یکی از دو مقدمه، کلی نیست و حتی غیر دائم هم هست. الان می گوید اگر مقدمه دیگر یعنی کبری ضمیمه شود محال است که برهانی داشته باشید که دو مقدمه اش کلی و دائمه نباشد بلکه در هر برهانی هر دو مقدمه باید کلی و دائمه باشد ».

فاذن لا برهان علی الفاسد

نتیجه بحث این شد که برهان بر فاسد جایز نیست و اقامه نمی شود.

و لا قیاس ایضا کلیا

مصنف بیان کرد که بر فاسد، برهان اقامه نمی شود الان می گوید حتی قیاس هم نمی تواند اقامه شود البته قیاس به نحو کلی نمی تواند اقامه شود اما قیاسِ جزئی اشکال ندارد اقامه شود.

نکته: در برهان، چون برهانِ جزئی وجود ندارد و تمام برهان ها کلی اند لذا شک واقع نمی شود پس در برهان شرط نمی شود که برهانِ کلی بر جزئیات فاسده نداریم بلکه بیان شد که برهان بر جزئیات فاسده وجود ندارد اما در قیاس شک می شود و گفته می شود قیاسِ کلی وجود ندارد اما قیاسِ وقتا مّا وجود دارد.

ترجمه: قیاسِ کلی نیست « یعنی قیاس بر حاصل وجود دارد اما قیاسی که کلی و در کل ازمنه باشد وجود ندارد » بلکه قیاساتی است که در یک وقتی است و در وقت دیگر از بین می رود.

و سنبین بعد ان کل حد فاما ان یکون مبدا برهان او تمام برهان او نتیجته او یکون برهانا متغیرا متقلبا

بحث در حدّ است که آیا بر جزئی می توان حدّ آورد یا نه؟ مطالبی که از ابتدای جلسه تا اینجا خوانده شد مقدمه ی جواب از این سوال بود. در این مقدمه بیان شد که بر جزئی، برهان اقامه نمی شود در حالی که بحث در این نبود زیرا بحث در این بود که جزئی را نمی توان با حدّ تعریف کرد. الان مصنف می خواهد از بحث اینکه بر فاسد نمی توان برهان اقامه کرد منتقل شود به این بحث که بر فاسد نمی توان حد آورد. انتقال، از طریق اشتراک حدّ و برهان واقع می شود و به این صورت می گوید که مقدماتِ برهان و حدّ مشترکند. اگر نتوان بر جزئی، برهان اقامه کرد بر حدّ هم نمی توان اقامه کرد.

ص: ۱۰۹۵

توضیح: حد یکی از این چهار قسم است. یعنی یا مبدأ برهان است یا تمام البرهان است یا نتیجه برهان است یا برهانِ متقلب و متغیر است.

مثلا گفته می شود « کل قمر مستضیءٍ بنور الشمس تتوسط الارض بینه و بین الشمس » که صغری است. کبری این است « کل مستضیء بنور الشمس تتوسط الارض بینه و بین الشمس ینمحی نوره و ینخسف » نتیجه گرفته می شود که « فالقمر ینمحی نوره و ینخسف ». در این برهان عبارت « توسط الارض » مقدمه قرار گرفته و « انمحاء نور قمر » نتیجه قرار گرفته است. الان می خواهیم انخساف را تعریف کنیم در تعریف آن، یکبار مقدمه البرهان آورده می شود و گفته شود « توسط الارض بین الشمس و القمر ». این حدّ در واقع در مقدمه برهان است. گاهی در تعریف انخساف، نتیجه ی برهان آورده می شود و گفته می شود « انخساف، انمحاء نور قمر است » گاهی هم مقدمه و هم نتیجه با هم آورده می شود و گفته می شود « الانخساف هو انمحاء نور القمر بتوسط الارض بینه و بین الشمس ».

پس در حدّ گاهی مقدمه البرهان می آید و گاهی نتیجه البرهان می آید و گاهی هر دو می آیند که به آن، تمام البرهان می گویند. پس حدّ خیلی با برهان اشتراک دارد.

قسم چهارم این است که حد، برهانِ متغیر باشد. یعنی اینطور گفته می شود « اذا توسطت الارضُ بین الشمس و القمر ینمحی نور القمر » که حاصل برهان است اگر این عبارت را وارونه کنید حدّ می شود. یعنی اگر سوال شود که انخساف قمر چیست؟ جواب داده می شود « انمحاء نور القمر بتوسط الارض بینه و بین الشمس » یعنی همین قیاسی که گفته شد تغییر داده شد به اینکه مقدم را موخر و موخر را مقدم می کنیم تا حدّ بدست آید. پس حدّ عبارت شد از برهانِ متغیر و متقلب.

ص: ۱۰۹۶

در هر چهار فرض « چه حد، مقدمه البرهان باشد چه نتیجه البرهان باشد چه تمام البرهان باشد چه برهانِ متغیر باشد » برهان با حد مرتبط است. بنابراین اگر بر جزئی، برهان امکان نداشته باشد حد هم امکان نخواهد داشت.

بیان وجه اشتراک حـدّ با برهان در اینکه در جزئی نمی آینـد/ آیا حـد شامل جزئیات می شود یا نه؟/ فصل ۸/ مقاله ۲/ برهان شفا. ۹۴/۰۳/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان وجه اشتراك حدّ با برهان در اینکه در جزئی نمی آیند/ آیا حد شامل جزئیات می شود یا نه؟/ فصل ۸/ مقاله ۲/ برهان شفا.

و سنبین بعدُ ان کل حد فاما ان یکون مبدأ برهان او تمام برهان او نتیجته او یکون برهانا متغیرا متقلبا(۱)

بحث در این بود که آیا می توان بر جزئی، حدّ آورد؟ ابتداء بیان شد که اقامه برهان بر جزئی ممکن نیست. الان در این جلسه بیان می شود که حد و برهان، مقدمات مشترك دارند پس نتیجه گرفته می شود که اگر بر جزئی نمی توان برهان اقامه کرد، مشتركِ برهان که حد است را نمی توان بر جزئی آورد. اما به چه بیان حدّ و برهان، مقدمه مشترك دارند؟

توضیح: هر قیاسی را که ملاحظه کنید می توانید آن را تبدیل به حد کنید « یعنی یا مقدمه اش را یا نتیجه اش را یا مجموع مقدمه و نتیجه اش را تبدیل به حد کنید ». حدی که از مقدمه ی برهان تشکیل می شود به آن، حدی گویند که مبدأ البرهان است. حدی که از نتیجه تشکیل می شود به آن، حدی گویند که نتیجه البرهان است. حدی که از هر دو تشکیل می شود به آن، حدی گویند که تمام البرهان است. مثال آن در جلسه قبل بیان شد. سپس مورد چهارمی هم مصنف اضافه می کند و آن را با عبارت « او یکون برهانا متغیرا متقلبا » بیان می کند. ضمیر « یکون » به « حد » برمی گردد. یعنی حد همان برهان است ولی به شرطی که برهان را تغییر داده باشی و جابجا کرده باشی. مثلا شخصی از ما سوال می کند « لِمَ خَسَفَ القمر؟ » با لفظ « لِمَ » به دنبال برهان است. در جواب گفته می شود « لتوسط الارض بینه و بین الشمس » و « کل ما یتوسط الارض بینه و بین الشمس ینمحی نوره و ینخسف »، « فالقمر ینخسف »، توجه کنید در این برهان عبارت « لتوسط الارض بینه و بین الشمس » مقدمه اول بود و عبارت « کل ما یتوسط ... و ینخسف » مقدمه دوم بود. در اینجا این شخص سوال نمی کند « لِمَ خسف » یعنی به دنبال برهان نیست بلکه می گوید « ما هو الانخساف » یعنی به دنبال حدّ و تعریف است. در این صورت آن انمحاء که مقدمه دوم بود در مقدمه اول می آید و توسط که مقدمه اول بود مقدمه دوم قرار داده می شود و گفته می شود « انمحاء نور القمر لتوسط الارض بینه و بین الشمس ». در اینجا تقلیب و قلب صورت گرفت پس حدّ از همان برهانِ تغییر یافته درست می شود.

ص: ۱۰۹۷

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا،ج۹،ص ۱۷۱،س ۱۱،ط ذوی القربی.

نکته: رابطه این ۴ مورد با یکدیگر این است که در قسم چهارم هم مقدمه اول و هم مقدمه دوم برهان در آن وجود دارد. در

نتیجه البرهان اصلا مقدمه وجود ندارد. در مبدأ البرهان یک مقدمه وجود دارد و در تمام البرهان دو چیز وجود دارد ولی یکی از آن دو، مقدمه است و دیگری، نتیجه است.

تا اینجا روش شد که حدّ و برهان مشترکند. نتیجه گرفته می شود که هر جا برهان نیامد حدّ هم نمی آید. مصنف ثابت کرد که در جزئیِ فاسد، برهان نمی آید. با این بیانی که ضمیمه شد نتیجه گرفته می شود که حدّ هم نمی آید. پس جزئیِ فاسد، حدّ ندارد و هو المطلوب.

توضیح عبارت:

و سنبین بعدُ ان کل حد فاما ان یکون مبدأ برهان او تمام برهان او نتیجته _ او یکون برهانا متغیرا متقلبا

« متغیرا » صفت یا حال برای « برهانا » می باشد.

خط تیره که قبل از « او یکون » است صحیح نمی باشد.

مصنف تا اینجا یک مقدمه ی بحث را بیان کرد و آن مقدمه این بود که نمی توان بر فاسد، برهان اقامه کرد. و با عبارت « سنبین ... » مقدمه دیگر را می گوید که حد و برهان شریکند. سپس با عبارت « اذ لا برهان علیها فلا حد لها » که در سطر ۱۳ می آید نتیجه گیری می کند.

ترجمه: بزودی بیان می کنیم که هر حدی یکی از این چهار قسم است یا آن حد، مبدأ برهان است یا تمام برهان است یا نتیجه برهان است یا آن حدّ همان برهان است در حالی که تغییر داده شده.

ص: ۱۰۹۸

نکته: مصنف در قسم چهارم لفظ « یکون » را تکرار کرد چون این قسم با سه قسم قبل فرق دارد.

و تکون الاجزاء التی للحد مشترکه بین البرهان و الحد

مصحح بعد از لفظ « متقلبا » علامت « ؛ » گذاشته که به معنای تفسیر است یعنی عبارت « و تکون الاجزاء ... » تفسیر برای « او یکون برهان متغیرا متقلبا » است. یعنی برهان، متغیر و متقلب می شود و حد تشکیل گروه می گردد پس اجزائی که برای حد است مشترک بین برهان و حد می باشد یعنی همان اجزاء برهان است که جایش عوض شده، پس مقدماتی که در برهان بکار رفته در حد هم بکار می آید ولی بعد از اینکه جابجا می شود.

نکته: این عبارت را اگر بخواهید تفسیر برای هر ۴ قسم قرار دهید به سختی می تواند تفسیر باشد چون تعبیر به « اجزاء التی للحد » کرده که اجزاء حد همان اجزاء برهان است و اجزاء برهان، نتیجه ی اجزاء برهان نیست بلکه اجزاء برهان، صغری و کبری است و در اینجا از صغری و کبری که دو مقدمه هستند استفاده شد و حد تشکیل گردید. در قسم چهارم این گونه است که اجزاء حد همان اجزاء برهان است اما در سه قسم دیگر اینگونه نیست که اجزاء حد همان اجزاء برهان باشد. لذا اگر این عبارت تفسیر برای قسم چهارم باشد بهتر است.

نکته: اشتراک حد و برهان در فصل پنجم مقاله چهارم می آید.

ص: ۱۰۹۹

و اذ لا برهان علیها فلا حد لها

ضمیر « علیها » به « فاسدات » بر می گردد.

این عبارت، نتیجه ی بحث است. یک مقدمه این بود که برهان بر جزئی فاسد اقامه نمی شود و مقدمه دیگر این بود که برهان و حد مشترکند نتیجه گرفته می شود که اگر چیزی برهان نداشت حدّ هم ندارد.

صفحه ۱۷۱ سطر ۱۳ قوله « ثم »

مراد از « فاسدات »، جزئیات مادیه است گاهی از اوقات یک جزئی مادی را از جزئی مادی از نوع خودش جدا می کنیم اما گاهی یک جزئی مادی را از جزئی مادی نوع دیگر جدا می کنیم. مثلا یک انسان را ملاحظه کنید که جزئی مادی برای کلی طبیعی انسان است گاهی می خواهیم از انسان دیگر جدا کنیم که انسان دیگر، جزئی مادی برای همین طبیعت انسان است. اما گاهی این شخص را می خواهیم از یک فرد فرس جدا کنیم.

پس گاهی فاسدات مفارقت می کنند « یعنی جدا می شوند و فرق می کنند » از جزئی دیگر که هم نوع خودش است و گاهی هم جدا می شود از جزئی دیگری که هم نوع خودش نیست.

بحثی که در اینجا مطرح است این می باشد که ممیّز در اینجا چیست؟ اگر بخواهیم جزئیِ یک نوع را از جزئی همان نوع جدا کنیم، ممیّز نمی تواند فصل باشد چون فصل این دو جزئی، مشترک است. به تعبیر مصنف، ممیز نمی تواند ذاتی باشد چون ذاتی در این دو جزئی مشترک است. و همچنین ممیّز نمی تواند لوازم باشد چون لوازم هم مشترک است. زیرا لازمه ی یک طبیعت، در تمام افراد طبیعت است. پس ممیّز نه می تواند ذاتی باشد و نه می تواند لازمِ نوع باشد بله اگر لازم شخص باشد اشکال ندارد که ممیّز باشد و همچنین عرض مفارق هم می تواند ممیز باشد.

ص: ۱۱۰۰

اما در صورتی که بخواهیم فاسد از یک نوع را با فاسد از نوع دیگر جدا کنیم در این صورت می توان ذاتی را ممیّز قرار داد همانطور که عارض را هم می توان ممیّز قرار داد.

توضیح عبارت

ثم الفاسدات انما یفارق کل واحد منها اما شیئا خارجا عن نوعه او شیئا فی نوعه

« یفارق » به معنای « یتمیز » است.

فاسدات « یعنی جزئیات مادیه » هر کدام از آنها یا ممتاز می شود « و فرق می کند و جدا می شود » از شیئی که خارج از نوعش است « مثلا ـ فردی از انسان یا فردی از فرس سنجیده می شود یعنی این انسان می خواهد مفارقت کند و ممتاز شود از فردی که خارج از نوعش است » یا این فاسد مفارقت می کند شیئ را که در نوع خودش مندرج است « یعنی فردی از انسان، از فرد دیگر انسان جدا می شود که او هم داخل در تحت همین نوع انسان است ».

فاما مفارقته لما هو خارج عن نوع فیجوز ان یکون بالمحمولات الذاتیه

مصنف از اینجا اشاره به جدا کننده و ممیز می کند که چه می باشد.

ترجمه: مفارقت و جدایی این فاسد با فاسد دیگری که خارج از نوعش است جایز است که این مفارقت « یا تمیز » به محمولات ذاتیه باشد « یعنی مثلا از طریق فصل باشد یا حتی از طریق لازم طبیعت باشد ».

نکته: بعد از لفظ « بالمحمولات الذاتیه » این عبارت را اضافه کنید « کما یجوز ان یکون بالمحمولات العرضیه » یعنی با محمولات عرضیه هم می توان تمیز پیدا کرد ولی تمیز تام نیست مگر اینکه آن عارض، عارض خاص باشد مثلا اگر عارض ها مرکب باشند مثل « مستوی القامه بادی البشره عریض الاظفار » که این سه مورد، عرض عام اند که وقتی جمع می شوند عرض خاص انسان می شوند. می توان به توسط این عوارض، انسان را از فرد نوع دیگر مثل فرس جدا کرد.

ص: ۱۱۰۱

و لكن لا يكون ذلك بما هو هذا الشخص بل بما له طبيعه النوع

« ذلك »: اینچنین امتیازی.

جدا کردن اگر به توسط فصل باشد مربوط به نوع می شود یعنی درست است که می خواهید شخص انسان را با شخص و فردی از فرس امتیاز بدهید ولی وقتی به سراغ ذاتیِ شخص انسان بروید که همان فصل است در واقع امتیاز بین نوع این شخص و نوع شخص دیگر برقرار می شود یعنی امتیاز بین انسان و فرس داده می شود تا این فرد انسان هم از فرد فرس جدا شود. لذا مصنف این عبارت را می آورد و می گوید: لکن این چنین امتیازی « که زید از فرد فرس جدا می شود نه به خاطر اینکه این فرد، زید است بلکه به خاطر این است که کلیِ زید که انسان است جدا از فرس است »

« بل بما له طبیعه النواع »: یعنی چون طبیعت نوع را دارد لذا با فصل این فرد، از فرد نوع دیگر جدا می شود « اگر با این حیثیت باشد عواض نمی توانند ممیز باشند مگر عوارض لازمه باشد ».

و اما الاشیاء التی فی نوعه فانما یفارقها بامور غیر ذاتیه بل بخواص له عرضیه

تا اینجا ممیّزِ این فرد از خارج از نوعش بیان شد الان می خواهد ممیز این فرد از یکی از افرادی که داخل در نوعش هستند را بیان می کند.

ترجمه: اما اشیائی که در نوع این فاسد « مثل فردی از انسان » باشد مفارقت پیدا می کند « اما نه از طریق امور ذاتیه بلکه » از طریق امور غیر ذاتیه « که همان عوارض مفارقه یا عوارض لازمه ی خود فرد مراد است نه اینکه عوارض لازم طبیعت اراده شود » بلکه به کمک خواصی که برای این شخص و فرد هست که آن خواص، عرضی اند « یعنی لازم و ذاتی نیستند ».

ص: ۱۱۰۲

و یمکن ان تکون مشارکاته فی نوعه بالقوه بلا نهایه

گـاهی مشارکـاتی که این فرد فاسـد بـا افراد نوعِ خودش دارد مشارکـاتِ بی نهـایت است ولی مشارکـاتی است که بـالقوه می باشند.

مشارکـات به معنـای افراد دیگر است نه اینکه مراد از مشارکات، « ما به الاشتراکِ » بین این فرد و افراد دیگر باشـد. یعنی یک فرد از انسان با افراد دیگر از نوع انسان سـنجیده می شود. به عبارت دیگر با مشارکاتش در همین نوع سنجیده می شود. ممکن است مشارکاتِ یک نوع، بی نهایت باشـد مثلا خورشـید، یک نوع است که اصـلاً مشارک نـدارد « طبق مبنای قدیم خورشـید فقـط یـک فرد دارد ». امـا انسـان دارای مشارک است چون انسان فقط دارای یک فرد نیست بلکه افراد دیگری هم هسـتند که مشارک با این انسان در انسانیت هسـتند. کسـی می گویـد ممکن است مشارکت، بی نهایت باشـد ولی بی نهایتِ بالقوه است. مثلا امروز در جهان ۱۰۰ میلیون انسان وجود دارد یعنی انسان، بی نهایت نیست ولی متناهی است اما از ازل تا ابد است. شما به ازل توجه کنید اما تا ابد ممکن است بی نهایت انسان بیاید. پس بی نهایت انسان موجود است ولی موجودِ بالقوه است که بعداً موجودِ بالفعل می شود. مـا می توانیم بگوییم این انسـان از تمـام مشارکـاتِ بی نهایتش به توسط این عوارض جـدا می شود « انسـان را می توان از مشارکـاتش جـدا کرد، لازم نیست که مشارکاتش حتما متناهی باشـد بلکه شایـد هم نامتناهی باشـد. اگر مشارکاتِ بی نهایت داشتید فاصل ها و ممیزهای بی نهایت لازم دارید. مصـنف این مطلب « که مشارکاتِ یک فردِ نوع ممکن است بی نهایت باشد » را برای اینکه به خودش تفهیم کند نیاورده زیرا این مطلب نزد خودش روشن بوده. خواسته بیان کند که اگر این فرد را بخواهید از آن بی نهایت مشارک جدا کنید نیاز به بی نهایت فاصل و ممیّز است.

ص: ۱۱۰۳

ترجمه: ممکن است که مشارکات این فردِ فاسد در نوعش « یعنی افراد دیگری که با این فرد فاسد مشترکند » بالقوه، بلانهایت باشند « ولو بالفعل و الان در جهان، از انسانها تعداد متناهی در خارج موجود است ولی بالقوه، تعداد نامتناهی موجود است ».

و له مع کل واحد منها فصل آخر عرضی لا ذاتی

مراد از « فصل » در اینجا فصل اصطلاحی نیست بلکه مراد، فاصل و ممیّز است والا انسان را از افراد نوعش به وسیله فصل جدا نمی کنند بلکه به وسیله فاصل که عرض است جدا می کنند.

لفظ « عرضی لا ـ ذاتی » صفت برای « فصل » است و نشان می دهد که مراد از « فصل »، فصل اصطلاحی نیست چون فصل اصطلاحی ذاتی است نه عرضی.

و برای این فرد با هر یک از افرادی که مشارک آن به حساب می آید باید فصل دیگری داشته باشد. یعنی برای جدا شدن از این فرد باید فصلی داشته باشد و برای جدا شدن از آن فردِ آخر باید فصل دیگر داشته باشد و برای جدا شدن از آن فرد سوم باید فصل سوم داشته باشد و هکذا.

ترجمه: و برای این فرد فاسد « که با سایر افرادِ بی نهایت سنجیده می شود » با کلِ افرادِ بی نهایت باید فصل دیگری باشد « یعنی فصل دیگری که او را از قبلی جدا نکرده به عبارت دیگری غیر از آن که این شخص را از قبلی جدا کرده است ».

ص: ۱۱۰۴

فان الاشياء التی تحت النوع الواحد متفق کلها فی الذاتیات

چرا گفتید فاصل باید عرضی باشد نه ذاتی؟ با این عبارت جواب می دهد که اشیایی که تحت نوع واحدند همه آنها در ذاتیات متفق اند پس ذاتیات، « ما به الاشتراک » آنها است نه « ما به الامتیاز » و فارق و فاصل. پس نمی توان ذاتی را که « ما به الاشتراک » اینها است فاصل « مراد از فاصل، فاصل عرضی است » قرار داد.

فاذن لا یجوز ان یحد الشخص الفاسد و الشخص المشارک فی نوعه الاقرب حدا یکون له بما هو شخص اصلا

« بما » متعلق به « لا یجوز » است.

مصنف بیان می کند که بنا شد این شخص از افرادی که در نوعش واقع هستند به وسیله عرض جدا شوند نه به وسیله فصل. پس این شخص فاسد با انواع خودش در حدّ مشترکند. توجه کردید که ممیّز، فصل قرار داده نشد بلکه عرض قرار داده شد لذا می گوید این شخص با بقیه افراد نوعش در حدّشان که جزئی از آن حدّ، فصل می باشد مشترکند و لذا نتوانست فصل را « ما به الامتیاز » قرار دهد بلکه این فصل، « ما به الاشتراک » شد. به همین جهت مصنف بیان می کند که حدّ را برای این شخص فاسد و همنوعانش بکار می بریم.

ترجمه: جایز نیست که تعریف کنیم شخص فاسد و شخصی که مشارک است در نوعِ آن شخص فاسد که نوع اقرب است « یعنی نوعی است که به این شخص فاسد و مشارکاتش نزدیکتر است » به حدی که برایِ این شخص فاسد، حدّ باشد شخصیتِ این شخص فاسد را بیان کند « یعنی نمی توان شخص فاسد را با شخصیاتش تعریف کرد بلکه باید با طبیعتش که مشترک است تعریف کرد. به عبارت دیگر حدّ همیشه تعلق به نوع می گیرد و از طریق نوع به شخص تعلق می گیرد یعنی وقتی گفته می شود « الانسان حیوان ناطق » این تعریف برای نوع انسان است و از طریق نوع انسان، زید و بکر و ... هم حیوان ناطق هستند.

نکته: در اینجا معلوم شد که این بحثی که مصنف وارد آن شد چه مناسبتی با محل بحث دارد؟ قبلا مصنف گفت که برهان بر جزئی اقامه نمی شود مگر با واسطه ی برهانی که بر کلی وارد شده بود. در اینجا هم بیان می کند که حد برای شخص فاسد آورده نمی شود مگر با واسطه ی کلی طبیعیِ آن شخص « یعنی حدّ برای کلی طبیعی آورده می شود و با واسطه ی کلی طبیعی برای این شخص آورده می شود ».

لانه ان مُیِّز بقول کان ذلک القول من عرضیات لا من ذاتیات، و من عرضیات غیر محدوده

مصنف می خواهد این شخص فاسد را از اشخاص دیگر که مشارکند جدا کند اما به چه وسیله جدا می شود؟ بیان شد که با عرضیات جدا می شود نه با فصول.

ترجمه: اگر این فرد فاسد که مورد بحث است « از سایر افراد نوع خودش » به وسیله قول شارح « و حدّ » تمییز داده شود این قول و قضیه ترکیب می شود از عرضیاتِ این شیئ که تعریف می شود نه از ذاتیاتش، آن هم از عرضیاتِ غیر محدوده است.

« غیر محدوده » این لفظ به معنای نامتناهی است. در چند خط قبل بیان شد که ممکن است مشارکاتِ در نوعِ این شخص، بی نهایتِ بالقوه باشد و بیان شد که برای جدایی این شخص از تک تک آنها، احتیاج به ممیّز است و ممیّز عبارت از عرضیات است. تعداد عرضیاتی که لازم است تا این شخص را از بی نهایت مشارکاتش جدا کند باید غیر محدود باشد یعنی عرضیاتِ نامتناهی باشد لذا مصنف تعبیر به « عرضیات غیر محدوده » می کند یعنی عرضیاتی که محدود نباشند.

ص: ۱۱۰۶

« و اما القول الذی من الذاتیات الذی یفرقه لا من اشخاص نوعه بل من سایر الانواع فلیس له لانه هذا الشخص بل لان له طبیعه النوع »

« الذی » صفت برای « قول » است.

ضمیر « یفرقه » به « شخص فاسد » برمی گردد.

اما آن قول شارح « و حدّ » که از ذاتیات تشکیل می شود برای این شخص نیست بلکه برای طبیعت این شخص است و اگر برای این شخص ثابت می شود به لحاظ این است که ابتدا برای طبیعتش ثابت شده و این شخص چون مندرج در تحت آن طبیعت است برای خودش هم ثابت می شود مثلا فرض کنید که زید را تعریف به حیوان ناطق کنیم این در واقع تعریف خود زید نیست بلکه تعریف طبیعت زید و کلّی زید که انسان است می باشد و به توسط این که تعریفِ کلی طبیعی است تعریف این شخص هم هست. پس شخصِ جزئیِ فاسد همانطور که برهان برای آن بالعرض اقامه می شود قول شارح و حدّی هم که برایش آورده می شود بالعرض است یعنی مع الواسطه است.

ترجمه: اما قول شارحی که از ذاتیات تشکیل می شود و این شخص فاسد را جدا می کند اما نه از اشخاص نوعش بلکه از سایر انواع، پس این حدّ و قول شارح برای جزئی بما اینکه جزئی است حاصل نیست بلکه این حدّ برای جزئی ثابت است به این جهت که برای جزئی، طبیعت نوع است « و این حدّ هم برای طبیعت است ».

ص: ۱۱۰۷

فالحد للشخص الفاسد ايضا بالعرض مثل البرهان

مصنف لفظ « ایضا » را با عبارت « مثل البرهان » معنا می کند یعنی همانطور که در برهان، حدّ اصالتاً برای کلی است و بالعرض برای فرد می باشد در اینجا هم همینطور است.

ادامه بحث اینکه آیا حد شامل جزئیات می شود یا نه؟/ فصل ۸/ مقاله ۲/ برهان شفا. ۹۴/۰۳/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه بحث اینکه آیا حد شامل جزئیات می شود یا نه؟/ فصل ۸/ مقاله ۲/ برهان شفا.

فاذن لا یجوز ان یحد الشخص الفاسد و الشخص المشارک فی نوعه الاقرب حدا یکون له بما هو شخص اصلا(۱)

بحث در این بود که برای جزئی فاسد نمی توان حدّ آورد. بیان شد که برای جزئی فاسد نمی توان حدّ اقامه کرد همانطور که نمی توان برهان آورد. سپس وارد این بحث شد که تعریف برای دو منظور آورده می شود یکی شناخت حقیقت شیء است و یکی جدا کردن شیء از ماسوایش است و بیان شد که حدّ می تواند هر دو وظیفه را انجام دهد. اما رسم فقط شیء را از ماسوی جدا می کند ولی حقیقت شیء را تعیین نمی کند. از اینجا نتیجه گفته می شود که در مطلق تعاریف، شیء از ماسوی جدا می شود ولی در بعض تعاریف، حقیقت آن شیء هم بیان می شود و در بعضی تعاریف، حقیقت بیان نمی شود. پس شأنِ تعریف، جدا کردن شیء معرَّف از ماسوی است.

ص: ۱۱۰۸

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا،ج۹،ص۱۷۱،س۱۹،ط ذوی القربی.

مصنف می خواهد بحث را در تعریف مطرح کند چون بحثش در حدّ بود پس باید توجه به این مساله داشته باشد که اگر حدّی برای جزئی فاسد آورده شود به چه منظوری آورده می شود؟ آیا منظور، جدا کردن جزئی فاسد از سایر جزئیاتی است که در نوع با آن مشارکند یا جدا کردن جزئی فاسد از انواع و افراد انواع است؟

در صورتی که مراد، جدا کردن از مشارکات در نوعش باشد از ذاتیات نمی توان استفاده کرد زیرا بین این جزئی فاسد و آن مشارکات، ذاتی مشترک است زیرا همه آنها دارای ذاتی هستند پس نمی توان از طریق ذاتیات بین آنها فرق گذاشت در اینجا باید از عرضیات استفاده کرد و عرض هایی که مخصوص این جزئی فاسدند آورده شود و به توسط این عوارض از سایر مشارکاتش جدا شوند اما اگر بخواهید جزئی فاسد را از افرادی که تحت سایر انواعند جدا کنید می توان در تعریفی که آورده می شود از ذاتی استفاده کرد.

در جلسه قبل بیان شد که چرا مصنف وارد این بحث شد؟ با این بیانی که شد جواب این سوال داده شد. مصنف می خواهد بیان کند که برای جزئی فاسد آیا می توان حد آورد یا نه؟ باید بررسی کرد که غرض از حدّ چیست؟ غرض از حدّ امتیاز پیدا

کردن است. در اینصورت وقتی حدّ برای جزئی فاسد اقامه می شود آن جزئی از چه چیز ممتاز می شود؟ آیا از مشارکاتش جدا می شودیا از غیر مشارکاتش جدا می شود؟ اگر از مشارکاتش بخواهید استفاده کنید باید از عرضیات استفاده کنید و اگر از غیر مشارکات بخواهید استفاده کنید هم می توانید از عرضیات استفاده کنید و هم می توانید از ذاتیات استفاده کنید.

ص: ۱۱۰۹

سپس مصنف نتیجه می گیرد و می گوید وقتی که بخواهید جزئی فاسد را از مشارکاتش جدا کنید حدّ بر جزئی فاسد آورده نمی شود چون اگر بخواهید از ذاتیات استفاده کنید حدّ تشکیل می شود ولی این شیء را از مشارکاتش جدا نمی کند چون ذاتیات بین جزئی فاسد و مشارکات، مشترکند لذا نمی تواند ممیّز باشد و اگر بخواهید از عرضیات استفاده کنید و جزئی فاسد را از مشارکاتش جدا کنید این عرضیات، حدّ نیستند پس در هیچ صورتی نمی توان در چنین حالتی حدّ آورد.

مصنف با عبارت « فاذن لا یجوز ... » می خواهد جزئی را از مشارکات جدا کند نه از غیر مشارکات. لذا یکبار فرض می کند که از عرضیات استفاده شود و یکبار فرض می شود که از ذاتیات استفاده شود. در عرضیات، اجازه استفاده شدن را می دهد ولی می گوید حد تشکیل نمی شود. از ذاتیات که می توانند حدّ تشکیل دهند اجازه استفاده نمی دهد. پس حد بر جزئی فاسد اقامه نمی شود.

نکته: مجردات، نوعشان منحصر در فرد است لذا این بحث در آنها مطرح نمی شود زیرا اگر نوعشان منحصر در فرد است مشارکتی ندارند تا این مجرد از آن مشارک جدا شود. مثلاـ رب النوع انسان یکی از مجردات عرضی « نه طولی » است و نوعش منحصر در فرد مجرد است و الاـ نوعش منحصر در فرد نیست زیرا ما انسانها همه افراد نوع انسان هستیم که دارای این همه افراد مادی است ولی یک فرد مجرد دارد. آن فرد مجرد، یک فرد مخصوص برای نوع است.

توضیح عبارت

فاذن لا یجوز ان یحد الشخص الفاسد و الشخص المشارک فی نوعه الاقرب حدا یکون له بما هو شخص اصلا

ترجمه: نمی توان تعریف کرد شخصِ فاسد و شخصِ مشارکِ در نوع فاسد، آن هم نوع اقربش، به نحو حدّی به عنوان اینکه شخص است « بله نوعِ آن، تعریف می شود و به توسط نوعِ، این شخص هم تعریف می شود که این تعریف، تعریف برای نوع است بالذات و تعریف برای شخص است بالعرض ».

« اصلا »: یعنی مطلقا.

لانه ان مُیِّز بقول کان ذلک القول من عرضیات لا من ذاتیات

به چه دلیل نمی توان برای جزئی فاسد حدّ آورد؟ چون اگر بخواهید آن را با یک قول شارح « و قضیه ای » تمییز بدهید « مراد از " قول شارح " همان تعریف است که می تواند حدّی باشد و می تواند رسمی باشد » این قول، مرکب از عرضیات می شود نه ذاتیات « چون از مشارکاتِ در نوعش جدا می شود و لذا نمی توان از ذاتیات استفاده کرد بلکه باید از عرضیات استفاده کرد ».

و من عرضیات غیر محدوده

در جلسه قبل بیان شد که جزئیِ فاسد می تواند مشارکات نامتناهی داشته باشد مثلا زید که یک فرد از انسان است و جزئی فاسد « یعنی مادی » است فعلاً مشارکاتش محدود است ولی خلقِ انسان اگر تا ابد ادامه پیدا کند چنانچه مشاء معتقدند بی نهایت انسان خواهد آمد پس مشارکاتِ بی نهایت پیدا خواهد کرد. اگر بخواهید این شخص را از مشارکاتش جدا کنید باید یکی یکی جدا کرد یعنی این شخص دارای عرضی است که نظیر آن را دیگری ندارد یعنی عرض دیگری دارد که نظیر آن را شخص دیگر ندارد هکذا شخص دوم عرضی دارد که نظیر آن را شخص سوم ندارد. پس عرضیاتِ غیر محدود برای این شخص باید باشد که به توسط هر عرضی، از شخصی از این اشخاصِ بی نهایت ممتاز شود بنابراین لازمه اش این است که در این رسمی که آورده می شود عرضیاتِ نامحدود آورده شود تا بتوان آن را از تمام مشارکاتش جدا کرد.

و اما القول الـذى من الـذاتيات الذى يُفَرِّقه لا من اشـخاص نوعه بل من سائر الانواع فليس له لانه هذا الشـخص بل لان له طبيعه النوع

« الذى » صفت « القول » است.

ضمير مفعولى « يفرقه » و « له » به « شخص فاسد » بر مى گردد.

اما قول شارح « يعنى تعريف و حد » كه از ذاتيات تشـكيل مى شود و جدا مى كند شـخص فاسد را نه از اشخاص نوعش بلكه از ساير انواع، اگر چه اين قول شارح، حـد است ولى اين حـد براى اين شـخص فاسـد وجود نـدارد به خاطر اينكه اين شـخص فاسد، شـخص فاسد است بلكه چون اين شخص، شخصى از آن نوع است « پس اين حد در واقع براى نوعش است و به توسط نوع براى خودش است ».

فالحد للشخص الفاسد ايضا بالعرض مثل البرهان

پس حدّ براى نوع است بالذات و براى شخصِ فاسد است بالعرض.

« ايضا » مربوط به « حد » است نه « شـخص فاسد » يعنى حدّ نيز مانند برهان، بالعرض است. توجه كنيد كه لفظ « مثل البرهان » تفسير « ايضا » است.

صفحه ۱۷۲ سطر ۱ قوله « و لقائل »

اشـكال: تا الان بيان شد كه نمى توان بر جزئى اقامه ى برهان كرد در حالى كه در موارد زيادى ديده شده كه بر جزئى، برهان اقامه مى شود مثلا گفته مى شود « بعض الحيوان ناطق، و كل ناطق عاقل، فبعض الحيوان عاقل ».

بعداً خود معترض می گوید که قبول داریم برهان در کلی اشرف است ولی برهان در جزئی مفید یقین است و علت ثبوت اکبر برای اصغر را بیان می کند پس نمی توان منکر برهان در جزئی شد همانطور که برهان در موجبات اشرف از برهان در سوالب است ولی این، معنایش این نیست که برهان در سوالب وجود ندارد. شرافت باعث می شود که طرف دیگر، درجه اش پایین تر باشد نه اینکه طرف دیگر دفع شود لذا وقتی برهان را در کلی، اشرف می دانیم در جزئی، غیر اشرف می شود نه اینکه منتفی شود.

جواب: توضیح جواب بعداً می آید که بین جزئی که شخص است و جزئی که با سورِ بعض افاده می شود فرق است. جزئی که جزء محصورات اربع است با جزئی که به معنای شخص است فرق می کند. ما برهان را بر شخص اقامه نمی کنیم بلکه بر جزئی که از محصورات اربع است اقامه می شود لذا « بعض الحیوان » می تواند در برهان بیاید اما زید و خالد و بکر که شخص هستند نمی توانند در برهان بیایند.

توضیح عبارت

و لقائل ان یقول: انکم قد اشترطتم فی مقدمات البراهین ان تکون کلیه لا محاله و نحن قد علمنا ان من مقدمات البراهین ما هی جزئیه

ما در مقدمات برهان شرط کردیم که باید کلی باشند ولی این حرف صحیح نیست زیرا ما می دانیم که بعضی از مقدمات براهین، مقدمه ای است که جزئی است.

ص: ۱۱۱۳

و ذلک اذا کانت المطالب جزئیه

در کجا هست که مقدمات برهان جزئی است؟ وقتی که نتایج جزئی باشند می تواند مقدمه ای از مقدمات برهان، جزئی قرار داده شود تا نتیجه ی جزئی گرفته شود.

و البرهان الجزئی و ان لم یکن فی شرف البرهان الکلی فانه برهان یعطی الیقین و العله

« فانه » به معنای « لکنّه » است چون بعد فاء « ان » وصلیه آمده و به معنای « لکن » است عبارت « یعطی الیقین و العله » توضیح « فانه برهان » است.

و برهان جزئی ولو اینکه در شرافتِ برهان کلی نیست ولی بالاخره برهان است یعنی هم مفید یقین است هم حد وسطش علت برای ثبوت اکبر للاصغر است و از همین جهت هم هست که تولید یقین می کند.

کما ان البرهان السالب و ان لم یکن فی شرف البرهان الموجب فانه برهانی یعطی الیقین و العله فی کثیر من الاوقات

کما اینکه برهانِ سالب ولو در شرافت برهانِ موجِب نیست ولی ایجاد یقین می کند و در بسیاری از اوقات، علت « یعنی علت ثبوت اکبر للاصغر » را افاده می کند « یعنی حد وسطش علت برای ثبوت اکبر للاصغر » است.

چرا مصنف تعبیر به « فی کثیر من الاوقات » کرد؟ در موجبات، حد وسط برای اصغر ثابت می شود. اگر حد وسط، علت باشد نتیجه ی موجَب حاصل می شود. فرقی نمی کند که علت، علت منحصره باشد یا غیر منحصره باشد وقتی علت آورده می شود و برای اصغر ثابت می شود این علت، واسطه می شود که اکبر هم برای اصغر ثابت شود اما در سوالب، حد وسط از اصغر سلب می شود. یا اکبر از حد وسط سلب می شود بالاخره علت برداشته می شود وقتی علت برداشته می شود اکبر برای اصغر ثابت نمی شود اما چه وقتی ثابت نمی شود؟ وقتی که علت، علت منحصره باشد و آن علت منحصره برداشته شود. اگر علت، علت منحصره نبود وقتی این علت برداشته شود ولی علت دیگر باشد آن علت دیگر منشاء اثبات می شود و نمی توان یقین کرد به اینکه اکبر از اصغر مسلوب است چون ممکن است علت دیگری باشد و اکبر را برای اصغر اثبات کند. پس این قضیه سالبه مورد یقین واقع نمی شود لذا در کثیر از اوقات، قیاسی که در سوالب وجود دارد برهان می شود نه اینکه در همه موارد برهان شود و مفید یقین گردد.

ص: ۱۱۱۴

فیکون الجواب ان الکلی یقال علی وجهین

توضیح جواب: مصنف بیان می کند که کلی دو اطلاق دارد:

۱ ــ گاهی کلی در مقابل شخص است که سه مورد را شامل می شود:

الف: قضیه کلیه ای که حکم بر کل افراد موضوع شده باشد.

ب: قضیه ای که حکم بر بعض افراد موضوع شده باشد.

ج: قضیه مهمله که در حکم جزئیه است.

به هر سه، کلی گفته می شود چون هر سه در مقابل شخص هستند.

۲ ــ گاهی کلی به معنای تمام الافراد است که در مقابل شخص نیست بلکه هم مقابِل با شخص است هم مقابل با مهمله است « که در قوه جزئیه است » هم مقابل با جزئیه است.

در برهان آنچه شرط شده بود کلیت در مقابل شخص بود لذا این کلیت می تواند هر سه مورد را شامل شود هم موردی که موضوع، کلی باشد یعنی تمام افرادش مراد باشد هم جزئی باشد یعنی بعض افرادش مراد باشد هم مهمل باشد. نه اینکه مراد از کلی، کلی در مقابل شخص و جزئی و مهمل باشد که فقط یک مورد را شامل شود. پس مصنف برهان بر جزئی را اجازه می دهد ولی به شرطی که جزئی، شخص نباشد بلکه بعض الحیوان باشد.

فیقال کلی لقیاس الشخص المخصوص

یک وجه کلی این است که در برابر شخص و بالمقایسه با شخص گفته شود که این شامل سه مورد می شود.

ص: ۱۱۱۵

و یراد به ان الحکم فیه علی کلی سواء کان علی کله او بعضه او مهملا بعد ان یکون الموضوع کلیا

ضمیر « به » به « کلی » بر می گردد.

ترجمه: اراده شود به این کلی که حکم در این کلی بر کلی است. مساوی است که بر کل افراد موضوع یا بعض افراد موضوع یا مهمل باشد بعد از اینکه موضوع کلی شد « یعنی بعد از اینکه موضوع، کلی شد حکم می خواهد بر هر کدام از این سه باشد فرقی ندارد ».

« بعد ان یکون الموضوع کلیا »: لفظ « بعض الحیوان » را ملاحظه کنید که موضوعش « یعنی حیوان » کلی است ولی با لفظ « بعض »، بعض افرادش خارج شدند.

و یقال کلی لقیاس الجزئی و المهمل

وجه دوم این است که کلی در مقایسه با جزئی و مهمل گفته می شود یعنی وقتی گفته می شود « کلی است » یعنی « جزئی و مهمل نباشد و شخص هم نباشد ».

و یراد به ان الحکم علی موضوعٍ کلیٌ و علی کله

« کلی » خبر برای « ان » است نه اینکه صفت برای موضوع باشد چون اگر صفت باشد اینگونه معنا می شود « حکم بر موضوعِ کلی است ». این مطلب روشن است که حکم بر موضوع کلی است و قبلا هم گفته شد « بعد ان یکون الموضوع کلیا » لذا مراد این است « حکمی که بر موضوع شد، کلی است و این حکم بر کل افراد موضوع است ». این کلی در مقابل جزئی و مهمل است. البته احتمال اولی هم که گفته شد صحیح است اگر چه تکرار لازم می آید ولی اشکال ندارد.

و المقدمه الجزئیه غیر الشخصیه فان موضوعها کلی

مقدمه جزئیه که شخصیه نیست ولی جزئیه است دارای این شرائط است. گفته شد که باید موضوعش کلی باشد لذا در آن قضیه ای که گفته شد « بعض الحیوان » که موضوع حیوان است کلی می باشد.

ترجمه: مقدمه جزئیه، غیر شخصیه است « آنچه در برهان اجازه داده نمی شود که بکار رود مقدمه شخصیه است اما مقدمه جزئیه اشکال ندارد که در برهان بکار رود » زیرا موضوع این مقدمه جزئیه، کلی است.

و البعض ایضا الذی یختص الحکم منها و ان لم یکن معینا فانه فی الاکثر طبیعه کلیه کقولنا بعض الحیوان ناطق

ممکن است کسی بگوید لفظ « بعض » کلیت را از بین برده است. جواب می دهد که لفظ « بعض »، معیّن می کند و الا کلی را از کلیت در نمی آورد پس خود موضوع که حیوان است کلی می باشد و بعض هم مزاحم کلی نیست.

در نسخه کتاب لفظ « منها » آمده است ولی در بعض نسخ خطی لفظ « فیها » آمده است که شاید روانتر معنا شود و ضمیر آن به « مقدمه » بر می گردد.

ترجمه: و موضوع در « بعض الحیوان » کلی است اما حکم در آن قضیه اختصاص به بعض داشت « مصنف بر عکس می کند و می گوید بعض، اختصاص به حکم داشت در حالی که حکم، اختصاص به بعض داشت » اما وارونه کردن معنا از محسناتِ بدیعیه است و پسندیده می باشد» ولو کلیِ معیّن نیست چون اکثراً این بعض، طبیعت کلی است و گاهی هم به آن تعیّن می دهد « یعنی آن را از کلی سعی در می آورد ».

ص: ۱۱۱۷

ترجمه: و بعض، آن بعضـی که حکم به آن اختصـاص دارد ولـو معیّن نیست « چون بعض، مبهم است » امـا غالبـا طـبیعت کلی است.

در بعضـی نسـخه هـا به جای لفظ « الاکثر »، « الاکبر « آمـده که به این صورت معنا می شود: بعض الحیوان که مربوط به ناطق است کـل ناطق را شامل می شود لـذا کلی می شود با اینکه با « بعض » آمـده است. بله لفظ « بعض » به این معنا است که همه حیوان ها را شامل نمی شود ولی نسبت به اکبر که ناطق است شمول دارد و تمام آن را شامل می شود و کلی می باشد.

فاذن الوجه الذی اشترطناه فی هذا الموضع تدخل فیه المقدمه الجزئیه و لا تدخل الشخصیه

پس وجهی که مـا شـرط کردیم « که مقـدمه برهـان بایـد کلی باشـد » مراد ما، احتراز از شخصـی بود نه اینکه احتراز از جزئی باشد.

ترجمه: در این هنگـام جهتی که در این موضع شـرط کردیم در آن شـرط، مقـدمه جزئیه پـذیرفته است پس برهـان، به توسـط مقدمه جزئیه اقامه می شود ولی مقدمه شخصیه در آن پذیرفته نیست.

ادامه بحث اینکه آیا حد شامل جزئیات می شود یا نه؟/ فصل ۸/ مقاله ۲/ برهان شفا. ۹۴/۰۳/۲۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه بحث اینکه آیا حد شامل جزئیات می شود یا نه؟/ فصل ۸/ مقاله ۲/ برهان شفا.

و قیل فی التعلیم الاول: و لان الاشـیاء الواجبه الوقوع المتکرره بالعدد قد یبرهن علیها و تحد مثل کسوف القمر فحری ان یشـک شاک انه کیف وقع لها مع فسادها برهان و حد(۱)

ص: ۱۱۱۸

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا،ج۹،ص۱۷۲،س۱۲،ط ذوی القربی.

تا اینجا اثبات شد که بر جزئی فاسد نه می توان برهان اقامه کرد و نه می توان حد آورد. در اینجا معترضـی اعتراض می کند و جواب آن داده می شود.

بیـان اشـکال: بعضـی اشـیاء هسـتند که جزئی فاسـد می باشـند ولی تکرار می شونـد. بر آنها، هم برهان اقامه کردیـد و هم حدّ آوردیـد. مثال به کسوف یا خسوف می زنـد که جزئی فاسدنـد یعنی یک وقت اتفاق می افتنـد و بعداً تمام می شوند. و در هر سال یکبار یا دوبار اتفاق می افتنـد. در اینجا، هم برهان بر اثبات کسوف و خسوف آورده می شود و هم حد آورده می شود و کسوف و خسوف تعریف می شود. پس چگونه می گویید بر جزئی فاسد نمی توان حد آورد یا برهان اقامه کرد.

توضیح عبارت

و قیل فی التعلیم الاول و لان الاشیاء الواجبه الوقوع المتکرره بالعدد قد یبرهن علیها و تحد مثل کسوف القمر فحری ان یشک شاک انه کیف وقع لها مع فسادها برهان و حد

عبارت « لان الاشیاء » علت مقدم برای « فحری ان یشک » است که موخر می باشد یعنی چون اینگونه است پس جای شک دارد. «برهان و حد » فاعل « وقع » است.

در کتاب تعلیم اول « که کتاب منطقی ارسطو است » گفته شد: چون که اشیایی، واجبه الوقوع اند بر آنها برهان اقامه می شود و حد آورده می شود مثل کسوف قمر، پس سزاوار است که شک کننده ای چنین شک کند و بپرسد که چگونه برای این امور با اینکه فاسد می شوند برهان و حد واقع شده در حالی که اجازه نمی دهید برهان و حد بر جزئیِ فاسد وارد شود.

ص: ۱۱۱۹

« الواجبه الوقوع »: این عبارت به دو صورت معنا می شود:

۱ _ باید واقع شوند و نمی شود که واقع نشوند.

۲ _ واجب است واقع شوند و تمام شوند و تکرار شوند.

مصنف بعد از این عبارت، لفظ « المتکرره بالعدد » را آورده تا بفهماند که مراد، اینگونه واجب ها است نه آن که واجب است واقع شود و تا آخر هم واقع شود بلکه مراد این است که واجب است واقع شود و تکرار گردد. مثل کسوف. پس لفظ « المتکرره بالعدد » صفت « اشیاء » است یعنی صفتِ بعد از صفت است و صفت اول را تعیین می کند لذا حالت توضیحی برای صفت اول دارد یعنی اشیایی که باید واقع شوند و نحوه وقوعشان به این صورت است که شخصا تکرار می شوند یعنی به صورت یک جزئیِ فاسد تکرار می شوند » بر این گونه امور، هم برهان می توان آورد هم حد می توان آورد با اینکه جزئی فاسدند.

صفحه ۱۷۲ سطر ۱۴ قوله « و الجواب »

بیان جواب: وقتی برهان اقامه می شود یا حد آورده می شود یکی از سه چیز منظور است:

۱ _ اینگونه گفته می شود که مطلق کسوف تعریف می شود و برهان اقامه می شود ولی این مطلق کسوف دارای مصادیقی است که مصادیقش تکرار می شود و ما به مصادیق آن کاری نداریم.

۲ _ همین مصداقی که اتفاق افتاده می خواهد تعریف شد ولی این مصداق که اتفاق افتاده می خواهد تعریف شد ولی این مصداق در ذهن آورده می شود و مفهومی قرار داده می شود به این صورت که این مفهوم می توانست با این مصداقی که واقع شده است واقع شود و می توانست بدل این مصداق، مصداق دیگر بگیرد. در اینصورت هم کسوف کلی تعریف می شود.

فرق صورت اول و صورت دوم: در صورت اول یک کسوف کلی ملاحظه می شود که مصادیقش عبارتند از کسوف امسال و کسوف پارسال و کسوف سال بعد و ... . در صورت دوم یک کلّی تعریف می شود که مصادیقش عبارت از کسوف امروز و کسوفی که می توانست کسوف امروز باشد و غیر از کسوفی که امروز اتفاق افتاد. بدل کسوف امروز می توانست هزاران کسوف دیگر اتفاق بیفتد. به کسوف های پارسال و سال آینده کاری ندارد.

پس در این دو صورت، برهان بر کلی آورده می شود ولی کلی به دو صورت شد یک کلی آن است که مصادیقش مختلف شده و یک کلی آن است که مصادیقش، این یا بدل این بود.

۳ ـ همین کسوف شخصی امروز را بدون توجه به بدلش و بدون مفهوم گیری برهان یا حد برایش آورده شود ولی با واسطه است نه بی واسطه یعنی ابتدا باید برای کلی برهان آورده شود و تعریف گردد بعداً تعریف یا برهانی که برای کلی است به واسطه کلی به این جزئی هم نسبت بدهید. که قبلا بیان شد بر جزئی فاسد می توان برهان آورد ولی مع الواسطه نه بلا واسطه.

این نقضی که شده بود وارد نیست چون اگر اقامه برهان یا حد می شود یا نظر به کلی است « که مصادیق مختلف در زمان های مختلف دارد » که می خواهد تعریف شود و برهان بر آن آورده شود یا نظر به تعریف و مورد برهان قرار دادن کلی است که مصادیق مختلفش در نظر نیست بلکه مصادیقی که می توانستند به جای امروز واقع شوند و واقع نشدند مورد نظر است اگر این دو حالت باشد برهان یا حد به طور مستقیم بر آن دو امر کلی آورده می شود. اما اگر حالت سوم بود با واسطه می توان برهان و حد آورد.

سوال: اگر این توجیه در اشیاء واجبه الوقوع و متکرره بالعدد جا بیفتد در اشیاء جزئی دیگر هم که واجبه الوقوع و متکرره بالعدد نیستند می توان این توجیه را بیان کرد. مثلا در مورد زید اینطور گفته می شود که یکبار انسانیت آن ملاحظه می شود و تعریف می شود یکبار اگر بخواهید خود زید را تعریف کنید به واسطه تعریف می شود. پس چه لزومی دارد که قید « الواجبه الوقوع » یا « المتکرره بالعدد » آورده شود.

جواب: چون خود مستشکل این قید را آورد. در این موارد ما تعریف می کنیم و مستشکل گفت چرا در این موارد تعریف می کنید؟ ما موارد دیگر را تعریف نمی کنیم اما اگر موارد دیگر را تعریف کردیم به همین نحو توجیه می شود ولی چون موارد دیگر اینگونه تعریف نشدند لذا اشکال نکرد.

توضیح عبارت

و الجواب: ان کسوف القمر علی الاطلاق نوع ما بذاته مقول علی کسوفات قمریه جزئیه فاسده

جواب این است که کسوف قمر به طور مطلق « یعنی اگر مقید نشود به کسوفی که امروز یا دیروز یا فردا اتفاق می افتد بلکه به طور مطلق لحاظ شود » ذاتاً یک نوع است « ذاتاً یعنی اگر خودش ملاحظه شود و قید آورده نشود » مصادیقش جزئی فاسدند « اما خودش جزئی نیست بلکه یک نوع است » و برهان هم بر کسوف مطلق است و لذا اشکالی ندارد.

نکته: می توان « نوع مّا بذاته » خواند چنانکه معنا شد و می توان « نوع ما، بذاته مقول ... » خواند.

ص: ۱۱۲۲

و ذلک النوع طبیعه معقوله کلیه فالبرهان و الحد لتلک الطبیعه النوعیه ذاتیه و دائمه یقینیه

این نوع و این مطلق، یک طبیعت عقلی کلی است که می توان برهان بر آن اقامه کرد و حد هم برای آن می توان آورد. که این برهان و حد برای آن طبیعت نوعیه، ذاتی « یعنی محمول برای موضوع، ذاتی باب برهان است » و دائمی « یعنی خود مقدمه، دائمی است » و یقینی « یعنی مقید یقین » است.

و کذلک الکسوف فی وقت ما فانه و ان اتفق الا یکون الا واحدا فلیس نفس تصوره کسوفا قمریا فی وقت حاله و صفته کذا یمنع عن ان یقال علی کثیرین حتی یکون فی وقت ما بتلک الصفه کسوفات کذلک شمسیه او قمریه

« فاء » در « فلیس » چون بعد از « ان » وصلیه آمده به معنای « لکن » است.

عبارت « کسوف فی وقت ما » در مقابل « علی الاطلاق » در سطر ۱۴ است. « یمنع » خبر « لیس » است.

تا اینجا مصنف فرض اول را توضیح داد که برهان و حد از ابتدا بر ماهیت مطلقه اقامه شود اما از اینجا وارد فرض دوم می شود که برهان بر همین کسوف جزئی که واقع شده اقامه گردد ولی نظر به این باشد که کسوفات دیگری هم می توانستند بدل این کسوف بیایند ولی ماهیتی تعریف می شود که این افرادِ علی البدل می توانستند برای آن باشند ولی نبودند و خداوند _ تبارک _ نیافرید « توجه کنید که تعبیر به "علی البدل " شد نه " مجتمعا " چون با یک خورشید و یک قمر نمی توان در یک زمان چند کسوف درست کرد بلکه علی البدل می توان چند کسوف درست کرد ».

ترجمه: همچنین کسوف در وقت مّا، اگر چه اتفاق می افتد و باید یکی باشد لکن نفس تصور این کسوف فی وقت مّا اینچنین نیست که مانع از اطلاق کسوف بر کثیرین شود « لذا کلی می شود چون مانع بر صدق بر کثیرین نیست و آنچه که مانع بر صدق بر کثیرین نیست کلی است ولی کلی است که مصادیقش در ایام مختلف اتفاق نمی افتد بلکه مصادیقش عبارتند از بدل های همین کسوفی که امروز اتفاق افتاده است » تا اینکه در وقت مّا با این صفت خاص، کسوفات اینچنینی باشد « یعنی کسوفاتی که در همین وقت واقع شود و همین حال را داشته باشد و همین صفت را داشته باشد » چه این کسوفات، شمسیه باشند یا قمریه باشند.

« کسوفا قمریا فی وقت حاله و صفته کذا » نفس تصور این کسوف به عنوان کسوف قمری که در وقت خاص آمده و صفت و حالت خاص دارد مانع از صدق بر کثریت نیست.

« فی وقت حاله کذا »: مثلا در عقده ذنب یا عقده راس واقع شده.

« و صفته کذا »: مثلا کسوف کلی یا جزئی است. یعنی بعض آن در سایه زمین واقع شده که کسوف جزئی شود یا تمام آن در سایه زمین واقع شده که کسوف کلی شود.

« کذلک »: اشاره به « فی وقت حاله و صفته کذا » دارد.

نکته: در عبارات مصنف زیاد دیده می شود که کسوف بر گرفتن ماه اطلاق شده در حالی که رایج است کسوف را به گرفتگی خورشید اطلاق می کنند نه به گرفتگی ماه. با دقت تامّی که مصنف در تعبیرات داشته ولی در خیلی جاها کسوف را بر خسوف اطلاق می کند یعنی این اصطلاح را رعایت نمی کند. از این اشکالی که بر مصنف شده اینگونه جواب می دهند که در زمان مصنف این دو اسم از یکدیگر جدا نشده بودند. کسوف، هم بر ماه گرفتگی و هم بر خورشید گرفتگی اطلاق می شد. اما در اصطلاح جدید این دو از هم جدا شدند. شاهد بر اینکه این اصطلاح در زمان مصنف رایج نبوده همین عبارت « شمسیه او قمریه » است ممکن است که کسوف برای خورشید گرفتگی و خسوف برای ماه گرفتگی اصطلاح شده باشد ولی واجب الرعایه نبوده است لذا مصنف بیان می کند در جای دیگر می گوید اطلاق ضوء به نور اصلی و نور به روشنی کسبی می شود اما خودش این را رعایت نمی کند و می گوید این اصطلاحی است که لازم نیست رعایت شود چون هنوز جا نیفتاده بوده تا لازم الرعایه شود.

کما لیس تصور معنی الشمس و القمر یمنع ان یقال علی کثیرین

« یمنع » خبر « لیس » است.

ترجمه: چنانکه نفس معنای خود شمس و قمر مانع از این نیست که قمر و شمس بر کثیرین اطلاق شوند. قمر و شمس جزئی اند ولی قابل صدق بر کثیرین اند و نفس تصورش مانعِ قابلیت صدق بر کثیرین نیست.

و علی ما سلف لک منا شرحه

این عبارت نباید سر خط نوشته شود باید ادامه قبل نوشته شود. عبارت به این صورت می شود « لیس تصور معنی الشمس و القمر یمنع ان یقال علی کثیرین علی ما سلف لک منا شرحه » یعنی قبلا بیان شد که جزئی هم قابل صدق بر کثیرین است ولی به شرطی که از آن جزئی، مفهوم گرفته شود و این مفهوم، بیش از همین یک جزئی، فرد دیگر نداشته باشد. در اینصورت می توان آن مفهوم را کلی حساب کرد. به عبارت دیگر توضیح داده شد که کلی لازم نیست فرد داشته باشد و اگر فرد داشت لازم نیست بیش از یک فرد داشته باشد و اگر بیش از یک فرد هم داشت لازم نیست افرادش متناهی یا نامتناهی باشند. چون آنچه در کلی لازم است قابلیت صدق بر کثیرین است و چیز دیگری لازم ندارد لذا می توان شمس و قمر را کلی حساب کرد با اینکه در خارج یک فرد بیشتر ندارند.

فاذن انما صار الکسوف الواقع فی وقت کذا غیر کثیر لا لان معناه اذا تُصُوِّر مَنَعَ ان تقع فیه شرکهٌ

ص: ۱۱۲۵

سوال: معترض می گوید با اینکه مصنف، کسوفِ فی وقت مّا را کلی کرد باید اجازه بدهد که فی وقت مّا، کسوفات متعددی واقع شود در حالی که فقط یک کسوف در وقت مّا واقع می شود.

جواب: مصنف می فرماید ذاتاً امکان دارد اما مانع نمی گذارد که چندین کسوف اتفاق بیفتد چون بیش از یک قمر و یک شمس و یک عالَم نداریم لذا کسوِف متعدد در یک زمان واقع نمی شود. این مانع، مانع خارجی است نه اینکه ذات کسوف نتواند با چند مصداق در « آنِ » واحد موجود شود. اما اگر ماه ها و خوشید ها و عوالم متعددی بود ممکن بود که در یک زمان چند کسوف اتفاق بیفتد.

ترجمه: حال که ذات کسوف « ولو کسوفِ فی وقت مّا » قابلیت دارد که در وجود خارجی متعدد شود اما نه به خاطر اینکه معنای کسوف اگر تصور شود مانع از وقوع شرکت در این معنای کسوف می شود « ذات کسوف، منع از شرکت نمی کند یعنی اجازه می دهد که برای کسوف، شریکی داشته باشد ».

بل اتفق لفقدان امور اخری من خارج

ترجمه: بلکه این منع اتفاق می افتد به خاطر فقدان اموری خارج از ذات « یعنی این عدم تکرار به مقتضای ذات نیست بلکه به مقتضای مانعی است که آن مانع خارج از ذات است ».

و لاستحالتها اذ لیست الشمس الا واحده و القمر الا واحدا و العالم الا واحدا

ص: ۱۱۲۶

این عبارت عطف بر « لفقد ان امور اخری » است و ضمیر آن به « شرکه » می خورد. « و القمر » یعنی « لیست القمر الا واحدا ».

مانع نمی گذارد که شرکت حاصل شود چون شرکت در اینجا محال است زیرا شمس فقط یکی است و قمر هم یکی است و عالَم هم یکی است.

و عَرَض للکسوف ما عَرَض للقمر نفسه علی ما سلف منا الکلام فیه

عارض می شود برای کسوف همان چیزی که عارض به قمر شده است « خود قمر بیش از یکی نیست در عین حال کلی است. بر این کسوف هم که فقط یکبار اتفاق افتاده و نمی تواند بیشتر از یکی اتفاق بیفتد باز هم می توان کلی اطلاق کرد.

ترجمه: بر کسوف عارض می شود همان چیزی که برای قمر عارض می شود « وحدت قمر ذاتی قمر نیست بلکه به کمک دلیل است لذا اگر آن دلیل، ندیده گرفته شود صدق قمر بر کثیرین اجازه داده می شود ».

و اما کسوف مّا معین مشار الیه فی وقت مّا معینٍ فانما یتناوله البرهان بالعرض کما یتناول سائر الفاسدات

از اینجا وارد فرض سوم می شود یعنی می خواهد بر همین کسوفی که در این روز اتفاق افتاده بدون توجه کردن به بدلش، اقامه برهان شود یا حد آورده شود. مصنف می فرماید این فرض صحیح است ولی در صورتی که اقامه برهان یا تشکیل حد مربوط به ماهیت باشد و به توسط ماهیت، مربوط به این فرد شود.

ص: ۱۱۲۷

« کما یتناول سائر الفاسدات »: این فرض سوم اختصاص به قمر و شمس و کسوف ندارد بلکه در سائر فاسدات هم می آید.

و لیس یقوم البرهان علی کسوف ما من جهه ما هو کسوف ما بل من جهه ما هو کسوف علی الاطلاق

وقتی برهان اقامه می شود بر این شخص کسوف به عنوان اینکه شخص است اقامه نمی شود بلکه برهان به صورت کلی گفته می شود.

ترجمه: برهان اقامه نمی شود بر کسوفٌ مّا از این جهت که کسوفٌ مّا است و ارتباطی با کلیت ندارد بلکه وقتی کسوفی مورد بحث قرار می گیرد کسوفِ مطلق مورد بحث قرار می گیرد.

یشارکه فیه کل کسوف عددی کان و تکرر

ضمیر « یشارکه » به « کسوف جزئی » و ضمیر « فیه » به « کسوف مطلق » می خورد.

او جوّز الوهم وجوده معه

این عبارت عطف بر « کان » است. یعنی هر کسوف عددی که باشد و تکرار بیفتد یا وهم اجازه دهد وجود آن کسوف را با کسوفی که امروز اتفاق افتاده « همین اندازه که کسوف توانست تکرار شود یا وهم اجازه داد که کسوفی کنار کسوف دیگر تصور شود و همه به صورت کلی یافت شوند کافی است که بتوان برهان را بر کلی اقامه کرد و جزئی را مع الواسطه تحت آن قرار داد ».

ادامه بحث اینکه آیا حد شامل جزئیات می شود یا نه؟/ فصل ۸/ مقاله ۲/ برهان شفا. ۹۴/۰۳/۲۴

ص: ۱۱۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه بحث اینکه آیا حد شامل جزئیات می شود یا نه؟/ فصل ۸/ مقاله ۲/ برهان شفا.

و لقائل ان یقول ان الحاجه الی کون مقدمات البرهان کلیه لا تتبین الا ببیان ان الفاسد لایبقی به یقین(۱)

بیان شد که مقدمات برهان باید کلی باشد و برهان بر جزئی فاسد اقامه نمی شود یک قائلی می خواهد بگوید این کلام مشتمل بر دور است و باطل می شود.

بیان اشکال: شما ادعا کردید که نمی توان بر جزئی فاسد برهان اقامه کرد. دلیل این بود که مقدمات برهان باید کلی باشند پس عدم اقامه برهان بر جزئی متوقف بر اشتراط مقدمه ی برهان به کلیت شد. دوباره این قائل می گوید خود همین کلیت « کلیتِ مقدمه برهان » اعتبارش روشن نیست به چه دلیل کلیت را اعتبار می کنید. شما جواب می دهید که چون اگر کلی نباشد و جزئی باشد مفید یقین نیست و با شان برهان که مفید یقین است سازگار نیست پس اعتبار و اشتراط کلیت در مقدمه، مدعا قرار گرفت و آن را مستدَلّ کردید به اینکه چون جزئی، یقین آور نیست و نمی تواند مقتضای برهان « که یقین است » را داشته باشد پس نمی تواند مقدمه باشد لذا باید مقدمه، کلی باشد. همین اشتراط مقدمه به کلیت که در قسمت قبلی دلیل بود الان مدعا شد و آن که در قسمت قبلی، مدعا بود « یعنی جزئی نبودن مقدمه »، دلیل شد. وقتی مدعا، دلیل شود و دلیل، مدعا شود دور می شود. به بیان دیگر شما عدم اقامه برهان بر جزئی را متوقف بر اشتراط مقدمه برهان به کلیت کردید پس عدم اقامه برهان بر جزئی، موقوف شد و اشتراطِ مقدمه برهان به کلیت، موقوفٌ علیه شد. در قسمت دوم، بر عکس شد چون اشتراط، موقوف شد و عدم اقامه برهان بر جزئی، موقوفٌ علیه شد. یعنی موقوف، موقوفٌ علیه شد و موقوفٌ علیه هم موقوف شد و این دور است و باطل می باشد.

ص: ۱۱۲۹

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا،ج۹،ص۱۷۳،س۸،ط ذوی القربی.

توضیح عبارت

و لقائل ان یقول ان الحاجه الی کون مقدمات البرهان کلیه لا تتبین الا ببیان ان الفاسد لا یبقی به یقین

نکته: بنده « استاد » ابتدا جمله دومِ مصنف را توضیح دادم بعداً جمله اول را توضیح دادم. به این نکته توجه کنید.

ترجمه: برای قائلی است که بگوید حاجت برای اینکه مقدمات برهان، کلی است بیان نمی شود مگر با این دلیل که گفته شود فاسد، متعلِّقِ یقین نیست « و به عبارت دیگر یقین به توسط فاسد باقی نمی ماند چون فاسد، فاسد می شود و یقین را با خودش می برد و باقی نمی ماند. لذا چون یقین باقی نمی ماند پس ما که در برهان احتیاج به یقین داریم باید مقدمه را کلی قرار بدهیم تا یقین باقی بماند به همین جهت، کلیت شرط می شود.

فکیف صار القوم یثبتون ان الفاسد لا برهان علیه لان مقدمات البرهان کلیه؟

این مطلب « که فاسد برهان بر آن نمی آید » را قوم ثابت می کنند به این دلیل که مقدمات برهان، کلی است در حالی که همین دلیل را در آن بخش باید مدعا قرار بدهند و آن مدعا را دلیل کنند.

نکته: احتمال دیگری که در این عبارت است این می باشد: معترض می گوید: شما می گویید چون مقدمه برهان باید کلی باشد پس بر جزئیِ فاسد، برهان اقامه نمی شود با اینکه باید اینچنین بگویید که چون جزئیِ فاسد، یقینش باقی نمی ماند باید مقدمه ی برهان که می خواهد تولید یقین کند کلی باشد تا یقین باقی بماند. یعنی اینگونه می گویید که نمی توان بر جزئی اقامه برهان کرد چون شرط برهان که کلیت مقدمه است را ندارد. در حالی که باید بر عکس می گفتید یعنی باید می گفتید « چون جزئی، یقین آور نیست باید مقدمه را کلی کرد تا آن یقینی که در برهان انتظار می رود حاصل شود. جزئی در مقدمه برهان آورده نمی شود بلکه باید کلی آورده شود تا آن یقینی که شان برهان است عائد شود».

ص: ۱۱۳۰

پس این عبارت، هم می توانـد اشـکال به قوم باشـد که بر عکس گفتنـد هم می تواند اشـکال باشد به اینکه شـما این مطلب را گفتید اما واقع، طور دیگر است و اگر این واقع با کلام شما جمع شود دور لازم می آید.

صفحه ۱۷۳ سطر ۱۱ قوله « فالجواب »

جواب اشـکال: در اینجـا یک مـدعا و یک دلیل وجود دارد. مـدعا این است که نمی توان برجزئی، اقامه برهان کرد. دلیل این است که چون جزئی، یقین را که خاصـیت برهان است باقی نگه نمی دارد زیرا ممکن است خود جزئی از بین برود و بدنبالش یقین هم از بین برود پس جزئی نمی توانـد غرض ما را در برهان تامین کنـد. غرض در برهان، بـدست آوردن یقین و باقی نگه داشتن یقین است. جزئی بر فرض اگر بتواند یقین را در اختیار ما قرار دهد نمی تواند یقین را باقی نگه دارد.

مصـنف می گویـد: ولی به جای این مطلب « که یقین باقی نمی مانـد و احتیاج به یقین هست » دلیل دیگری بیان شـده که آن، احتیاج به کلیت دارد.

دلیل اصلی این است که احتیاج به بقاء یقین است ولی چون بقاء یقین با کلیت همراه است به جای اینکه گفته شود « احتیاج به بقاء یقین است » گفته شـد « احتیاج به کلیت است » پس دلیل به این صورت در می آیـد که گفته شود « بر جزئی، اقامه برهان نمی شود زیرا مقـدمه ی برهان باید کلی باشد در اینصورت جا دارد که سوال شود چرا کلی باشد. وقتی این سوال شود جوابی که داده می شـود دور لازم می آیـد » ولی در واقع این دلیـل نیست. دلیـل این است « چون جزئی یقین را نگه نمی دارد » این مطلب احتیاج به دلیل ندارد و واضح است.

ص: ۱۱۳۱

پس مدعایی که قوم کردند صحیح است و دلیلی که آوردند صحیح است ولی دلیل قوم، این نیست بلکه این مطلب، جانشین دلیل شده.

توضیح عبارت

فالجواب ان الغرض لیس ذلک

غرض از « ان الفاسد لا برهان علیه لان مقدمات البرهان کلیه »، آن تعلیلی که شما گفتید نیست یعنی غرض این نیست که عدم البرهان را تعلیل به کلیتِ مقدمات و اشتراط آن کند.

و لکن معنی القول هو انه لما کان الحکم اذا اخذ مقولا علی الموضوع و لیس دائما فی کل واحد منه حتی لم یکن کلیا بحسب الکلی فی البرهان اَعرَضَ الحکم للشک و الانتقاض

ضمیر « منه » به « موضوع » و ضمیر « لم یکن » به کلی برمی گردد.

بلکه معنای قولِ آن قوم که می گویند « باید مقدمه، کلی قرار داده شود » این است: علت اینکه برهان بر جزئی اقامه نمی شود وجود تغییر در جزئی است. این مطلب « یعنی وجود تغییر در جزئی » مطلب روشنی است و لازم نیست بر آن استدلال کرد تا در استدلال بر آن، دور لازم آید.

مصنف به این صورت توضیح می دهد که در کلی باب برهان سه شرط وجود دارد:

۱ ــ حکم بر تمام افراد موضوع باشد.

۲ ــ در هر یک از افراد، این حکم فی کل ازمنه باشد.

۳ ــ این حکم به نحو اوّلی و بلاواسطه برای موضوع ثابت شود. فعلاـ به شرط سوم کاری نداریم بلکه به دو شرط اول کار داریم. ممکن است حکم بر روی یک فرد جزئی برود در اینصورت اولاً بقیه افراد نیامده و ثانیا همین یک فرد که آورده شده حکم را در تمام ازمنه ندارد. وقتی که جزئی، فاسد می شود و از بین می رود حکم هم از دست می رود پس اینطور نیست که حکم بر روی تمام افراد موضوع حمل شود و در تمام زمان ها باشد. پس اگر بر جزئی، اقامه برهان شود آن شرطی که می گوید « باید حکم در تمام زمانها بر موضوع مترتب باشد » فوت می شود لذا اجازه داده نمی شود بر جزئی، برهان اقامه شود. پس برجزئی، برهان اقامه نمی شود زیرا حکم در تمام ازمنه باقی نمی ماند قهراً یقین به این حکمی که حاصل شده بود باقی نمی ماند.

ص: ۱۱۳۲

ترجمه: لکن معنای قولشان این است که چون حکم « یعنی اکبر و محمول » زمانی که حمل بر موضوع شود ولی این حمل، دائمی و در هر فرد از موضوع نباشد به طوری که این حکم، کلی نباشد به حسب کلی باب برهان « نه کلی به حسب غیر باب برهان که به معنای این است که حکم بر تمام افراد حمل شود و فی کل ازمنه لازم نیست. اما کلی باب برهان شرط دیگری هم دارد که صدق بر تمام افراد و در کل ازمنه باشد » حکم در معرض شک و انتقاض قرار می گیرد.

اذ کان یتغیر فی البعض من الاعداد و المتغیر لا یقین به اذا اخذ مطلقا

عبارت « اذ کان یتغیر فی البعض من الاعداد » صغری است و عبارت « و المتغیر لا یقین به اذا اخذ مطلقا » کبری است. مراد از « فی البعض من الاعداد »، « فی البعض من الافراد » است.

چرا این حکم در مورد انتقاض و معرض شک قرار می گیرد؟ زیرا اگر افرادش جزئی باشد این حکم در بعض افراد تغییر پیدا می کند و متغیر، مورد یقین نیست اگر آن متغیر، مطلق گرفته شود. یکبار متغیر، مقید می شود و گفته می شود این حکم برای موضوع در ظرف یکسال مثلا باقی است. مطمئن هم هستید که این موضوع یکسال باقی می ماند در اینصورت این حکم یقینی می شود اما یکبار به صورت مطلق رها می کنید و می گویید این حکم برای موضوع است و موضوع هم یکسال باقی می ماند و بقاء حکم، مقید به یکسال نمی شود. در چنین حالتی لازم می آید یقینی که به نحو مطلق پیدا شده باقی نماند.

کذلک حال الجزئی المتغیر اذا کان الحکم مقولا علی الموضوع و لیس دائما فی کل وقت له فیعرض للشک و الانتقاض

عبارت « فیعرض » جواب « اذا » است. عبارت « کذلک حال الجزئی المتغیر » جواب اذا نیست، جانشین جواب « اذا » هم نیست چون « اذا » صدارت طلب است و جوابش مقدم نمی شود. « فی کل وقت » تفسیر « دائما » است و ضمیر « له » به « موضوع » بر می گردد.

در عبارات قبلی به صورت کلی بیان کرد اما در اینجا آن مطلب کلی را بر جزئی تطبیق می کند. در عبارت قبلی بیان کرد که اگر بعض افراد تغییر کنند یقین باقی نمی ماند، کاری به جزئی نداشت اما الان تطبیق می کند و می گوید جزئیِ متغیر مثل بعض الافراد است که در کل ازمنه نمی تواند حکم را داشته باشد.

ترجمه: در جزئی متغیر وضع اینچنین است. زمانی که حکم، مقول و محمول بر موضوع باشد در حالی که این حکم، دائمی « و فی کل وقت » برای موضوع ثابت نباشد پس اینچنین حکمی در معرض شک ومورد انتقاض قرار می گیرد.

اذ کان یتغیر فی البعض من الازمنه و المتغیر لا یقین به

عبارت « اذ کان یتغیر فی البعض من الازمنه » صغری است و عبارت « و المتغیر لا یقین به » کبری است.

چرا مورد شک و انتقاض واقع می شود و چرا یقین از بین می رود؟ زیرا که این حکم در بعض ازمنه تغیر می کند و آن که تغییر می کند یقین به آن نیست. نتیجه این است که به این حکم یقین نداریم و چون به این حکم یقین نداریم به درد باب برهان نمی خورد. این محذور از جزئی فاسد به وجود آمد. اگر جزئی فاسد نبود بلکه کل بود یقین پیدا می شد.

ص: ۱۱۳۴

فکـانه یقول: السـبب الـذی اُوقَع فی الامور العامیه حاجهً الی ان تکون مقـدمات البراهین علیها کلیه و الا منع الیقین موجود بعینه فی الحکم علی الشخصیات و ذلک هو التغیر و عدم الدوام

عبارت « السـبب ... حاجه » مبتدی است و عبارت « موجود بعینه فی الحکم علی الشخصیات » خبر است مصنف می گوید گویا قوم اینچنین می گوینـد: سـببی که بـاعث می شود که مقـدمات برهـان را کلی و به تعبیر دیگر مقیـد یقین دانست « و اگر کلی نباشـد یقین نخواهـد بود » در مقدمات شخصـی که با جزئی فاسد درست شده موجود است و آن سـبب، تغیّرِ جزئی است پس قضایای شخصیه را نمی توان در مقدمات برهان جا داد چون سببی که مانع بقاء یقین است در چنین شخصیاتی حاصل است.

ترجمه: سـببی که در امور عامیه ما را حاجتمنـد می کنـد به اینکه مقـدمات براهینِ بر آن امور را کلی قرار دهیم و الا اگر کلی قرار داده نشود یقین، ممنوع می شود، آن سـبب موجود است عیناً در حکمی که بر شخصیات و جزئیات فاسده است « یعنی در قضایای جزئیه این حکم موجود است » و آن سبب عبارت از تغییر و عدم دوام است.

« الامور العامیه »: مجردات دارای یک فرد هسـتند و آن فردشان باقی می مانـد و یقین هم که به آن تعلق گرفته را محفوظ نگه می دارد اما امور عامیه یعنی اموری که دارای عموم اند و افراد متعدد دارند افرادشان، شخصیِ فاسد است نه شخصیِ مجرد. در مـورد این امـور عـامیه این مشـکل هست که یقین نسـبت به آنهـا بـاقی نمی مانـد چـون آنهـا از بین می رونـد و یقین متعلـق به خودشان را هم از بین می برند.

ص: ۱۱۳۵

فیکون الکلی موردَاً للبینه علی العله

این عبارت تقریبا اصل جواب است و بقیه مطالبی که تا اینجا گفته شد مقدمه بودند.

در یک نسخه به جای « للبینه »، « للتنبیه » است که بهتر است.

علت عدم اقامه برهان بر جزئی، این بود که جزئی نمی توانـد یقین را باقی نگه دارد و ما به جای این علت، کلیت را آوردیم و گفتیم که مقدمه برهان باید کلی باشد و منظور این بود که مقدمات برهان باید مفید یقین باشد و مفید یقین بودن به این است که کلی باشد و آنچه که مستلزم افاده یقین است « یعنی کلیت » در شرط آورده شد و علت قرار گرفت در حالی که آن، علت نبود.

ترجمه: کلی « در آنجایی که گفته می شود مقدمات برهان بایـد کلی باشند » مورَد و مذکور است تا شنونده آگاه بر علت شود.

لا لان یکون نفس مقدمه بیان

نه اینکه آن کلی، خود مقدمه ی بیان و دلیل « یعنی قیاس » باشد. دلیلی که آن قوم آوردند این بود « لان مقدمات البرهان کلیه » که صغری بود. مصنف می فرماید این مقدمه بیان مطلوب نیست بلکه بیان مطلوب و علت، چیزی است که این مقدمه جانشین آن شده است.

مقدمات برهان باید با مطلوب و نتیجه، مناسبت داشته باشد/ فصل ۹/ مقاله ۲/ برهان شفا. ۹۴/۰۳/۲۵

ص: ۱۱۳۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مقدمات برهان باید با مطلوب و نتیجه، مناسبت داشته باشد/ فصل ۹/ مقاله ۲/ برهان شفا.

الفصل التاسع فی تحقیق مناسبه المقدمات البرهانیه و الجدلیه لمطالبها و کیف یکون اختلاف العلمین فی اعطاء اللم و الانّ(۱)

در فصل نهم از مقاله دوم است چنانچه از عنوانش معلوم می شود دو مطلب وجود دارد:

مطلب اول: مقدمات برهان باید با مطلوب و نتیجه، مناسبت داشته باشد. مقدمات جدل هم باید با مطلوب و نتیجه، مناسبت داشته باشد. مطلوب مربوط به علمی می شود که در آن علم، برهان یا جدل اقامه می شود. به عبارت دیگر مطلوب، از مسائل آن علم می شود. مثلا در هندسه اگر برهان اقامه می شود باید مقدمات برهان از سنخ هندسه باشد. در فلسفه باید از سنخ فلسفه باشد و در طب باید از سنخ طب باشد. بالاخره چون مطلوب که همان مساله است در این علم مطرح می شود برهان یا جدلی که برای اثبات این مطلوب می آید نیز باید مناسب با همان علم باشد و به تعبیر مصنف مناسب با مطلوب باشد. اگر مناسبت نداشت به آن قیاس گفته می شود ولی برهان گفته نمی شود.

این مطلب که گفته شد شرطی است اضافه بر شرط هایی که قبلا گفته شد. در شرط های قبلی گفته شد که مقدمات باید کلی باشند و صادق باشند و در مقدمه باید محمول برای موضوع بلاواسطه و به نحو اولی ثابت شود الان این شرط هم اضافه می شود که مقدمه باید مناسب با مطلوب هم باشد یعنی مناسب با آن علمی باشد که درباره اش بحث می شود. اینکه بنده « استاد » تعبیر کردم « مناسب با آن علمی باشد که درباره اش بحث می شود » به خاطر این است که مطلوب، عبارت از مساله است و این مطلوب که مساله است در یک علمی مطرح می شود. وقتی گفته می شود برهان باید با مطلوب یعنی مساله، مناسب باشد قهراً چون این مساله، مساله ی این علم است برهان هم باید با علم، مناسب باشد.

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا،ج۹،ص۱۷۴،س۱،ط ذوی القربی.

مصنف در عنوان فصل تعبیر به « مناسبت برهان با مطلوب » می کند ولی در وقتی که وارد بحث می شود « مناسبت برهان با خود علم » را هم مطرح می کند یعنی بنده « استاد » بیان می کنم که این دو تعبیر با هم فرقی ندارند. یکبار طرفِ مناسبت را « مطلوب » قرار می دهد و یکبار « علم » قرار می دهد.

نکته: ریشه این مناسبت در شرائط قبلی است ولی الان این مطلب به عنوان شرط جدید ذکر نمی شود بلکه تعبیر به « تحقیق » می کند یعنی همان مطلب قبلی را می خواهد محققانه وارد شود و نمی گوید مطلب جدیدی بیان کند این مطلب قبلاـ از مطالب قبلی استفاده می شود و به عنوان یک امر مستقل به آن تصریح نشده بود اما در اینجا به عنوان یک امر مستقل حساب شده و بیان می گردد که مقدمات برهان باید با نتایج یا علم مناسبت داشته باشد. پس کسی اشکال نکند که این مطلب در ضمن شرائط قبلی آمده چون اگر چه در ضمن شرائط قبلی آمده ولی الان می خواهد به آن تصریح کند و آن را تبیین و

تحقیق کند. اینکه این مطلب به عنوان شرط جدید به حساب می آید به خاطر این است که از شرائط قبلی جدا شود.

سوال: چرا در اینجا فقط برهان و جدل مطرح شده و سه صنعت دیگر بیان نشده است؟

جواب: بحث در علم است و مصنف می فرماید در علوم باید مقدمات با مطالب مناسبت داشته باشند. در علم، یا از برهان استفاده می شود یا از جدل استفاده می شود.

ص: ۱۱۳۸

مراد از علوم همین علومی است که در اختیار ما قرار گرفته است که اصلش فلسفه است و بقیه اش هم شُعَب فلسفه است. مثل علم تاریخ و علم فقه مورد نظر نیست بلکه علوم حقیقی مراد است. اگر علوم حقیقی را بررسی کنید یا برهان در آنها بکار رفته یا جدل بکار رفته است. خطابه اگر بکار رود ممکن است در یک مواضعی کافی باشد ولی نوعاً خطابه در علوم کافی نیست. شعر برای جاهایی است که شخص می خواهد تخیل کسی را تحریک کند و در علوم چنین کاری نمی شود. سفسطه هم مغالطه است و جا ندارد که بحث شود لذا آنچه باقی می ماند فقط برهان و جدل است. به این جهت است که مصنف برهان و جدل را در عنوان فصل می آورد و به بقیه کاری ندارد.

مطلب دوم: ممکن است دو علم در برهان شریک باشند یعنی این برهان در هر دو علم اقامه می شود ولی یک علم، صاحب اصلی برهان است و این برهان را به علم دیگر عطا می کند چه برهان لمّ باشد چه برهان انّ باشد مثلا این برهان در علم فوق واقع می شود و در علم تحت هم واقع می شود مثل علم هندسه و علم مناظر. گاهی برهانی که در علم هندسه که علم فوق است بکار می رود همان برهان در مناظر بکار می رود یا بر عکس، آن برهانی که در علم مناظر بکار می رود در هندسه بکار می رود. مصنف در عنوان فصل می فرماید بیان می کنیم که دو علم در اعطای « لمّ » و « انّ » چه فرقی با هم دارند. این قضیه وقتی اتفاق می افتد که مناسبت رعایت شود. پس عنوان دوم فصل با عنوان اول فصل ارتباط دارد و اینطور نیست که مرتبط به هم نباشند.

ص: ۱۱۳۹

توضیح عبارت

الفصل التاسع فی تحقیق مناسبه المقدمات البرهانیه و الجدلیه لمطالبها

« لمطالبها » متعلق به « مناسبه » است یعنی مقدمات برهانیه و جدلیه باید مناسب با مطالب برهان و جدل باشند به عبارت دیگر مناسب باشد با مطلوب هایی که از این مقدمات استخراج می شوند.

و کیف یکون اختلاف العلمین فی اعطاء اللمّ و الانّ »

مطلب دیگر این است که دو علم چگونه در اعطای لمّ و انّ با هم اختلاف دارند؟ مثلاً اختلاف به این است که یکی فوق و یکی تحت باشد تا آنکه فوق است مُعطِی باشد و آن که تحت است مُعطَی له باشد.

قیل فی التعلیم الاول انه یجب الایقتصر فی اقامه البرهان علی ان تکون المقدمات صادقه

مصنف مطلبی از منطق ارسطو نقل می کند و می گوید واجب است که در اقامه برهان بر بعضی از شرط هایی که قبلاً گفته شده اکتفا نشود بلکه شرط دیگر که شرط مناسبت است هم پذیرفته شود.

« علی ان تکون » متعلق به « اقامه » است بلکه متعلق به « لا یتقصر » است.

ترجمه: در تعلیم اول گفته واجب است که در اقامه برهان اکتفا نشود بر اینکه مقدمات، صادق باشند « بلکه شرائط دیگر در باب برهان وجود دارد که باید به آنها هم توجه کرد ».

بل یجب ان تکون مع ذلک اولیه غیر ذات اوساط

« مع ذلک »: علاوه بر صادق بودن مقدمات.

ص: ۱۱۴۰

« غیر ذات اوساط » توضیح « اولیه » است.

ترجمه: واجب است این مقدمات علاوه بر صادق بودن، اَوّلی باشند یعنی محمول برای موضوعشان بدون واسطه ثابت شده باشد « چه واسطه ی عام باشد چه واسطه ی خاص باشد ».

و لا علی ان تکون مع ذلک مقوله علی الکل فقط

« مع ذلک »: علاوه بر صادق بودن و اولی بودن.

« و لا علی » یعنی « و یجب ایضا ان لا یقتصر علی ان تکون ... ».

باز هم واجب است که اکتفا نشود که مقدمات برهان علاوه بر صادق بودن و اَوّلی بودن بر اینکه مقدمه، کلیه باشد « یعنی مقول علی الکل » باشد.

« فقط » تاکید برای « اکتفا » است یعنی فقط بر این اکتفا نشود.

لکن یجب مع ذلک کله ان تکون مناسبه علی ما اشرنا الیه مرارا کثیره

ترجمه: بلکه واجب است با تمام اینها « یعنی صدق و اَوّلویت و کلیت » که مقدمه برهان مناسب با مطلوب « یا با علم » باشد.

صفحه ۱۷۴ سطر ۸ قوله « فیکاد »

کاری را یکی از حکمای یونان یا یکی از ریاضیون یونان انجام داده یعنی برهانی اقامه کرده که مناسب با بحثش نبوده است لذا مصنف به کلام آن شخص اشاره می کند و اشکال می کند. این شخص در باب هندسه از مقدمه ای استفاده کرده که مخصوص باب هندسه نیست بلکه عام است و آن مقدمه که عام است واسطه می شود و مطلوب با واسطه ی عام اثبات می شود و وقتی با واسطه عام اثبات شود اَوّلیت فوت می شود و در نتیجه مناسبت هم فوت می شود. مصنف می فرماید اینچنین برهانی را برهان نمی نامیم ولو ظاهرش برهان باشد.

ص: ۱۱۴۱

بیان کلام بروسن: این شخص می خواسته دایره را مربع کند یعنی دایره ای در اختیارش بوده و می خواسته آن را مساوی با مربع کند سپس استدلال بر این مطلب می آورد. اگر دایره با مربع مساوی شد محاسبه ی مساحتش آسان می شود چون مساحت مربع به دست می آید و مساحت مربع همان مساحت دایره می شود. پس اگر بتوان مربعی را با دایره مساوی قرار داد از طریق مساحت مربع، مساحت دایره بدست می آید. این شخص گفته می توان دایره را مساوی مربع قرار داد و نتیجتاً می توان مساحت دایره را از طریق مساحت مربع محاسبه کرد. یک ضلع از مربع گرفته می شود و آن را مجذور می کنند تا مساحتش بدست آید. همان ضلع اگر مجذور شود مساحت دایره بدست می آید.

این شخص در اقامه ی برهان، مناسبت را به بیانی که گفته می شود رعایت نکرده لذا برهانش برهان هندسی نیست.

توضیح عبارت

فیکاد ان یکون القیاس الذی اورده بروسن علی تربیع الدائره ماخوذاً من مقدمات صادقه بینه بنفسها مقوله علی الکل

در پاورقی انگلیسی لفظ « بروسن » را به این صورت Bryson نوشته و « برایسون » تلفظ می شود و آن را معرّب کردند و « بروسن » شده است. البته یک « بروسن » در فرانسه بوده که برای قرن ۱۷ می باشد و معمار معروفی بوده که بسیاری از کاخ های فرانسه را ساخته است. اما این « بروسن » که در کتاب مطرح شده برای قبل از میلاد است.

ص: ۱۱۴۲

ترجمه: به نظر می رسد قیاسی که بروسن بر تربیع دایره ذکر کرده « تربیع به معنای مربع ساختن دایره است و غرض از مربع ساختن دایره این است که مساحت مربع را حساب کنیم تا از این طریق مساحت دایره بدست آید » اخذ شده از مقدماتی که صادق اند و بیّن بنفسه هستند « یعنی خودشان بدیهی اند و احتیاج نیست که با قیاس اثبات شوند » و کلی هم هستند « یعنی تمام شرائط برهان را دارند ».

الا ان کلامه لیس ببرهان هندسی لان مقدماته غیر مناسبه

ولی کلام بروسن، برهان هندسی نیست زیرا مقدماتِ برهانی که اقامه کرده غیر مناسب با علم هندسه است.

« فبیانه کما علمت بالعرض »

بیان این مطلب یا برهانی که بر این مطلب اقامه می شود بالعرض است یعنی این بیان برای اینجا نیست برای جای دیگر است و در اینجا از آن استفاده می شود.

بیان کلام بروسن/ مقدمات برهان باید با مطلوب و نتیجه، مناسبت داشته باشد/ فصل ۹/ مقاله ۲/ برهان شفا. ۹۴/۰۳/۲۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بیان کلام بروسن/ مقدمات برهان باید با مطلوب و نتیجه، مناسبت داشته باشد/ فصل ۹/ مقاله ۲/ برهان شفا.

و العرض فی هذا التربیع ان یبین ان دائره مساویه لشکل مستقیم الخطوط کیفکان عدد اضلاعه(۱)

بحث در این بود که مقدمات برهان علاوه بر داشتن شرائطی که به آنها تصریح شد باید مناسبت با آن علمی که در آن علم اقامه می شوند داشته باشند و از همین جا این حکم آورده شد که قیاسی که بروسن در هندسه اقامه کرده برهان نیست زیرا یکی از مقدماتی که ایشان بکار گرفته مقدمه ی عام است و اختصاص به هندسه ندارد حال اگر بخواهید این قیاس را در هندسه اجرا کنید به توسط این مقدمه ی عام اجرا می شود یعنی واسطه ی عام دخالت می کند و جایی که واسطه ی عام دخالت کند برهان، تشکیل نمی شود. قبلا بیان شده بود در جایی که واسطه باشد « چه واسطه، عام باشد چه واسطه، خاص باشد » نمی توان برهان تشکیل داد پس کلام ایشان در هندسه، برهانی نیست ولی ممکن است در یک علم دیگر برهانی باشد. سپس مصنف بیان کرد این، برهان هندسی نیست ولی یک بیانِ بالعرض و بالواسطه است.

ص: ۱۱۴۳

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا،ج۹،ص۱۷۴،س۱۰،ط ذوی القربی.(۲) نسخه صحیح « و الغرض فی ... » است.

مصنف می خواهد بیان کند که بروسن چه غرضی داشته و چه دلیلی اقامه کرده است یعنی اولا مدعایش چه بوده و ثانیا بر این مدعا چگونه دلیل اقامه کرده است؟

بیان غرض بروسن: بروسن می خواهد مساحت یک دایره را از طریق یک شکل مستقیم الاضلاع حساب کند یعنی می خواهد یک شکل مستقیم الاضلاع درست کند که مساحت دایره با مساحت آن شکل مستقیم الاضلاع یکی باشد سپس مساحت مستقیم الاضلاع را بدست بیاورد و بگوید مساحت دایره هم همین است یعنی نمی خواهد به طور مستقیم به سراغ مساحت دایره برود. برای بروسن مهم نیست که شکل مستقیم الاضلاع چند ضلع داشته باشد. مربع باشد یا مثلث باشد یا .... اگر چه ایشان ابتداءً به مربع بر می گرداند و می خواهد دایره را با مربع مساوی کند ولی در مسیری که می رود برایش مهم نیست که از چه شکلی استفاده کند لذا می بینید که از مثلث استفاده می کند و می گوید ما این دایره را به مثلث های مختلف تقسیم می کنیم. تقسیم مربع به مثلث خیلی آسان است زیرا قطر مربع اگر رسم شود مربع تبدیل به دو مثلث می شود قطر دیگرش را اگر رسم کنید مربع تبدیل به چهار مثلث می شود می توان دوباره این مثلث ها را تقسیم کرد و آن را کوچکتر کرد ولی الان بحث در تقسیم مربع نیست بلکه در تقسیم دایره است. دایره را تقسیم به مثلث های کوچک می کند یعنی نصف قطرها « یعنی شعاع ها » را خیلی نزدیک به هم رسم کنیم دو شعاع، دو ضلع مثلث را تشکیل می دهند که در مرکز دایره با هم برخورد کردند و رأس مثلث را تشکیل دادند. قاعده مثلث، محیط دایره می شود. محیط دایره یک خط مستقیم نیست در حالیکه مثلث هر سه ضلعش مستقیم است. این ضلع واحد از این مثلث، کاملا مستقیم نیست بلکه قوس دایره است. اگر مثلث را بزرگ قرار دهید این قوس دایره هم بزرگ می شود و فاصله اش با خط مستقیم زیاد می شود اما اگر مثلث ها را کوچک فرض کنید قوس دایره کوچکتر می شود وقتی قوس کوچکتر شد به خط مستقیم نزدیک تر می شود. از راهی که گفته شد مساحت مثلث های کوچک بدست می آید سپس مساحت هر یک از این مثلث ها را با یک مربع کوچک مساوی قرار می دهد. مثلا فرض کنید ۱۰ مثلث در این دایره بدست آمد حال ۱۰ مربع درست می کنیم که مساحت هر مربع با مساحت هر مثلث برابر باشد سپس یک مربع بزرگ درست می کنیم که تمام ده مربع اگر مساحتش جمع شود برابر با مساحت بر این مربع بزرگ می شود سپس اعلام می کنیم که مساحت مربع بزرگ با مساحت دایره یکی است.

پس توجه کردید که دایره منحل به مثلث شد و برابر هر مثلثی، یک مربع ساخته شد سپس مجموع مربع ها درون یک مربع برده شد. اگر دقت کنید مثل این است که دایره درون این مربع برده شد. در اینجا دو واسطه انجام شد:

۱ _ تحلیل دایره به مثلث ها.

۲ _ تبدیل مثلث ها به مربع ها.

برای بدست آوردن مساحت مربع، یک ضلع مربع در خودش ضرب می شود وقتی یک ضلع مربع در خودش ضرب شود مساحت دایره هم بدست می آید. پس به این صورت بروسن مساحت دایره را از طریق مربع بدست می آورد. سپس استدلال می کند که این مربع مساحتش با مساحت دایره یکی است.

آنچه که مورد نظر ما می باشد استدلال بروسن است که در استدلالش از یک مقدمه ی عام استفاده می کند که اختصاص به هندسه ندارد لذا قیاسش برهانی نمی شود.

توضیح عبارت

و العرض فی هذا التربیع ان یبین ان دائره مساویه لشکل مستقیم الخطوط کیف کان عددُ اضلاعه

نسخه صحیح « و الغرض فی هذا ... » است.

غرض در این تربیع « تربیع یعنی مربع ساختن، چون بروسن، دایره را مربع می سازد تا از این طریق بتواند مساحت دایره را بدست بیاورد » این است که بروسن بیان کند دایره مساوی است با یک شکل مستقیم الخطوط « یعنی با یک شکلی و سطحی که به وسیله خطوط مستقیم احاطه شده » و این شکل مستقیم الخطوط هر چقدر ضلع که می خواهد داشته باشد « حداقل باید سه ضلع را داشته باشد تا بتواند یک سطح را احاطه کند ».

ص: ۱۱۴۵

فانه یمکن ان یحل الی مثلثات مثلا

از اینجا بروسن شروع به عمل کردن می کند تا خواسته اش انجام شود یعنی خواسته اش این است که یک شکل مستقیم الخطوط پیدا کند که از نظر مساحت مساوی با دایره باشد تا بتواند مساحت آن شکل مستقیم الخطوط را بدست بیاورد و بگوید این مساحت، مساحت دایره هم هست. برای این غرض شروع به عمل می کند و این عمل کردن را با عبارت « فانه یمکن ... » بیان می کند.

ترجمه: ممکن است که آن دایره به مثلثاتی منحل شود مثلا « ممکن است به شکل دیگر منحل شود ولی ما این را انتخاب می کنیم که منحل به مثلث شود ».

ثم یمکن ان یوجد لکل مثلثه مربعٌ مساو لها

ضمیر « لها » به « مثلثه » بر می گردد.

شاید « تاء » در « مثلثه » برای وحدت باشد. یعنی برای هر یک از این مثلث هایی که دایره منحل به آنها شد مربعی پیدا می شود که مساوی با این مثلث است.

و لجملتها ایضا مربع واحد مساو

این چند مربع که پیدا شد را تبدیل به یک مربع بزرگ کنید « چون می توان در یک مربع بزرگ چندین مربع کوچک را قرار داد ».

ضمیر « لجملتها » به « مربع هایی » بر می گردد که مساوی با مثلث ها هستند. اشکال ندارد که ضمیر به « کل مثلثات » بر گردد یعنی هر مثلثی برابر با مربعی است.

ص: ۱۱۴۶

« ایضا »: همانطور که برای هر مثلثی می توان مربعی بدست آورد.

ترجمه: و برای مجموع مربع ها هم می توان مربع بزرگتری بدست آورد که مساوی همه مربع ها باشد.

فیکون ذلک المربع مساویا للدائره فیکون ضلع ذلک المربع جذر الدائره

این مربع بزرگ که جامع تمام مربع هاست و به عبارت دیگر جامع تمام مثلث ها است برابر با دایره می شود چون دایره، عبارت از همه مثلث ها بود. یعنی هم دایره و هم این مربع هر دو با این مثلث ها مساوی می شوند و دو چیزی که با امر سوم مساوی باشند خود آن دو هم با یکدیگر مساوی اند پس این مربع با این دایره مساوی است. در اینصورت گفته می شود که ضلع این مربع، جذر دایره است. وقتی جذری را در خودش ضرب کنید و به عبارت دیگر آن را مجذور کنید مربع بدست می آید.

نکته: جذر دایره را نمی توان گرفت مگر اینکه دایره را تبدیل به عدد کنید و عدد، عددی باشد که قابل جذر باشد مثلا بگویید مساحت دایره برابر ۴ است و جذرش ۲ می شود. اما الان تازه می خواهید مساحت دایره را بدست بیاورید معلوم می شود که مساحت دایره را ندارید در اینجا ناچار هستید که ضلع مربع را حساب کنید. این ضلع در عین اینکه جذر مربع است چون مربع، مساوی دایره است جذر دایره هم هست.

نکته: مساحت دایره در زمان بروسن کشف نشده بود عددِ پی بعداً کشف شده. ایشان می خواسته راهی برای بدست آوردن مساحت دایره ارائه بدهد. بعداً استدلال می کند.

ص: ۱۱۴۷

فبين بروسن غرضه ذلك بان قال

بروسن می خواهد غرض خودش را بیان کند. به اینصورت می گوید که در دایره یک شکلی را رسم کنید که خیلی به دایره نزدیک می شود مثلاـ برای دایره وترهای خیلی کوچک رسم کنید. وقتی وترها در مقعّر دایره کشیده شد یک شکلِ هزار ضلعی مثلاـ در دایره محاط می شود که مساوی با مساحت دایره نیست و یک کمی کمتر از مساحت دایره است یک چنین شکلی با همین اضلاع هم در بیرون دایره بکشید مثلا یک شکلِ هزار ضلعی بیرون دایره رسم شود که احاطه بر دایره کند. دایره در وسط این دو تا هزار ضلعی ها می افتد. در اینصورت دایره بزرگتر از هزار ضلعیِ محاط و کوچکتر از هزار ضلعیِ محیط می شود. سپس بروسن می گوید: می توان سطح مستقیم الاضلاعی داشت که بزرگتر باشد از آن هزار ضلعیِ درون دایره، و کوچکتر باشد از آن هزار ضلعیِ بیرون دایره.

سپس گفته می شود آن شکل مثل خود دایره است که می تواند بین هزار ضلعیِ محاط و هزار ضلعیِ محیط واقع شود و مساحت دایره مساوی با آن شکل مستقیم الخطوط است. پس بین دو چیزی که یکی کوچکتر از سومی است و دیگری بزرگتر از سومی است می توان شکلی تصویر کرد که مساوی با امر سوم « یعنی دایره » باشد.

ترجمه: بروسن این غرضی را که دارد بیان می کند به اینکه اینگونه می گوید.

ص: ۱۱۴۸

ان الدائره اکبر من کل شکل مستقیم الخطوط کثیر الزوایا هو فیها

این عبارت، صغری را بیان می کند یعنی دایره بزرگتر است از هر شکلِ مستقیم الخطوطی که کثیر الزوایا شد و آن شکل در درون دایره باشد یعنی محاط باشد.

و اصغر من کل شکل مستقیم الخطوط کثیر الزوایا هی فیه

این دایره کوچکتر می شود از هر شکلی که مستقیم الخطوط و کثیر الزوایا باشد ولی دایره در آن شکل باشد یعنی آن شکل، محیط به دایره باشد.

نکته: تا اینجا صغری را بیان کرد اما کبری را حذف می کند و با عبارت بعدی، نتیجه را بیان می کند و از نتیجه، کبری معلوم می شود. کبری این است « و هر شکل مستقیم الخطوطی که کثیر الزوایا باشد و کوچکتر باشد از آن که بیرونِ دایره است و بزرگتر باشد از آن که درون دایره است اینچنین مستقیم الخطوطی مساوی با دایره است. نتیجه گرفته می شود که « فتکون الدائره مساویه لکل شکل مستقیم الخطوط .... خارجا عنها ».

فتکون مساویه لکل شکل مستقیم الخطوط کثیر الزوایا هو اکبر من کل مستقیم خطوط یقع فیها و اصغر من کل مستقیم خطوط یقع خارجا عنها

پس این دایره مساوی می شود با هر شکل مستقیم الخطوطِ کثیر الزوایایی که آن شکل، اکبر باشد از هر مستقیم الخطوطی که در دایره واقع می شود و اصغر باشد از هر مستقیم الخطوطی که خارج از دایره واقع می شود.

ص: ۱۱۴۹

و قد وجد ایضا شکل مستقیم الخطوط مساو للدائره

شکل مستقیم الخطوطی که مساوی با دایره باشد پیدا شد.

« ایضا »: یعنی همانطور که در بیان غرض، قبل از ورود در این قیاس توانستیم شکل مستقیم الخطوطی مساوی با دایره بدست آید ولی آن مستقیم الخطوط مربع بود در اینجا هم می توان شکل مستقیم الخطوطی بدست آورد که مساوی دایره باشد.

سوال: چرا بروسن چنین کاری می کند؟

جواب: یک علت این است که می خواهد مساحت دایره را از طریق مساحت سطح مستقیم الخطوط بدست بیاورد که این را مصنف بیان کرد. علت دیگر این است که می خواهد این مطلب را توضیح بدهد که آیا دایره را می توان با شکل مستقیم الخطوط نمایش داد یا بین اینها تباین برقرار است که نمی توان این را به آن نزدیک کرد و آن را به این نزدیک کرد. آیا می توان یک خط و سطح منحنی را با خط و سطح مستقیم سنجید یا نه؟ این سوال در هندسه مطرح است. بروسن بیان می کند که این مطلب امکان دارد البته این مطلب که بروسن می گوید به صورت تقریبی امکان دارد نه به صورت تحقیقی.

سوال: چگونه بروسن از مقدمه ی عام استفاده کرده است؟

جواب: این مطلب در صفحه بعد در پاراگراف دوم بیان می شود.

بررسی کلام بروسن توسط ارسطو/ مقدمات برهان باید با مطلوب و نتیجه مناسبت داشته باشند/ فصل ۹/ مقاله ۲/ برهان شفا. ۹۴/۰۳/۳۰

ص: ۱۱۵۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی کلام بروسن توسط ارسطو/ مقدمات برهان باید با مطلوب و نتیجه مناسبت داشته باشند/ فصل ۹/ مقاله ۲/ برهان شفا.

و قیل فی التعليم الاول قول مجمل(۱)

بحث در این بود که مقدمه برهان باید مناسب با مطلوبی باشد که از آن برهان انتظار می رود. اگر مقدمه برهان مناسب با نتیجه نباشد این قیاس، برهان نیست اگرچه قیاس هست.

« مناسب بودن » قبلا بیان شده بود که محمول باید ذاتی و اوّلی برای موضوع باشد از اینجا استفاده شد استدلالی که بروسن بر تربیع دایره کرده برهان نیست اگرچه استدلالش تمام است.

بروسن برای اینکه اثبات کند که می توان مساحت دایره را از طریق مساحت مربع بدست آورد سعی کرد که دایره را به مربع ارجاع دهد. یک بیان اجمالی و یک بیان تفصیلی داشت. الان اشاره به بیان تفصیلی می شود.

مصنف گفت یک دایره ای فرض می شود و یک کثیر الاضلاعِ مستقیم الاضلاع را در داخل آن محاط کنید به طوری که به دایره خیلی نزدیک باشد یعنی هر ضلعش، وترِ خیلی کوچک برای دایره باشد که اگر یک ذره کثیر الاضلاع را به سمت بیرون فشار دهید دایره شود یک کثیر الاضلاع دیگری که آن هم مستقیم الاضلاع است را محیط بر دایره کنید « کثیر الاضلاع اولی، محاط بر دایره بود » به صورتی که اگر آن را فشار دهید دایره شود. الان دایره از آن شکلِ محیط کوچکتر است و از شکلِ محاط بزرگتر است. در اینجا اینچنین گفته می شود که این دایره از محاطش بزرگتر و از محیطش کوچکتر است پس هر شکلی که مستقیم الاضلاع باشد که از آن شکلی که دایره از آن شکل، کوچکتر است به همان اندازه کوچکتر باشد « یعنی این شکل مستقیم الاضلاع از آن شکل محیط، کوچکتر باشد » و از آن شکلی که دایره از آن شکل بزرگتر است به همان اندازه بزرگتر باشد « یعنی این شکل مستقیم الاضلاع از آن شکلِ محاط، بزرگتر باشد » اینچنین مستقیم الاضلاعی، مساوی با دایره است چون مثل خود دایره است پس کثیر الاضلاع و به عبارت دیگر مستقیم الاضلاعی پیدا شد که مساوی با دایره باشد و اگر مساحت آن کثیر الاضلاع بدست آید مساحت دایره هم بدست آمده است.

ص: ۱۱۵۱

۱- (۱) الشفاء،ابن سینا،ج۹،ص۱۷۵،س۱،ط ذوی القربی.

ارسطو در کتاب « تعلیم اول » که کتاب منطقی اوست این قیاسی را که بروسن اقامه کرده برهان ندانسته است و دلیل بر برهان نبودنش آورده است اما دلیلش مجمل است و احتیاج به بیان دارند. بعضی ها آن دلیل را به نحوی بیان کردند که مصنف آن دلیل را نمی پذیرد و بر آنها ایراد می کند سپس خود مصنف بیانی دارد.

ابتدا باید کلام ارسطو که مجمل است خوانده شود بعداً تفسیری که بعضی برای کلام ارسطو آوردند خوانده شود سپس اشکالِ مصنف بر این تفسیر بیان شود و بعداً تفسیری که خود مصنف از کلام ارسطو کرده آورده شود.

بیان کلام ارسطو به قول مجمل: این کلام بروسن اختصاص به طریقه هندسه ندارد بلکه یک کلامی عام و مشترکٌ فیه است در جاهای دیگر هم اجرا می شود آن جاهایی که این کلام اجرا می شود نه داخل در موضوع هندسه « یعنی مقدار » هست و نه داخل در جنس موضوع هندسه « یعنی کمّ » هست. اگر آن امور دیگری که این کلام بروسن شامل آنها هم می شود داخل در موضوع هندسه « یعنی مقدار » بودند یا در جنس موضوع هندسه « یعنی کمّ » داخل بودند می توان گفت کلام بروسن مناسب با هندسه است یعنی مقدمات قیاسش بامطلوب مناسبت دارد پس قیاسش می تواند برهان باشد. اما می بینیم آن امور دیگری که این کلام بروسن شامل آن امور می شود نه مندرج در تحت موضوع هندسه هستند و نه مندرج در تحت جنس موضوع هندسه هستند بلکه بیرون از موضوع هندسه و جنس موضوع هندسه هستند بنابراین مناسبتی با هندسه ندارند پس مقدمه ای که بروسن در هندسه مورد استفاده قرار داده مقدمه ی عام است و در هندسه، مطلب را به توسط مقدمه ی عام اثبات کرده و از واسطه عام استفاده کرده و استفاده از واسطه ی عام یا واسطه ی خاص برای بدست آوردن مطلوب، مقدمات را غیر مناسب با مطلوب می کند و قیاس را از برهان بودن می اندازد. یا باید این مقدمه، بی واسطه مطلوب را نتیجه دهد یا با واسطه مساوی مطلوب را نتیجه دهد.

ص: ۱۱۵۲

توضیح عبارت

و قیل فی التعلیم الاول قول مجمل

لفظ « قول مجمل » عنوان کلام ارسطو نیست. چون نگفته « قول مجمل هو ان ... » بلکه لفظ « قول مجمل » کلام مصنف است که کلام ارسطو را توصیف می کند.

یعنی ارسطو در تعلیم اول، گفتار مجملی دارد لذا مصحح کتاب بعد از لفظ « قول مجمل » دو نقطه گذاشته است که کار خوبی است البته مصحح کتاب باید بعد از لفظ « هو » دو نقطه می گذاشت چون در مقول قول، لفظ « هو » نیست و لفظ « هو » کلام مصنف است.

و هو ان هذا الکلام بیان غیر خاص بطریقه الهندسه بل هو عام مشترک فیه و یوجد لاشیاء اخری و یطابقها

« مشترک فیه » تاکید « عام » است. و این دو را با عبارت « و یوجد لاشیاء اخری و یطابقها » تاکید می کند.

ترجمه: آن کلام مجمل این است که این کلام « یعنی کلامی که بروسن گفته » بیان و قیاسی است که اختصاص به طریقه هندسه ندارد بلکه کلامی عام است که مشترکٌ فیه است و این کلامی که بروسن گفته برای اشیاء دیگری « که مربوط به هندسه نیستند » یافت می شوند و این کلام بروسن مطابق با اشیاء دیگر هم هست « پس اختصاص به هندسه ندارد ».

و لیست تلک الاشیاء متناسبه الجنس ای مشترکه فی الموضوع او جنس الموضوع

مصنف با این عبارت دوباره تاکید می کند.

ص: ۱۱۵۳

این اشیائی که کلام بروسن در آن اشیاء یافت می شود متناسبه الجنس نیست مثلا کلام بروسن در مقدار اجرا شده است و مفسِّری که مصنف کلامش را قبول نمی کند می گوید در اعداد هم جاری می شود که آن اعداد، مقدار نیستند. در ازمنه هم جاری می شود که مقدار نیست.

مراد از « الاشیاء » هم می تواند علوم دیگر و هم می تواند موضوعات دیگر باشد چون وقتی در موضوعات دیگر جاری شد آن موضوعات دیگر، داخل در علوم دیگر هستند قهراً کلام بروسن در علوم دیگر هم جاری می شود.

ترجمه: این اشیاء، جنسشان متناسب با هندسه نیست.

« متناسبه الجنس »: مراد از « جنس »، جنس اصطلاحی نیست بلکه لغوی مراد است یعنی سنخ این اشیاء که عام گرفته شدند و کلام بروسن در آنها هم اجرا می شود متناسبه الجنس نیست یعنی جنس آنها متناسب با هندسه نیست بلکه اعم است. شاید بتوان جنس را به معنای اصطلاحی گرفت و به این صورت معنا کرد: اینها متناسب الجنس با موضوع هندسه نیستند « یعنی جنسشان با جنس موضوع هندسه یکی نیست ».

« ای مشترک فی الموضوع او جنس الموضوع »: این عبارت، تفسیر برای جنس نیست بلکه تفسیر برای « متناسبه الجنس » است. لذا عبارت « لیست تلک الاشیاء » بر این عبارت داخل می شود و گفته می شود« لیست تلک الاشیاء متناسبه ای لیست تلک الاشیاء مشترکه فی الموضوع او جنس الموضوع » یعنی این اشیایی که کلام بروسن در این اشیاء اجرا می شود مشترک در موضوع هندسه نیستند و مشترک در جنس موضوع هم نیستند یعنی هم از موضوع هندسه بیرون هستند و هم از جنس موضوع هندسه بیرون هستند و چنین مقدمه ای که در چنین اشیائی بکار می روند اختصاص به هندسه ندارند و متناسب با هندسه نیستند بلکه عام هستند و اگر در هندسه بکار بروند قیاس، برهانی نمی باشد.

ص: ۱۱۵۴

صفحه ۱۷۵ سطر ۴ قوله « و قال »

بیان کلام بعض در توضیح کلام ارسطو: بعضی کلام ارسطو را تفسیر کردند و بیان کردند که چرا کلام بروسن شرط برهان را واجد نیست و چرا از موضوع هندسه بیرون است؟ خلاصه بیان این بعض این است که چون مقدمه ای که بروسن مورد استفاده قرار داده علاوه بر اینکه در مقدار جاری می شود در عدد و زمان هم جاری می شود و اختصاص به مقدار ندارد بنابراین اعم از موضوع هندسه است و این اعم در هندسه بکار گرفته شده است و اعم، عرض غریب می شود پس این مقدمه در هندسه، عرض غریب است و وقتی عرض غریب شد نامتناسب با هندسه می شود و قیاسی که از این عرض غریب تشکیل می شود غیر برهانی می شود.

توجه کردید که این بعض اینگونه تفسیر کرد که مقدمه ای که بروسن به کار گرفته اختصاص به هندسه ندارد بلکه در باقی کمیات مثل عدد و زمان هم جاری می شود. این توضیح، توضیح کلام ارسطو نیست زیرا ارسطو گفت حتی از جنس موضوع هندسه هم عامّ تر است و جنس موضوع هندسه، کمّ است و این مواردی که این بعض، مثال می زند داخل در کمّ هستند یعنی خود ارسطو قبول دارد مقدمه ای که بروسن بکار برده شامل مقدار و عدد و زمان می شود. تا اینجا اشکال وارد نمی شود زیرا ارسطو می گوید اگر مناسب با موضوع هندسه « یعنی مقدار » بود کافی است و اگر مناسب با جنس مقدار « یعنی کمّ » هم بود کافی است بنابراین اگر این مقدمه، عام باشد به طوری که شامل زمان و عدد نیز بشود اشکالی پیش نمی آید زیرا اگر اعم از مقدار باشد قیاس را از برهان بودن در نمی آورد و عرض را عرض غریب نمی کند. اشکال این است که حتی از جنسِ موضوع هندسه « یعنی کمّ » هم عام تر است و این بعض، این مطلب را بیان نکرد.

توضیح عبارت

و قال بعضهم فی بیان کون هذا القیاس لا علی الشروط البرهانیه ان السبب فیه انه أَخَذَ مقدمهً غیر خاصه بالمقادیر

مراد از « هذا القیاس »، قیاس بروسن است و ضمیر « فیه » به « نداشتن شرط برهان » بر می گردد و ضمیر « انه » به « قائس » یا « قیاس » بر می گردد.

بعضی در بیان اینکه این قیاس « که بروسن اقامه کرده » شروط برهانی را ندارد و در نتیجه برهان نیست اینچنین بیان کرده که سبب در نداشتن شرط برهان این است که این قائس « قیاس کننده » یا قیاس، مقدمه ای که اختصاص به مقادیر « یعنی موضوع هندسه » ندارد را اخذ کرده است.

لانه وَضَع فی قوه « کلامه ان الاشکال التی هی اعظم من اشیاء واحده بعینها کالاشکال التی فی الدائره و اصغر من اشیاء واحده بعینها کالاشیاء المحیطه هی اشیاء متساویه » _ ای کالدائره _

نسخه صحیح « ان الاشیاء التی هی اعظم » است. چون اگر لفظ « الاشکال » باشد در اینصورت کلام بروسن اختصاص به مقادیر پیدا می کند و اشکال بر بروسن نمی شود لذا باید لفظ « الاشیاء » باشد تا کلام بروسن عام شود و اختصاص به مقادیر پیدا نکند تا اشکال به بروسن وارد شود. لفظ «الاشیاء » اسم « ان » است و موصوف به دو صفت شده که یکی « هی اعظم من اشیاء واحده بعینها » است و یکی « اصغر من اشیاء واحده بعینها » است. و « هی اشیاء متساویه » خبر است.

ص: ۱۱۵۶

« کالاشـکال التی فی الدائره » مثال برای « اشیاء واحده بعینها » اولی است و « کالاشیاء المحیطه » مثال برای « اشیاء واحده بعینها » دومی است. البته در نسـخه خطی « کالاشکال المحیطه » است که بهتر است و با عبارت « کالاشکال التی فی الدائره » متناسب است.

این بعض، به سـراغ کلام بروسن می رود تا کلام بروسن را تبیین کند و ثابت کند که این اختصاص به مقادیر ندارد. این بعض عبارتی از بروسن نقل می کنـد که در کلام بروسن نیست ولی ممکن است که از کلام بروسن اسـتخراج شود لذا تعبیر به « فی قـوه کلامه » می کنـد. نمی گویـد صـریحاً بروسن این را گفته بلکه می گویـد اگر کلامش را بررسـی کنیـد این جمله از آن فهمیده می شود.

ترجمه: در کلامش این مطلب را وضع کرد و فرض کرد و پذیرفت که اشیائی که این دو صفت را دارند که اولا « اعظم هستند از اشیاء واحده ی معیّنی مثل اشکالی که در دایره است » و ثانیا « اصغر هستند از اشیاء دیگری که آنها هم واحد و معیّن هستند مثل اَشـکالی که محیط به دایره هسـتند » تمام این اشـیاء با هم مساوی انـد « با هم مساوی اند یعنی همه آنها به اندازه دایره اند. لذا عبارت " ای کالدائره " تفسـیر " هی اشـیاء متساویه " است. خود دایره اصـغر از شـکلِ محیط است و اعظم از شکلِ محاط است. هر شـیء دیگری که مثل دایره باشد یعنی اعظم از محاط و اصـغر از محیط باشد مانند دایره است. و اگر چندین اشیاء به این صورت پیدا کنید که با دایره مساوی اند خود این چندین اشیاء هم با یکدیگر مساوی اند. پس یک شکل مستقیم الاضلاع پیدا شد که با دایره مساوی است ».

ص: ۱۱۵۷

نکته: کلام بروسن همانطور که توجه می کنید عام است ولی نتیجه ای که می گیرد این است که یک شکل مستقیم الاضلاع پیدا شد که مساوی با دایره شد نتیجه این، در اشکال و مقادیر می آید اما مقدمه اش مربوط به اشیاء است و عام می باشد پس مقدمه اعم است و مطلوب، مختص می شود ودر رسیدن به مطلوبِ مختص، از مقدمه ی عام استفاده کرده و این مقدمه عام، عرض غریب می شود و نمی تواند قیاسی که از آن تشکیل می شود برهان باشد.

نکته: در نسخه خطی به جای « کالدائره »، « الدائره » نیامده لذا عبارت به این صورت معنا می شود: اشیائی که با هم مساوی اند یعنی مثل دایره « و به اندازه دایره » هستند.

و ذلک هو الشکل المستقیم الخطوط المذکور

« ذلک »: یعنی این شیئی که مثل دایره است. یعنی مشارٌ الیه « ذلک » لفظ « الاشیاء » است که اسم « ان » بود. یکی از آن اشیاء، شکل مستقیم الخطوط المذکور است و مراد از شکل مستقیم الخطوط المذکور، شکلی است که از محاطِ در دایره بزرگتر باشد و از محیطِ در دایره کوچکتر باشد که بیان شد این شکل، شبیه دایره است.

ترجمه: آن شیئی که اعظم از اشیائی و اصغر از اشیائی است در بحث ما شکل مستقیم الخطوطی است که ذکر شد « یعنی به جای دایره قرار می گیرد ».

ص: ۱۱۵۸

قال: و هذه المقدمه غیر خاصه بالاشکال بل بالاعداد و بالازمنه و غیر ذلك

این بعض تا اینجا کلام بروسن را نقل کرد اما این بعض از اینجا می خواهد اشکال بر بروسن کند که همان اشکالی است که ارسطو کرده بود.

نکته: این عبارت که می گوید « غیر خاصه بالاشکال » نشان می دهد که در کتاب که نوشته « ان الاشکال التی هی اعظم ... » صحیح نیست و باید به جای لفظ « الاشکال »، لفظ « الاشیاء » باشد. از طرفی اگر لفظ « الاشکال » باشد با خبر « ان » که لفظ « هی اشیاء متساویه » است هم سازگاری ندارد.

« غیر ذلک »: مراد از آن، کمیات است مثل جسمی که ذوالمقدار است.

ترجمه: این مقدمه اختصاص به اَشکال ندارد « همانطور که توجه کردید اسم " ان " لفظ " الاشیاء " بود و خبر " ان " هم " الاشیاء " است و اختصاص به اَشکال ندارد » بلکه مربوط به اعداد و ازمنه و غیر اینها است « چون لفظ اشیاء بکار رفته که شامل همه اینها می شود ».

فلذلك صار البرهان غیر مناسب

چون این مقدمه ای که بروسن از آن استفاده کرده مقدمه ی عام است و در قوه کلامش این مقدمه مندرج است برهانی که بروسن استفاده کرده مناسب با علم هندسه نیست « یا مناسب با نتیجه ای که می گیرد نیست » بنابراین باید برهان نباشد.

ص: ۱۱۵۹

و اظن

بیان اشکال مصنف بر تفسیر بعض از کلام ارسطو: مصنف می گوید این تفسیر، تفسیر صحیحی برای کلام ارسطو نیست زیرا این مقدمه ای که این مفسِّر از کلام بروسن بیرون کشید مقدمه ی عام است ولی اعم از کمّ نیست. بلکه اختصاص به کمّ دارد. اگر در موضوع هندسه بخواهید بکار ببرید باید قید مقدار آورده شود و اگر در موضوع حساب بخواهید بکار ببرید باید قید عدد آورده شود تا خاص شود و مشکل بر طرف می شود یعنی می توان مقدمه را تخصیص زد. سپس نمونه های زیادی می آورد که مقدمات عام وجود داردو این مقدمه را هم می توان در حساب و هم در مقدار و هم در زمان بکار برد ولی در هر جا که بخواهد بکار رود قید آورده می شود و مختص می شود پس عام بودن مقدمه مزاحم تشکیل برهان نیست. در اینجا هم اگر در کلام بروسن لفظ « الاشیاء » آمده و عام است می گوییم مراد از « الاشیاء » در هندسه، « اَشکال » است و مراد از « الاشیاء » در حساب، « اعداد » است و در جایی که زمان مطرح است مراد از « الاشیاء »، « ازمان » می شود.

بله اگر نتوان تخصیص زد نمی توان این قیاس را مناسب کرد و در نتیجه از برهان بودن می افتد و این مشکل در کلام بروسن نیست.

ص: ۱۱۶۰

بررســی کلام بعضــی که در تفسیر کلام ارسطو آمده توسط مصنف/ بررسی کلام بروسن/ مقدمات برهان باید با مطلوب و نتیجه مناسبت داشته باشند/ فصل ۹/ مقاله ۲/ برهان شفا. ۹۴/۰۳/۳۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی کلام بعضی که در تفسیر کلام ارسطو آمده توسط مصنف/ بررسی کلام بروسن/ مقدمات برهان باید با مطلوب و نتیجه مناسبت داشته باشند/ فصل ۹/ مقاله ۲/ برهان شفا.

و اظن ان هذه المقدمه المستعمله فی هذا القیاس و ان کانت غیر خاصه بالمقادیر فهی خاصه بجنس المقادیر اعنی الکم(۱)

قیاسی از بروسن نقل شد که در هندسه اقامه شده بود ولی مناسب با هندسه نبود به این جهت گفته شد که قیاس است ولی برهانی نیست. بعضی در توجیه اینکه مقدمات این قیاس مناسب هندسه نیستند اینچنین گفتند که یکی از این مقدمات در غیر هندسه « مثل عدد و زمان » بکار می رود بنابراین این مقدمه، خاص به هندسه نیست پس مناسب علم هندسه به حساب نمی آید. مصنف می گوید من این توجیه را قبول ندارم. عدم مناسبت این مقدمات با مطلوب و علم هندسه، توجیهش این نیست که این بعض گفت. بعداً خود مصنف توجیهی بیان می کند. الان مصنف می خواهد بر این قائل اشکال کند و نمی خواهد نظر خودش را بیان کند.

بیان اشکال مصنف بر تفسیر بعض از کلام ارسطو: مصنف می گوید کلام شما که گفتید « این مقدمه اختصاص به مقدار ندارد » صحیح است ولی اختصاص به کمّ که جنس مقدار است دارد و الزامی نیست که در علم، فقط از مقدماتی استفاده شود که اختصاص به موضوع علم دارند بلکه می توان هم از اینگونه مقدمات استفاده کرد هم از مقدماتی که اختصاص به جنس موضوع دارند استفاده کرد. آنچه مهم است این است که از محدوده جنس نباید بیرون رفت اما اگر از محدوده موضوع بیرون بروید و اعم از موضوع در مقدمه اخذ شود ایرادی ندارد. سپس مصنف بیان می کند اگر مقدمه ای که اختصاص به موضوع داشت بکار گرفته شد احتیاجی به هیچ تصرفی نیست زیرا همان مقدمه کافی است و این قیاس اگر شرائط دیگر برهان را داشته باشد برهان خواهد بود. اما اگر از مقدمه ای که عام تر از موضوع علم بود ولی عام تر از جنس موضوع نبود استفاده شد باید در این مقدمه تصرف کرد یعنی این مقدمه باید به وسیله یک قیدی تخصیص به موضوع علم داده شود مثلا اگر موضوع، عدد است قید عدد آورده شود.

ص: ۱۱۶۱

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹، ص۱۷۵، س۹، ط ذوی القربی.

مصنف سه نمونه مثال می زند که دو نمونه را پشت سر هم می گوید و نمونه سوم را بعداً اضافه می کند. بعد از اینکه این سه نمونه را بیان می کند تخصیص آنها را بیان می کند و می گوید همین عمل را می توان در مقدمه ای که بروسن گفته انجام داد یعنی می توان مقدمه ی بروسن را تخصیص زد یعنی اگر از لفظ « اشیاء » و « کمّ » استفاده کرد به جای آن « مقدار « یا « اَشکال » گذاشته می شود تا مخصوص به هندسه شود.

پس اِشکال از ناحیه ای که این بعض در کلامشان بیان کردند نیست.

اشکال: این اِشکالی که مصنف بر این بعض وارد می کند ابتداءً بر ارسطو وارد می شود و بعداً بر این بعض وارد می شود. این بعض، کلام ارسطو را به طور صحیح توجیه کرده است یعنی مطابق با کلام ارسطو بحث کرده است. لذا اِشکال مصنف، هم بر این بعض و هم بر ارسطو وارد است. دلیل بر این مطلب این است که ارسطو در ظاهر همین ایراد را گرفته و گفته اشیایی که در مقدمه اخذ شده مشترک است یعنی هم شامل موضوع هندسه می شود و هم شامل جنس موضوع می شود و هم از جنس موضوع عامتر است در اینجا مصنف جواب می دهد که این را تخصیص می دهیم و با تخصیص، مربوط به جنس موضوع یا به خود موضوع می شود. در هر دو حال می توان کاری کرد که این مقدمه اختصاص به هندسه پیدا کند و اشکال برطرف شود.

ص: ۱۱۶۲

جواب: برای جواب از این اشکال باید صبر کنید تا به کلام مصنف برسیم.

توضیح عبارت

و اظن ان هذه المقدمه المستعمله فی هذا القیاس و ان کانت غیر خاصه بالمقادیر فهی خاصه بجنس المقادیر اعنی الکم

این مقدمه ای که بکار گرفته شده در قیاسی که بروسن اقامه کرده است اگر چه اختصاص به مقادیر « یعنی به موضوع هندسه » ندارد ولکن این مقدمه اختصاص به جنس مقادیر « یعنی به کم » دارد.

لازم نیست حتما مقدمه ای که بکار گرفته می شود اختصاص به موضوع داشته باشد بلکه اگر اختصاص به جنس موضوع هم داشته باشد کافی است و در اینجا اختصاص به جنس موضوع دارد.

و المقدمات التی من هذا الجنس مستعمله فی العلوم: مثل ان الکل ازید من الجزء و ان کل کم اما مساو و اما ازید و اما انقص

سپس مصنف، قانونی ذکر می کند که قبلا هم ذکر شده بود. آن قانون این است که می توان مقدمه ای را در علم بکار گرفت که اختصاص به موضوع علم نداشته باشد بلکه اختصاص به جنس موضوع داشته باشد و برای اینکه این مقدمه مختص به موضوع علم شود تخصیص زده می شود به طوری که از آن عمومیت در بیاید و مخصوص موضوع علم شود. سه نمونه مثال می زند:

مثال اول: در هندسه و حساب گفته می شود « الکل ازید من الجزء »، در حالی که این عبارت هم می تواند مربوط به مقدار باشد هم می تواند مربوط به حساب باشد یعنی به موضوع هیچکدام از این دو اختصاص ندارد اما اختصاص به جنس موضوع این دو علم دارد چون کلمه « ازید » بکار رفته است. این کلمه « ازید » اختصاص به کمّ دارد حال ممکن است در علم طبیعی از این مقدمه استفاده شود و گفته شود « کل، ازید از جزء است » حتی ممکن است در علم الهی هم از این مقدمه استفاده شود ولی کلمه « ازید » نشان می دهد که وقتی مثلا جسم طبیعی را مطرح می کنید و می گویید کل این جسم طبیعی از جزء آن بیشتر است مراد این می باشد که آن جسم را به عنوان ذو الکمّ و متکمّم ملاحظه می شود و الا جسم بما اینکه جسم است و کمّی برای آن مورد توجه قرار نگرفته نمی توان به آن « ازید » گفت و کل و جزء برای آن درست کرد. پس اگر در علم الهی و علم طبیعی از این مقدمه « الکل اعظم من الجزء » استفاده شد به خاطر داشتن کلمه « ازید » باید گفت که مخصوص به موجودات متکمّم است. اگر مخصوص به موجودات متکمّم باشد مقدمه مربوط به کمّ است حال چه آن کمّ، کمّ متصل و عدد باشد چه کمّ متصل و مقدار باشد. پس اینکه مصنف می گوید « ان الکل اعظم من الجزء » اختصاص به کمّ دارد درست می گوید سپس مصنف می گوید همین را می توان اختصاص به هندسه داد ولی به جای لفظ « ازید »، از لفظ « اعظم » استفاده می شود و اگر به جای لفظ « ازید » از لفظ « اکبر » استفاده می شود مخصوص به حساب می شود. البته به صورت دیگر هم می توان گفت مثلا « کلِّ مقداری ازید از جزءِ مقداری است » که اختصاص به هندسه پیدا می کند « کل عددی ازید از جزء عددی است » که اختصاص به حساب پیدا می کند. می توان با قید مقدار و عدد مخصوص به هندسه و حساب کرد و می توان با برداشتن « ازید » و قرار دادن « اعظم » یا « اکبر » مخصوص به هندسه و حساب کرد.

مثـال دوم: « کـل کمٍّ امـا مسـاو و امـا ازیـد و اما انقص ». این را هم در هنـدسه و هم در حساب می توان اجرا کرد ولی اگر در هندسه بکار رفت باید به جای « کل کم » لفظ « کل مقدار » گذاشت و اگر در حساب بکار رفت باید به جای « کل کم » لفظ « کل عـدد » گذاشت یعنی تخصـیص زده می شود و وقتی اختصاص به موضوع علمِ مربوط پیدا می کند مقدمه ی مناسب می شود.

توضـیح مثال در عـدد: هر عددی یا مساوی است یا زائد است یا ناقص است؟ گاهی گفته می شود دو عدد با هم مساوی اند یا دو عـدد هست که یکی زائـد و یکی نـاقص است. پس معنـای زایـد و نـاقص و مساوی آن معنایی است که در باب وحـدت و کثرت الهیـات بـالمعنی الاـعم خوانـده شـده است. مساوات در آنجا به معنای اتحاد در کمّ است. و مشابهت به معنای اتحاد در کیف است و موازاه به معنای اتحاد در وضع است و مجانست به معنای اتحاد در جنس است و مشاکلت به معنای اتحاد در نوع است و مناسـبت به معنای اتحاد در نسبت است و هکذا. پس مساوات به معنای این است که دو شیء اتحاد در کم داشته باشند یعنی اندازه آنها یکی باشد.

ترجمه: مقـدماتی که از این جنس انـد « یعنی مربوط به جنس موضوع علم انـد و مربوط به خود موضوع نیسـتند » مستعمَل در علوم هسـتند « اینطور نیست که متروک و مطرود باشـند. اینچنین نیست که فقـط مقـدماتی که مخصوص علم انـد در علم بکار گرفته شوند بلکه مقدماتی هم که مربوط به جنس موضوع اند در علم بکار گرفته می شوند » مثل « ان الکل ازید من الجزء » و مانند « ان کل کم اما مساو و اما ازید و اما انقص ».

ص: ۱۱۶۴

فان هذين اولا للكم ثم للمقادير و العدد

مراد از « هذين »، چون مذكر آمده به معنای « دو كلام » است اما اگر مونث آورده بود به معنای « دو مقدمه » گرفته می شد.

ترجمه: این دو کلام اولاً برای کمّ هستند « یعنی دو قضیه هستند که مربوط به کمّ هستند ». بعداً برای مقادیر و عدد هستند « یعنی ابتداءً عام هستند بعداً با تخصیص به مقدار، مربوط به مقادیر می شوند و با تخصیص به عدد، مربوط به عدد می شوند.

و اذا اريد ان يجعلا ـ خاصين باحد الموضوعين قيل من المقادير ان الكل اعظم من الجزء و قيل فى الاعداد ان الكل اكبر من الجزء

اگر اراده شود که این دو مقدمه یا این دو کلام به یکی از دو موضوع « یعنی به مقدار فقط یا به عدد فقط » اختصاص داده شوند در مقادیر گفته می شود « ان الكل اعظم من الجزء » و در اعداد گفته می شود « ان الكل اكبر من الجزء ».

تا اینجا یک نحوه تخصیص بیان شد که به جای لفظ « ازید » از لفظ « اعظم » استفاده شد تا اختصاص به هندسه پیدا کند و به جای لفظ « ازید » از لفظ « اکبر » استفاده شد تا اختصاص به حساب پیدا کند. اما به نحوه دیگری هم می توان تخصیص زد. در مقادیر گفته می شود که کلِّ مقداری ازید از جزءِ مقداری است و کلِّ عددی ازید از جزءِ عددی است.

ص: ۱۱۶۵

و ایضا قیل فی المقادیر ان کل مقدار اما مساو لمقدار آخر او ازید او انقص؛ و فی الاعداد کل عددٍ اما مساو لعدد آخر و اما ازید و اما انقص

مصنف با این عبارت به مثال دوم می پردازد که به جای لفظ « کمّ » می توان لفظ « مقدار » یا « عدد » گذاشت.

ترجمه: در مقادیر گفته می شود « ان کل مقدار اما مساو لمقدار آخر او ازید او انقص » و در اعداد گفته می شود « کل عدد اما مساو لعدد آخر او ازید او انقص ».

نکته: مصنف در اینجا چون به دنبال لفظ « مساو » کلمه « لمقدار » را آورده معلوم می شود که مساوی و ازید و انقص را به همان معنایی گرفته که در باب کثرت الهیات بالمعنی الاعم مطرح است. « مساوی » به معنای « متحد در کمّ » است و « ازید و انقص » به معنای « مختلف در کمّ » است. اینکه در این عبارت لفظ « ازید » و « انقص » آمده نشان می دهد که سنجش لحاظ می شود یعنی عددی با عددی سنجیده می شود و گفته می شود یک عدد بزرگتر از عدد دیگر است یا مقداری با مقدار دیگری سنجیده می شود و گفته می شود یکی بزرگتر از دیگری است. پس عبارت « اما مساو و اما ازید و اما انقص » بر خلاف آنچه که توضیح داده شد مربوط به اتحاد در کمّ یا اختلاف در کمّ است که در باب وحدت و کثرت در الهیات بالمعنی الاعم مطرح می شود.

ص: ۱۱۶۶

و من هذا الجنس ما يقال تاره: ان المقادير المساويه لمقدار واحد متساويه و تاره الاعداد المساويه لعدد واحد متساويه و ما اشبه ذلك

« من هذا الجنس »: یعنی از همین قبیل است. مراد از « الجنس » معنای اصطلاحی نیست.

مصنف از اینجا می خواهد مثال سوم بزند.

مثال سوم: گفته می شود « مقادیری که با مقدار دیگری مساوی اند خودشان هم با هم مساوی اند ». دو مقدار را ملاحظه کنید که با مقدار سوم مساوی اند کشف می شود که آن دو مقدار هم با یکدیگر مساوی اند. مصنف می فرماید این قضیه مربوط به مقدار نیست بلکه عام است و شامل عدد هم می شود یعنی دو عددی که با عدد سوم مساوی باشند خودشان هم با هم مساوی اند پس قضیه ابتداءً برای کمّ است و سپس با تخصیص زدن، مربوط به مقدار یا عدد می شود.

نکته: مصنف، عامِّ این مثال را بیان نکرده که عبارتست از « کلِّ کمّی که مساوی با کمّ واحد باشد آن کمّ ها هم با هم مساوی اند » از ابتدا تخصیص شده ی این مثال را بیان کرد.

ترجمه: از همین قبیل است آنچه که گفته می شود « مقادیری که مساوی با مقدار واحد هستند خودشان هم با هم مساوی اند » و یکبار در عدد گفته می شود « اعدادی که با یک عدد مساوی اند خودشان مساوی اند » و آنچه شبیه اینها است.

ص: ۱۱۶۷

و جمیع هذه علی نحو ما انکره هذا المتأوّل

« هذا المتأوّل »: مراد کسی است که کلام ارسطو را تاویل می برد و توجیه می کرد.

ترجمه: تمام این سه مثال که زده شد ونظیر این سه مثال، همان است که این متأوّل آن را انکار می کرد و می گفت نمی توان قضیه ای آورد که مربوط به جنس موضوع علم باشد. ولی توجه کردید که این سه مثال مربوط به جنس موضوع علم بودند و همه در علوم کاربرد داشتند با اینکه مربوط به جنس بودند و مربوط به موضوع نبودند.

نکته: مصنف در مورد ارسطو خیلی احتیاط می کند و اینطور نیست که ارسطو را رد کند. تا جایی که ممکن است کلامش را توجیه می کند. حتی در جایی که نمی تواند توجیه کند مودبانه وارد می شود مثل بحثِ انطباع نفوس افلاک در بدنه ی افلاک که ارسطو به آن معتقد است و مصنف قائل به انطباع نیست بلکه افلاک دارای نفوس مجرده اند. در چند جای کتاب اشارات با کنایه حرف می زند تا اینکه در نمط ۱۰ به صراحت حرف می زند اما نه با صراحت کامل، بلکه می گوید اگر کسی این طور بگوید بد نگفته است. اشاره نمی کند که ارسطو چه چیزی گفته است.

و بالجمله فلیس انما یستعمل فی العلوم الجزئیه من المبادی مبادی خاصه المحمولات بموضوعاتها بل و الخواص باجناسها ایضا التی تشترک فیها

« مبادی » نائب فاعل « یستعمل » است.

ص: ۱۱۶۸

« ایضا »: همانطور که می توان از مبادی خاصِ به موضوعات خود علوم استفاده کرد می توان از مبادی که اختصاص به اجناس آن موضوعات دارند نیز استفاده کرد.

ضمیر « باجناسها » به « موضوعات علوم بر می گردد ».

مراد از « و الخواص » یعنی « المحمولات الخاصه » است.

مصنف با این عبارت، مطلب قبلی را تکرار می کند. مصنف بیان می کند که اینطور نیست منحصراً در علوم جزئیه مبادی و مقدماتی بکار برود که اختصاص به موضوع آن علم جزئی دارد بلکه اجازه داریم هم از آن نوع مقدمات استفاده کنیم هم از مقدماتی که اختصاص به جنس موضوع علم دارند استفاده کرد ولی وقتی که مقدمات اختصاص به جنسِ موضوع علم داشتند باید تخصیص زده شوند تا مربوط به موضوع علم شوند.

ترجمه: و بالجمله اینطور نیست که استعمال شود در علوم جزئیه از بین مبادی، فقط مبادی که اختصاص دارد محمولاتشان به موضوعات آن علوم « یعنی محمولاتشان اختصاص به موضوع علم دارد» بلکه می توان از مقدماتی استفاده کرد که محمول آن مقدمات اختصاص به جنس موضوع علم دارند » بلکه می توان در علوم جزئیه استعمال کرد آن مقدماتی را که محمولاتشان با اختصاص به اجناس موضوعات علوم دارد.

« التی تشترک فیها »: این عبارت مربوط به « الخواص » است مراد از « الخواص »، مختصات است. یعنی مختصاتی که مشترکٌ فیها هستند یعنی می توان از آن مختصات استفاده کرد. اینکه « مشترکٌ فیها » هستند یعنی اختصاص به موضوع علم ندارند بلکه علاوه بر موضوع علم، چیزهای دیگر را هم شامل می شود ولی وقتی از مشترکات استفاده کردید باید آن مشترکات را از اشتراک بیندازید یعنی تخصیص بزنید تا مخصوص به موضوع علم شود.

ص: ۱۱۶۹

ولکن یُنقل من العموم الی الخصوص بما قد اشیر الیه

لکن این مقدمه و مبدء باید از آن عام بودنش نقل به خاص بودن شود به توسط آنچه که اشاره شد « که مراد تخصیص است و به آن اشاره شد ».

و هذا یمکن ان یُعمل بهذه المقدمه

« هذا »: این عملی را که عبارت از تخصیص زدن موضوع مشترک و اختصاص داشتنش به موضوع علم است.

این تخصیص دادن را در همین مقدمه ای که بروسن استفاده کرد می توان بکار گرفت. « مقدمه ای که بروسن استفاده کرد اختصاص به هندسه نداشت بلکه مربوط به کمّ می شد و در هندسه و عدد و زمان جاری می شد پس عامّ بود. این عمل تخصیص را می توان نسبت به این مقدمه ای که بروسن بکار گرفت عمل کرد و این مقدمه ای را که عام است و هر کمّی را شامل می شود اختصاص به مقدار داده شود که مربوط به علم هندسه شود. بروسن این قیاس را در هندسه بکار برده است و به این صورت می توان قیاس را مخصوص به هندسه کرد و قیاس، قیاسِ مناسب می شود و در نتیجه برهان می شود. پس توجیه این بعض که برایکلام ارسطو کردند توجیه تمامی نیست چون توانستیم اشکال ارسطو بر بروسن را به این ترتیب جواب دهیم.

ترجمه: این تخصیص دادن و مختص کردن مبدأ به علم هندسه ممکن است عمل شود نسبت به همین مقدمه ای که بروسن گفت.

ص: ۱۱۷۰

فیقال ان الاشکال او المقادیر ذوات الاشکال التی هی اصغر من اشکال باعیانها و اکبر من اشکال باعیانها فهی متساویه

مصنف بیان می کند که چگونه مقدمه ی بروسن مخصوص به علم هندسه می شود؟ در مقدمه بروسن، کلمه « اشیاء » آمده بود که عام است این لفظ را بر دارید و به جای آن، لفظ « اَشکال » بگذارید تا مخصوص هندسه شود یا به جای آن لفظ « مقادیر » بگذارید تا مخصوص هندسه شود.

مصنف شکلی را فرض می کند که اصغر از یک مجموعه اَشکالی است و اکبر از یک مجموعه دیگر است. سپس شکل دومی را می آورد که آن هم همین حالت را دارد که از همان مجموعه اَشکال اصغر است و از مجموعه دیگر اکبر است. در اینجا نتیجه می گیرد که پس این دو شکل با هم مساوی اند چون هر دو اینچنین اند که از یک مجموعه معیّن، اصغرند و از یک مجموعه معین دیگر، اکبرند. پس معلوم می شود که این دو شکل که هر دو این صفت را دارند با هم مساوی اند. بروسن در دایره بیان می کرد و دایره را با یک شکل کثیر الاضلاعِ مستقیم الاضلاع می سنجید. این دو را می سنجید و می گفت دایره بین محیط ها ومحاط ها قرار گرفته است حال اگر یک کثیر الاضلاعِ مستقیم الاضلاع پیدا شود که او هم از آن کثیر الاضلاع هایی که دایره از آنها بزرگتر است بزرگتر باشد و از آن کثیر الاضلاع هایی که دایره از آنها کوچکتر است کوچکتر باشد متوجه می شوید که این کثیر الاضلاع مساوی با دایره است بنابراین اگر مساحت کثیر الاضلاع بدست آید مساحت دایره بدست می آید » بروسن تعبیر به « اشیاء » کرده بود ولی می توان لفظ « اشیاء » را تبدیل به « مقادیر و اشکال » کرد تا مقدمه ی عام اختصاص به هندسه پیدا کند و مناسب با هندسه شود. در اینصورت قیاسِ بکار گرفته شده در هندسه، برهان می شود.

ص: ۱۱۷۱

ترجمه: اَشکال و مقادیرِ ذوات الاشکال، که همه آنها اصغر از یک مجموعه اَشکالِ معیَّن هستند و اکبر از یک مجموعه اَشکال معین دیگر هستند آن اشکال و مقادیر با هم متساوی اند.

فیصیر حینئذ مبدأ ملائما

آن جمله و مبدئی که بروسن بکار گرفت در این هنگام « یعنی بعد از تخصیص » مبدئی می شود که ملائم و مناسب با هندسه یا مطلوب می شود « در اینصورت اشکالی که این بعض بر آن وارد کرد وارد نمی شود ».

فان لم یَصِر هذا مبدأ فلا واحد من تلک المبادی الاخر

« هذا »: مبدئی که بروسن بکار گرفته.

مصنف بیان می کند که اگر با این تخصیص نتوانستید مشکل را حل کنید در هیچ جا مشکل، حل نمی شود یعنی در هیچ جا از مواردی که از مقدماتِ مربوط به جنسِ موضوع استفاده می شود، نمی تواند مشکل را حل کند یعنی در همه جا قیاس وجود دارد ولی برهان وجود ندارد در حالی که این غلط است زیرا در خیلی موارد برهان وجود دارد.

ترجمه: اگر بعد از تخصیص این مبدئی که بروسن بکار گرفته، مبدء ملائم با هندسه و مناسب با مطلوب نشد هیچ یک از مبادی دیگر هم ملائم و مناسب نخواهند شد بنابراین هر کدام را در هر علمی که بکار بگیرید نمی توان برهان تشکیل داد در حالی که این غلط است زیرا این مقدمات و اشباه این مقدمات را می توان در علوم مورد استفاده قرار داد و آنها را مقدمه قیاس قرار داد و قیاس، قیاسِ برهانی باشد. این، نشان می دهد که اجازه داریم مقدمات عام را با تخصیص کردن به آن علم، در آن علم از آن استفاده کنیم استفاده ای که قیاس را تبدیل به برهان کند. اگر در بقیه مبادی می توان این کار را انجام دارد در این مبدأ هم که بروسن گفته می توان این عمل را انجام داد پس اِشکالی که این متأوّل بر بروسن وارد کرد و ادعا کرد که ارسطو هم همین اشکال را کرده اشکالش وارد نیست مصنف می گوید ما اشکال دیگری بر بروسن داریم که معتقدیم که ارسطو به این اِشکال، اشاره کرده است.

ص: ۱۱۷۲

توضیح کلام ارسطو در مورد کلام بروسن توسط مصنف/ بررسی کلام بروسن/ مقدمات برهان باید با مطلوب و نتیجه مناسب داشته باشند/ فصل ۹/ مقاله ۲/ برهان شفا. ۹۴/۰۴/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: توضیح کلام ارسطو در مورد کلام بروسن توسط مصنف/ بررسی کلام بروسن/ مقدمات برهان باید با مطلوب و نتیجه مناسب داشته باشند/ فصل ۹/ مقاله ۲/ برهان شفا.

و لکن الوجه الذی عندی فی هذا ان هذه المقدمه انما تنفع اذا اخذت هکذا(۱)

بحث در این بود که مقدمه برهان باید مناسب با مطلوب باشد و به عبارت دیگر مناسب باشد با آن علمی که این برهان در آن علم اقامه می شود با توجه به این شرط، نتیجه گرفته شد قیاسی که بروسن در علم هندسه اقامه کرده است برای اینکه دایره ای را به مربعی ارجاع دهد و از طریق مساحت مربع، مساحت دایره را پیدا کند این قیاسش برهانی نیست. زیرا مقدمه ای در این قیاس بکار گرفته که مناسب هندسه یا مناسب نتیجه نیست. در توجیه اینکه بروسن چنین مقدمه ای را در قیاس خودش اخذ کرده است بعضی ها حرفی زدند که مصنف آن حرف را نپذیرفت حال خود مصنف می خواهد بیان کند که چرا مقدمه ای که بروسن گفت از علم هندسه بیرون است؟

خلاصه کلام مصنف: مصنف ابتدا توضیح می دهد که این مقدمه در چه صورت می تواند منتج باشد چون این مقدمه را نمی توان به هر صورتی منتج حساب کرد با شرطی آن را منتج می کند. سپس که مقدمه را منتج می کند و اِشکالِ اِنتاج از این قیاس بر طرف می شود به همین اشکالی که ارسطو کرده « یعنی اشکال عدم تناسب » می پردازد. در وقتی که این اشکال عدم تناسب را ذکر می کند ثابت می کند که مقدمه با هندسه مناسب نیست و همین مقدار کافی است چون ارسطو گفته بود مقدمه مناسب با هندسه نیست. مصنف در وقت اشکال کردن می گوید مقدمه، مناسب با هندسه نیست نتیجه هم مناسب با هندسه نیست یعنی دو اشکال می کند و عدم تناسب را منحصر در مقدمه نمی کند بلکه می گوید هیچ چیز از این قیاس « نه مقدمه و نه نتیجه » تناسب با هندسه ندارد پس قیاس تشکیل می شود و منتج است ولی برهان نیست.

ص: ۱۱۷۳

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹، ص۱۷۶، س۴، ط ذوی القربی.

اشکال اول مصنف: این قیاس بروسن، اِشکالِ اِنتاج دارد یعنی نتیجه نمی دهد. باید این اشکال برطرف شود و قیاس، منتج شود تا قیاسی از ظاهر باطلی که دارد در بیاید و یک قیاس صحیحی تشکیل شود.

بیان مطلب این است: تصویری که در این مساله داشتیم این بود که یک دایره ای فرض شد و اَشکالی در این دایره محاط می شد و اَشکالی بر این دایره محیط می شد و سعی می شد این اَشکالِ محاط اینقدر در دایره پُر شود که گویا آن آخرین محاط، به دایره چسبیده است و محیط ها هم طوری باشند که آخرین محیط، به دایره چسبیده باشد یعنی بین محاط و محیط، دایره

قرار بگیرد و چیزی دیگری قرار نگیر.د سپس یک شکل مضلّعی به جای دایره فرض می شد که اگر دایره بین محیط و محاط نبود آن مضلّع می توانست در آنجا قرار بگیرد. سپس گفته می شد این مضلع با این دایره مساوی است. در اینصورت اِشکالی پیش می آید و آن اشکال این است که هر چقدر آن محاط ها به دایره متصل شود باز می توان بین آخرین محاط و دایره، یک محاط دیگر تصویر کرد چون جزء لا یتجزی وجود ندارد یعنی به جایی رسیده نمی شود که تقسیم تمام شود. بین محاط و محیط، یک فضای خالی است ولو خیلی باریک است اما بی نهایت تقسیم می شود بنابراین اگر آخرین شکلی که نزد خودتان آن را محاط فرض می کنید بدست بیاورید و در درون دایره قرار دهید از نظر عقلی، محاطِ بزرگتر از این محاط می توان داشت که آن بتواند به دایره بچسبد و بتواند این آخرین محاط را احاطه کند. همچنین در طرف محیط هم فاصله بین محیط ها و دایره قابل قسمت است و تا بی نهایت ادامه پیدا می کند پس می توان یک محیطی پیدا کرد که بتواند به دایره بچسبد. یعنی ممکن است محیطی بدست آورد که بتواند به دایره بچسبد و محاط شود در آخرین محیطی که شما آن را محیط قرار دادید.

ص: ۱۱۷۴

شما چگونه می توانید بگویید شکل مضلّعی که در این وسط قرار گرفته به اندازه دایره است شاید این شکل مضلّع یکی از محاط ها یا یکی از محیط ها قرار بگیرد و اندازه دایره نباشد چون منطبق بر دایره نمی شود از کجا می توان فهمید این مضلّعی که در این میان قرار می گیرد بر دایره منطبق شده است؟ تا بر دایره منطبق نشود مساوی با دایره نیست. اما چه وقتی بر دایره منطبق می شود؟ وقتی که بین محیط و محاط جا نباشد ولی فرض این است که بین دایره و محاط ها بی نهایت جا وجود دارد و بین دایره و محیط ها بی نهایت جا وجود دارد « توجه کنید مراد از بی نهایت، بی نهایتِ فلسفی است ».

نکته: اگر بین شکل مضلع و دایره انطباق باشد تساوی این دو روشن است اما اگر انطباق نباشد ممکن است تساوی داشته باشد به این صورت که وقتی شکلِ مضلع بر دایره منطبق می شود قسمت هایی از آن شکل بیرون دایره می افتد و قسمت هایی به درون دایره می رود. آن قسمتِ بیرون افتاده از دایره، آن قسمتِ تو رفته از دایره را جبران می کند و قهراً این شکل مساوی با دایره می شود. یک شش ضلعی متساوی الاضلاع را ملاحظه کنید وآن را درون دایره ببرید به طوری که ۶ گوشه این شش ضلعی از دایره بیرون بیاید قهراً اضلاع مسدس درون دایره می افتد. بین ضلع و دایره فاصله ای است که دایره در آن فاصله، اضافه دارد و مسدس، کم دارد. در آن شش گوشه، مسدس، اضافه دارد و دایره، کم دارد. آن قسمت هایی که از دایره بیرون افتاده است آن قسمت هایی را که مسدس از دایره کم دارد را جبران می کند. در اینصورت می توان کاری انجام داد که مسدس با دایره مساوی شود ولو اینکه منطبق نشده است. در مضلعی هم که مورد بحث ما می باشد چنین فرضی کنید که این مضلع، مسدس و معشر و ... نیست شاید بتوان گفت هزار ضلع و یا بیشتر دارد این ضلع ها درون دایره واقع می شوند و گوشه ها در بیرون دایره می افتند. آن بیرون دایره، درون دایره را جبران می کند و این مضلعی که با دایره مقایسه می شود اگر چه به ظاهر منطبق بر دایره نمی شود اما از نظر مساحت منطبق بر دایره می شود و در واقع مساوی با دایره می شود.

توجه کنید که چنین شکلی، بالقوه موجود است. در اینجا دو مطلب است. یک مطلب این است که چنین شکلی که با دایره مساوی باشد موجود است. مطلب دیگر این است که هر چقدر تلاش می کنیم نمی توان آن را بدست آورد چون نمی توان آن را محاسبه کرد ولی بالقوه یک مضلعی موجود است که با دایره مساوی است ولو نتوان آن را پیدا کرد.

نکته: در اینجا مصنف می خواهد بررسی کند قیاسی که بروسن تشکیل داده منتج است یا منتج نیست؟ بر فرض اگر منتج شد آیا می توان از آن استفاده کرد و مساحت دایره را از آن بدست آورد یا نه؟ ممکن است نشود. یعنی در اینجا کاری به این نداریم که آیا کلام بروسن آن غایتی را هم که بروسن در نظر داشته در اختیار بروسن قرار می دهد یا نه؟ ممکن است غایت و هدف را در اختیار قرار ندهد ولی ما می خواهیم بررسی کنیم که قیاس بروسن درست است یا درست نیست.

مصنف توجیه می کند و می گوید نگو در این دایره، محاط های معیّنی محاط شدند و نگو محیط های معیّنی محیط شدند. اگر محاطِ معین و محیطِ معین باشد باز ممکن است از این محاط های معیّن یک محاط بزرگتری پیدا شود و از آن محاط بزرگتر، یک محاط بزرگتری پیدا شود لا الی نهایه. و هکذا از بین محیط ها محیطِ کوچکتر پیدا شود و از آن محیطِ کوچکتر، محیطِ کوچکتر پیدا شود لا الی نهایه. مصنف می گوید اینطور بگو « دایره بین محاط های بی نهایت و محیط های بی نهایت قرار می گیرد » وقتی محاط ها و محیط ها، بی نهایت شدند بین آن محاط ها و محیط ها جز این دایره چیز دیگری قرار نمی گیرد چون محاط ها بی نهایت هستند تا اینکه رسیدند به جایی که اگر یک ذره ادامه پیدا کند منطبق بر دایره می شود یا از دایره بیرون می زند. هکذا محیط ها هم بی نهایت شدند به طوری که اگر یک ذره داخل بیایند یا بر روی دایره منطبق می شوند یا بر روی محاط ها قرار می گیرند. پس بین محیط ها و دایره هیچ فاصله ای نیست و بین محاط ها و دایره هم فاصله ای نیست. در این صورت نمی توان گفت در میان این فاصله، مضلع های متعددی بیاید چون مضلعی که در این فاصله بیاید منطبق بر دایره می شود زیرا فاصله ای وجود ندارد چون بین محاط ها و محیط ها فقط دایره فاصله است « مراد از انطباق، انطباق معنوی است نه حسی ».

مصنف قیاس را اینگونه تنظیم می کند: اگر دایره ای داشته باشیم که بی نهایت شکل در درونش محاط شود و بی نهایت شکل بر آن محیط شود سپس مضلعی پیدا شود که آن مضلع بتواند بین این بی نهایت محاط و بین آن بی نهایت محیط واقع شود « همانطور که دایره واقع شد » این مضلع با دایره مساوی خواهد بود و آن احتمالی که در بیان اِشکال گفته شد نمی آید و اشکال، بر طرف می شود و قیاسِ بروسن منتج می شود.

مصنف تا اینجا قبل از اینکه اشکال خودش را بیان کند بیانی برای اصلاح قیاس بروسن می آورد تا قیاس، منتج شود و اِشکالِ عدم انتاج را نداشته باشد و اشکالش منحصر در عدم تناسب مقدمه با علم شود.

توضیح عبارت

و لکن الوجه الذی عندی فی هذا ان هذه المقدمه انما تنفع اذا اخذت هکذا: ان الدائره واسطه بین اشکال بلا نهایه فی القوه داخله فیها و اشکال بلانهایه فی القوه محیطه بها

« هذا »: نامناسب بودن مقدمه ی قیاس بروسن با علم هندسه.

ترجمه: توجیهی که در نزد من در این نامناسب بودن است این است که این مقدمه ای که بروسن آورد و آن بعض به آن مقدمه اشاره کرد منحصراً در صورتی این مقدمه نافع است و منتج می باشد که اینگونه گرفته شود « ان الدائره واسطه بین اشکال بلا نهایه فی القوه داخله فیها و اشکال بلا نهایه فی القوه محیطه بها » یعنی دایره واسطه است بین اَشکالِ بی نهایتی که داخل در دایره اند « یعنی محاط اند » و اَشکالِ بلا نهایتِ بالقوه ای که محیط به دایره اند « یعنی بیرون دایره اند ».

ص: ۱۱۷۷

مصنف تعبیر به « بلا- نهایه فی القوه » می کند یعنی نامتناهی بالقوه اند نه نامتناهی بالفعل، چون نمی توان به نامتناهی بالفعل دسترسی پیدا کرد. نمی توان آن همه اَشکال بی نهایت را در دایره محصور کرد و نمی توان آن همه اَشکال بی نهایت را محیط در دایره کرد پس بلانهایه، بالقوه است.

اعنی بالواسطه ما هو اکبر من کل هذه و اصغر من کل تلک باعیانها

بیان شد که دایره واسطه بین آن بی نهایت و این بی نهایت است. مراد از واسطه این است که بزرگتر از آن بی نهایت های محاط است و کوچکتر از این بی نهایت های محیط است.

ترجمه: قصد می کنم به واسطه، دایره « و هر چیزی » را که اکبر از این محاط ها باشد و اصغر از آن محیط ها باشد.

« باعیانها »: یعنی محیط های معین و محاط های معین.

و هاهنا شکل مستقیم الخطوط لا محاله هو اکبر من جمیع الداخله و اصغر من جمیع الخارجه

لفظ « لا محاله » قید برای ارتباط « هاهنا » به « شکل مستقیم » است. یعنی « هاهنا موجود شکل مستقیم » و لفظ « لا محاله » قید « موجود » گرفته می شود.

تا اینجا مصنف بیان کرد که دایره ای بین چنین دو بی نهایتی وجود دارد الان می خواهد مضلّعی را بیاورد که با این دایره مساوی کند. آن مضلع را بین محاط های بی نهایت و محیط های بی نهایت می آورد و می گوید همانطور که دایره بین اینها افتاد آن هم بین اینها می افتد پس با دایره مساوی می شود.

ص: ۱۱۷۸

ترجمه: و در اینجا « یعنی در عالم وجود » شکلی است که مستقیم الخطوط می باشد « یعنی مضلّع است » و مثل خود دایره است که اکبر از تمام محاط ها است و اصغر از تمام محیط ها است.

نکته: بعضی در اینجا شبهه می کنند و می گویند اگر محاط ها یا محیط ها را بی نهایت می گیرید چرا از لفظ « جمیع » و « تمام » و « مجموع » استفاده کردید. این الفاظ برای امر متناهی بکار می رود. این اشکالی است که در همه جا می آید و اختصاص به اینجا ندارد. جواب آن را میر سید شریف در جلد ۸ شرح مواقف بیان کرده است و می گوید مراد از « جمیع » در اینجا این است که هیچکدام از اشخاص، بیرون نباشند. نه اینکه « جمیع » به معنای این باشد که همه را جمع کنید. مثلا در بحث تسلسلی که بین ممکنات لازم می آید گفته می شود بی نهایت ممکن، درست می شود که هر کدام معلول برای ما قبل خودش و علت برای ما بعد خودش بهست سپس می گوید اگر این بی نهایت را جمع کنید این بی نهایت هم ممکن است. همین بی نهایتِ ممکن باید به یک جا وصل شود و آن، واجب است سپس شخصی می گوید این بی نهایت را چگونه جمع کردید؟ جواب می دهد که مراد این است که هیچ فردی از افراد این ممکن، خارج نباشد. عبارت مصنف این است « بحیث لا یشذ عنه شیء » یعنی هیچ فردی، بیرون نماند نه اینکه بخواهد بیان کند که همه فردها در یک مجموعه داخل باشند.

ص: ۱۱۷۹

فالدائره و ذلک الشکل المستقیم الخطوط متساویان

اگر چنین دایره ای بودکه محاطِ آن بی نهایت بود و محیط بر این بی نهایت بود و همچنین شکل مضلعِ اینگونه ای هم وجود داشت نتیجه گرفته می شود که دایره و آن شکل مضلع مساوی اند.

نکته: این عبارت مصنف، قیاس است ولی به صورت قیاس منطق تنظیم نکرد.

فان فرضت الاشکال اشکالا باعیانها و لم تفرض غیر متناهیه لم یجب ان یکون المتوسطان بینهما متساویین

الف و لام در « الاشکال » برای عهد است یعنی اَشکالِ محیطه و اَشکالِ محاطه.

اگر محاط ها معین شوند و نگفته شود که بی نهایتند و همینطور اگر محیط ها هم معین شوند و نگفته شود که بی نهایتند در اینصورت این قیاس، تمام نیست چون بین این محیط ها و محاط ها فاصله ای واقع می شود که این فاصله قابل تقسیم به بی نهایت است در اینصورت اگر مضلع دیگر بین محاط ها و محیط ها قرار بگیرد نمی توان به طور حتمی گفت که با دایره مساوی است شاید محاطِ دایره یا محیطِ دایره قرار بگیرد پس این قیاس منتج نیست.

نکته: بنده « استاد » که وارد بحث شدم ابتدا اِشکال را مطرح کردم بعداً جواب دادم یعنی ابتدا طوری تصویر کردم که قیاس بروسن منتج نباشد بعداً آن را منتج کردم اما مصنف ابتدا آن را منتج می کند بعداً آن را خراب می کند. بنده گمان می کنم آن طوری که خودم بیان کردم راحت تر باشد.

ص: ۱۱۸۰

ترجمه: اگر اَشکال « چه محیطه چه محاطه » را اَشکالِ معین گرفتیم « و آن ها را بی نهایت کردیم » و متناهی نگرفتیم آن دو شکلی « که دایره و مضلع است » که متوسط بین محاط های معین و محیط های معین می شود واجب نیست که مساوی باشند « نمی گوید مساوی نیستند چون ممکن است رجماً بالغیب مساوی شوند اما واجب نیست مساوی شوند ».

الا ان توضع تلك الأشكال علی ترتیب متصل

مراد از « الاشکال »، اَشکالِ محیطه و محاطه است.

ترجمه: مگر اینکه اَشکالِ محیطه و محاطه را بر ترتیب متصل قرار دهید « یعنی محاط ها را به یکدیگر متصل کنید تا متصل به دایره شوند و محیط ها را به یکدیگر متصل کنید تا متصل به دایره شوند به طوری که بین دایره و محاط ها و همچنین بین دایره و محیط ها هیچ فضای خالی باقی نماند ».

و هذا لا یمکن فی الاشکال

این در اَشکال ممکن نیست زیرا هر چقدر که آن را متصل کنید چون بُعد است لذا قابل قسمت است و نمی توان بُعدی را درست کرد که تقسیم نشود بنابراین نمی توان فرض کرد که بین دو شکل، فاصله نیست. بلکه فاصله ی نامرئی بین آن دو است و همان فاصله ی نامرئی اجازه می دهد که یك شکل دیگر آورد. پس شکل ها را اگر معیّن بگیرید به نتیجه نمی رسید.

ترجمه: و این اتصالِ علی ترتیبٍ به طوری که هیچ منفذ خالی بین شکلین نباشد وجود ندارد. اینکه در شکل ممکن نیست به خاطر این است که اگر بخواهید بین آخرین محاط و دایره می توان شکل را فاصله کرد که از محاطِ دایره بزرگتر باشد و از خود دایره کوچکتر باشد. هکذا در جهتِ محیط می توان یك شکل آورد که از محیط کوچکتر باشد و از دایره بزرگتر باشد و هیچ وقت این، تمام نمی شود.

ص: ۱۱۸۱

لان کل شکل تفرضه اصغر من الدائره فهناك شکل آخر ایضا اکبر منه و اصغر من الدائره

این عبارت مربوط به محاط است.

ترجمه: هر شکلی که از دایره، اصغر فرض کنید و بگویید می تواند محاط باشد پس در عالَم خارج شکل دیگری پیدا می کنید که اکبر است از این شکلی که بدست آورده بودید و محاط کرده بودید و اصغر از دایره است « و چون اصغر از دائره است می تواند محاط شود و چون اکبر از آن شکل دیگر است می تواند محیط بر آن شکل دیگر باشد ».

بل یحتاج ان تقع هذه الداخله و الخارجه أشکالاً بالقوه بغیر نهایه

این عبارت، دنباله برای عبارت « هذا لا یمکن فی الاشکال » است یعنی در أشکال نمی توانید این کار را بکنید بلکه باید بگویید این داخله « که محاط است » و خارجه « که محیط است » را اَشکالِ بالقوه ی بی نهایت قرار دهید « تا قیاسِ بروسن منتج شود و قیاس صحیحی باشد ».

مصنف تا اینجا قیاس بروسن را که به دو صورت می توانست مطرح شود « که یکی باطل و یکی صحیح بود » به نحو صحیح مطرح کرد. از عبارت « فیکون حینئذ... » وارد اشکال عدم تناسب می شود.

بررســی کلام بروسن توسط مصنف/ مقدمات برهان باید با مطلوب و نتیجه مناسبت داشته باشند/ فصل ۹/ مقاله ۲/ برهان شفا. ۹۴/۰۴/۰۲

ص: ۱۱۸۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی کلام بروسن توسط مصنف/ مقدمات برهان باید با مطلوب و نتیجه مناسبت داشته باشند/ فصل ۹/ مقاله ۲/ برهان شفا.

فیکون حینئذ قد اخلّ من وجهین احدهما فی البرهان و الآخر فی المطلوب(۱)

بحث در این بود که مقدمات برهان باید با علمی که این برهان در آن علم اقامه می شود مناسبت داشته باشند یعنی محمولات این مقدمات از عوارضِ ذاتیِ موضوع آن علم یا از عوارض ذاتی جنس موضوع علم باشد و الا برهان تشکیل نمی شود اگرچه ممکن است قیاس تشکیل بشود. به این مناسبت گفته شد قیاسی که بروسن در علم هندسه اقامه کرده برهان نیست زیرا مقدماتش مناسب با علم هندسه نیستند چون یک مقدمه ای در این قیاس بکار گرفته شده که اعم از هندسه می باشد و مناسب با هندسه نیست. مصنف خواست توضیح بدهد که چرا این مقدمه مناسب با علم هندسه نیست و به عبارت دیگر چرا اعم از موضوع هندسه است و حتی اعم از جنس موضوع هندسه است. قبل از اینکه وارد توضیح این مطلب شود بیان کرد که باید قیس را اصلاح کرد تا یک قیاسِ تمامی باشد که در جلسه قبل بیان شد. الان مصنف می خواهد بیان کند که چرا مقدمه قیاس بروسن مناسب با علم هندسه نیست.

گروهی که کلام ارسطو را توضیح می دادند در مقدمه ای که بروسن بکار برده بود لفظ « اشیاء » بکار برد نه « اَشکال و مقادیر ». بنابراین مقدمه ای عام بود که اعم از موضوع هندسه « یعنی مقدار » و اعم از جنس موضوع هندسه « یعنی کمّ » است. ولی این مطلب اِشکال ندارد چون می توان آن را تخصیص زد و بعد از آنکه تخصیص خورد مخصوص علم هندسه می شود و قابلیت دارد که در علم هندسه مورد استفاده قرار بگیرد. مشکل این است که مصنف می خواهد توضیح بدهد.

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹، ص۱۷۶، س۱۲، ط ذوی القربی.

مصنف می گوید وقتی قیاس اصلاح شد و بنا گردید که منتج باشد گفته می شود که دو خِلل در این قیاس وجود دارد یک خلل در مقدمه وجود دارد و یک خلل در نتیجه وجود دارد. البته خلل در نتیجه از سنخ خللی است که در مقدمه می باشد ولی بالاخره دو خلل است. مصنف ابتدا خللی را که در مقدمه است بیان می کند.

بیان خِلل در مقدمه: مصنف می فرماید این مقدمه اولا مناسب با هندسه نیست بلکه اعم است و ثانیا طوری هم نیست که بتوان آن را با تخصیص، مناسب کرد و الا با تخصیص، آن را مناسب می کردیم و برهان قرار می دادیم.

اما چگونه این مقدمه عام است: مصنف می فرماید همانطور که در جلسه قبل توضیح داده شد این اَشکالِ محاطه و محیطه هر دو بی نهایت فرض شدند و بی نهایت در خارج موجود نیست پس باید هر دو را بالقوه قرار داد پس تمام این اَشکالی که در این فرض بروسن می آید بالقوه اند و بالقوه در علم هندسه جا ندارد. جای بالقوه در علم فلسفه است که موجود را تقسیم به

بالفعل و بالقوه می شود و چون موجود، موضوع فلسفه است وقتی تقسیم به بالفعل و بالقوه می شود تمام اقسام بالقوه و بالفعل داخل در « موجود » می شود. در اینجا جای بحث از اَشکالِ بالقوه است چون وجود بالقوه دارند. اما در علم هندسه جای امور بالفعل است ولو بالفعل فرضی باشد به اینکه این شکل در ذهن ما تصویر شود و شاید در خارج موجود نباشد بر خلاف بالقوه که ذهن ما آن را به تعیین، اخذ نمی کند بلکه فرضِ مبهمی از آن دارد و آن را معین نمی کند. پس در علم هندسه جای موجوداتِ بالقوه نیست بلکه جای موجود بالفعل است چه موجود ذهنی باشد چه موجود خارجی باشد. بنابراین مقدمه ای که بروسن از آن مقدمه در قیاسش استفاده کرد مشتمل بر اَشکال بالقوه است و جای این امور بالقوه در علم هندسه نیست بلکه در فلسفه است. مقدمه را با تخصیص هم نمی توان مناسب به هندسه کرد زیرا نمی توان طوری آن را تخصیص زد که بالقوه تبدیل به بالفعل شود. پس مقدمه اعم از موضوع هندسه و از جنس موضوع هندسه است.

ص: ۱۱۸۴

توجه کردید قیاسی که بروسن تشکیل داد وقتی در فلسفه آورده شود برهان می شود ولی بروسن این را در فلسفه اقامه نکرد بلکه از فلسفه به هندسه نقل داد و نقل دادن به این صورت نبود که آن را تخصیص بزند. اگر نقل دادن به این صورت بود که آن مقدمه را تخصیص می زند و مختص به هندسه می کرد در علم هندسه هم برهان می بود. ولی وقتی در هندسه آمد تخصیص زده نشد لذا از علم مناسب به علم غیر مناسب نقل داده شد و در علم غیر مناسب، این قیاس، برهان نیست.

توضیح عبارت

فیکون حینئذ قد اَخلّ من وجهین احدهما فی البرهان و الآخر فی المطلوب

ترجمه: این قیاسی که بروسن تشکیل داد در این هنگام « که کامل شد و به صورتی که ذکر کردیم در آمد » به دو جهت بر برهان، خِلَل وارد کرده یکی در برهان « یعنی در مقدمات برهان، خلل وارد کرده است » و دوم در مطلوب خلل وارد کرده است « یعنی هم مقدمه و هم مطلوب دارای مشکل است که مناسب هندسه نیست ».

اما فی البرهان فلانه تکلم علی امور بالقوه و جعل منها المقدمات و لیس ما بالقوه من العوارض الذاتیه بالمقادیر و الاشکال و لا من العوارض الذاتیه بجنس الکم

ضمیر « فلانه » به قیاس بر می گردد و می توان بر بروسن هم برگرداند. ضمیر « منها » به « امور بالقوه » بر می گردد.

ص: ۱۱۸۵

ترجمه: اما خلل در برهان این است که این قیاس تکلّم کرده بر اموری که بالقوه بودند و مقدمات هم از همین امور بالقوه تشکیل داده شدند در حالی که ما بالقوه نه از عوارض ذاتی مخصوص به مقادیر و اَشکال است نه از عوارض ذاتی مخصوص به کمّ است « یعنی نه مناسب با موضوع هندسه است و نه مناسب با جنس موضوع هندسه که کمّ می باشد هست ».

نکته: بنده « استاد » در ترجمه عبارت، بعد از لفظ « العوارض الذاتیه » لفظ « مخصوص » در تقدیر گرفتم اگرچه تقدیر هم گرفته نشود اشکال ندارد و از محتوای کلام هم فهمیده می شود.

نکته: مصنف تعبیر به « بجنس الکلم » کرد. در حالی که کمّ، جنس ندارد زیرا کمّ، خودش جنس عالی است پس اضافه « جنس » به « کمّ » اضافه ی لامیه نیست. باید اضافه بیانیه باشد یعنی عوارض مختص به جنسی که آن جنس عبارت از کمّ می باشد. و مراد از جنس، جنس مقدار است که کمّ می باشد. این عارض « یعنی ما بالقوه » از عوارض ذاتی جنس مقدار هم نیست.

بل اعم من جمیع ذلک لانه من العوارض الذاتیه بالموجود

« جمیع ذلک »: یعنی مقدار و اشکال و کمّ.

ترجمه: بلکه « ما بالقوه » از همه اینها اعم است زیرا « ما بالقوه » از عوارض ذاتیه مخصوص به موجود است « و موجود، موضوع علم فلسفه است پس ما بالقوه از عوارضِ ذاتی موضوع فلسفه می شود و مناسب است که در فلسفه طرح شود مورد بحث قرار بگیرد.

ص: ۱۱۸۶

و انما یُنقَل من العلم الاعلی الناظر فی الموجود المطلق بما هو موجود و ما یعرض له بذاته من جهه ما هو موجود الی العلوم الناظره فی اشیاء تحت الموجود

« الی العلوم » متعلق به « ینقل » است. « ما یعرض » عطف بر « الموجود » است. « بذاته » قید « عروض » است یعنی عروضِ بذاته دارد نه عروض بواسطه.

از علم اعلی نقل می شود به علم اسفل، و نقل شدنش به کمک تخصیص نیست لذا وقتی در علم اسفل می آید نامناسب است.

ترجمه: از علم اعلی که نظر می کند در دو چیز که عبارتست از موجود مطلق بما هو موجود و آنچه که عارض موجود می شود بذاته از جهت اینکه این موجود، موجود است « نه از جهت اینکه این موجود، جسم است یا مقدار است » به علومی که نظر می کنند به اشیائی که تحتِ « الموجود » هست « مثل جسم و مقدار و کمّ » نقل داده می شود « در ما نحن فیه مقدار و کمّ تحتِ « الموجود » هستند و آن موجود بالقوه که باید در فلسفه بحث شود به علمی که موضوعش تحتِ « الموجود » است نقل داده شده است.

اذا کانت تلک الاشیاء من شانها ان تکون بالقوه و بالفعل کالامور القابله للتغیر و الحرکه

« تلک الاشیاء »: یعنی موضوعات علوم پایین تر، زیرا در عبارت قبل تغیر به « اشیاء تحت الموجود » کرد که مراد از اشیاء همان موضوعات است یعنی علومی که در موضوعاتی که تحتِ « الموجود » هستند بحث می کنند.

ص: ۱۱۸۷

موجودِ بالقوه از علم اعلی به علم پایین تر نقل داده شد. اما چه وقتی می توان موجود بالقوه را از علم اعلی به علم پایین تر نقل داد؟ در صورتی که موضوع علم پایین قابلیت داشته باشد که هم بالفعل باشد و هم بالقوه باشد. اگر قابل نباشد که بالقوه را بپذیرد نقلِ موجود بالقوه از علم عالی به علم سافل غلط است نه اینکه نامناسب باشد. در مقدار اینگونه است که می تواند بالقوه باشد و می تواند بالفعل باشد. شکل هم اینگونه است که می تواند بالقوه باشد و می تواند بالفعل باشد. کمّ هم اینگونه است که می تواند بالقوه باشد و می تواند بالفعل باشد. به طوری کلی هر چیزی که محکومِ تغیّر و حرکت است می تواند هم بالقوه و هم بالفعل باشد. اگر موضوع علمی اینگونه بود که متصف به تغیر و حرکت می شد و در نتیجه موجود بالقوه و موجود بالفعل هر دو را داشت می توان آن موجود بالقوه را که جایگاه اصلی اش فلسفه است به علم دون نقل داده شود که قابلیت دارد موجود بالقوه را داشته باشد.

ترجمه: زمانی که آن اشیاء « یعنی موضوعات علوم پایین » شأنشان اینطور باشد که هم بتوانند فردهای بالقوه را داشته باشند هم بتوانند فردهای بالفعل را داشته باشند و آن امور مانند هر امری است که مجرد نباشد و قابل تغییر و حرکت باشد.

نکته: در جایی که موضوع علم نمی تواند شامل موجود بالقوه شود بحث از موجود بالقوه در چنان علمی غلط است اما در جایی که موضوع علم بتواند شامل موجود بالقوه شود بحث از موجود بالقوه در آن غلط نیست اگرچه نامناسب است.

ص: ۱۱۸۸

و اما الصوره الهندسیه فانما توخذ مجرده عن المواد و مشاراً الیها فی الوهم و العقل بالفعل علی انها امور موجوده

تا اینجا مصنف بیان کرد که جایگاه موجود بالقوه کجاست. این، مقدمه اول بود. اما الان می خواهد مقدمه دوم را بیان کند. مقدمه دوم این است که علم هندسه جایگاه موجودات بالقوه نیست بلکه در هندسه از موجود بالفعل بحث می شود چه موجودِ بالفعلِ خارجی باشد چه موجود بالفعل ذهنی باشد. پس اگر در هندسه از موجود بالقوه بحث می شود در واقع از علم فوق که فلسفه است به هندسه منتقل شده است.

مطلبی در جای خودش بیان شده بود که هندسه درباره امور وهمی بحث می کند یعنی شیء اگر در خارج باشد آن را در وهم می آورد و اگر در خارج نباشد در وهم آن را می سازد و به آن اشاره می کند و درباره اش بحث می کند. در هندسه گفته می شود که احتیاج به وجود خارجی نیست. شکل یا مقداری که در وهم بیاید قابل بحث است و احتیاج ندارد که دارای ماده خارجی باشد. در علم حساب هم کاری نداریم که عدد ۴ را در یک ماده ای قرار داد بلکه درباره عدد ۴ بحث می شود اما اینکه این ۴ آیا ۴ تا سیب است یا ۴ تا تخته است به آن کاری نداریم. آن شکل یا عددی که باید بحث شود و در واهمه حاضر می شود مورد بحث قرار می گیرد و در هندسه و حساب مطرح است و اگر در خارج دارای ماده نبود مهم نیست. لذا گفته می شود علم هندسه، علم متوسط است در نتیجه ریاضیات را متوسطات می گویند. علم عالی علمی است که درباره مجردات بحث می کند و علم سافل علمی است که درباره مادیات بحث می کند. علم متوسط علمی است که بحث می کند در چیزی که به حیثی مجرد است و به حیث دیگر مادی است. فلسفه در اموری بحث می کند که از تمام حیث ها مجردند، اگر در خارج باشند مجردند و اگر در ذهن تصور شوند باز مجردند. علم طبیعی که علم سافل است درباره جسم بحث می کند و این جسم چه در خارج باشد و چه در ذهن باشد مادی است اما هندسه و حساب و به طور کلی ریاضیات اینگونه نیستند زیرا بحث می کنند در علومی که در ذهن مجردند ولی وقتی در خارج قرار می گیرند احتیاج به ماده دارند به این جهت است که علم ریاضی، علم متوسط است چون نه مانند علم عالی « الهیات بالمعنی الاخص » و نه مانند علم دانی « علم طبیعی » است.

ترجمه: صورت هندسی، مجرد از مواد در وهم و عقل اخذ می شود و مشارٌ الیها در عقل و وهم اخذ می شود « عبارت " فی الوهم و العقل " مربوط به " مجرده " و " مشاراً " هر دو است » بالفعل بنابر اینکه امورِ موجودِ بالفعل هستند « حال یا ذهناً موجودند یا ذهناً و خارجاً هر دو موجودند نه اینکه امور بالقوه باشند. پس در هندسه بحث از امور بالقوه نیست بلکه ابتدا آن امور را بالفعل باید کرد بعداً درباره آنها باید بحث کرد. مقدمه ای هم که بروسن گفت چون اَشکالِ محیطه ی بی نهایت و محاطه ی بی نهایت را فرض می کرد و اَشکالِ بی نهایت، بالقوه اند پس او بحث خودش را روی اَشکالِ بالقوه برده بود نه بالفعل. چنین بحثی مناسب هندسه نیست و اگر در هندسه بیاید قیاس تشکیل می دهد اما برهان تشکیل نمی دهد.

صفحه ۱۷۶ سطر ۱۹ قوله « و اما الخلل »

تا اینجا خللی که در مقدمه ی قیاس بود بیان شد اما الان بیان می کند که در مطلوب هم همین خلل وجود دارد زیرا مطلوب هم مشتمل بر یک امر بالقوه است یعنی این مطلوب، مطلوبی نیست که در علم هندسه مناسب باشد تا بتواند مطلوب برهان باشد بلکه مطلوب قیاس به حساب می آید.

اما چگونه این مطلوب، بالقوه است؟ مطلوب این بود که یک مضلّعی پیدا شود که آن مضلّع را نظیر دایره ای کنیم که آن دایره بین محیط ها و محاط ها است. این مضلع پیدا شد ولی بالقوه پیدا شد و معین نگردید. بیان شد که اگر محاط های بی نهایتِ اینگونه ای و محیط های بی نهایتِ اینگونه ای داشته باشیم یک شکل مضلعی خواهیم داشت که بالقوه منطبق بر دایره و مساوی با دایره است. پس نتیجه، مشتمل بر امر بالقوه شد و وقتی مشتمل بر امر بالقوه شد مناسبت با علم هندسه ندارد اگرچه جا دارد که در علم هندسه بحث شود زیرا موضوع علم هندسه چیزی است که هم می تواند فردِ بالفعل داشته باشد هم می تواند فردِ بالقوه داشته باشد. لذا از موجودات بالقوه می توان بحث کرد ولی این موجود بالقوه، جای اصلیش در اینجا نیست بلکه در علم فوق است بنابراین چون مطلوب، مشتمل بر امر بالقوه است این مطلوب هم مناسب علم هندسه نیست.

ص: ۱۱۹۰

توضیح عبارت

و اما الخلل فی المطلوب فهو شبیه هذا بعینه

اما خللِ در مطلوب، شبیه خللِ موجود در مقدمه برهان است بعینه « و هیچ فرقی ندارد ».

لان ذلک المضلّع المتوسط لیس مشاراً الیه بالفعل

چون آن مضلّعی که متوسط بین بی نهایت محاط و بی نهایت محیط است یافت نشده و بالفعل دیده نشده است لذا مشارٌ الیه بالفعل نیست بلکه امر بالقوه است.

انما نشیر الیه علی انه موجود بالقوه بین امور مّا بالقوه مجهولهٍ

بلکه اشاره به آن مضلع می کنیم به این عنوان که موجود بالقوه است بین اموری که آن امور هم بالقوه اند و هم به خاطر اینکه بی نهایتند برای ما مجهول اند و معین نیستند. پس مضلّع که بین بالقوها قرار گرفته خودش هم بالقوه است. این مضلّعِ بالقوه در مطلوب قیاس می آید.

ترجمه: ما اشاره می کنیم به این مضلّع به این عنوان که موجود بالقوه ای است بین اموری که آن امور هم بالقوه اند و مجهول هم هستند.

و البیان الذی یبیّن ان مضلعاً مثل هذا لیس یکون ایضا هندسیا

« مضلعا » اسم « ان » و « مثل هذا » خبر است. « لیس یکون » خبر برای « و البیان » است.

مصنف خودِ مضلّع را هندسی نکرد، بیانی هم که ثابت می کند چنین مضلّعی می تواند موجود باشد هم هندسی نیست چون مشتمل برابر بالقوه است.

ترجمه: و بیانی که بیان می کند که مضلّعی مثل چنین مضلّعی موجود است هندسی نیست « همانطور که خود مضلّع به خاطر بالقوه بودن هندسی نیست ».

ص: ۱۱۹۱

نکته: در پاورقی کتاب آمده « یبرهن علی وجود مضلع مثل هذا » که لفظ « وجود » را در تقدیر گرفته و این تقدیر اشکالی ندارد.

بل اما جدلیا منطقیا ای من العوارض الغریبه

آن بیانی که خودش مطلوب است هندسی نیست بلکه یا جدلی است یا منطقی است یعنی از عوارض غریبه است. این عارض غریب از عوارض ذاتی نیست اگر از عوارض ذاتی بود مناسب با علم بود اما مناسب علم نیست پس جزء عارضِ خود موضوع نیست عارضِ جنسِ موضوع هم نیست بلکه عارضِ یک واسطه ای است که با توسط آن واسطه بر موضوع هندسه یا جنس موضوع هندسه وارد می شود. بنابراین از عوارض غریبه می شود نه از عوارض ذاتیه.

این عارض غریب اگر مشهور باشد این بیان، بیان جدلی می شود ولی اگر مشهور نباشد این بیان، یک بیان منطقی است و جدلی نیست « توجه کنید که عبارت " من العوارض الغریبه " هم مربوط به " جدلیا " و هم مربوط به " منطقیا " شد یعنی در هر دو صورت در این قضیه ای که به عنوان مطلوب بدست آمد محمول، از عوارض غریبه است حال یا این قضیه، جدلی است اگر مورد قبول خصم یا امر مشهور باشد و یا منطقی است اگر مورد قبول خصم یا امر مشهور نباشد.

تا اینجا توجه کردید که عبارت « و البیان الذی ... الغریبه » را خود مطلوب و نتیجه گرفتیم بنابراین کلمه « مثل » را باید طوری معنا کرد که شامل خود مضلع هم بشود یعنی اینگونه معنا می شود « آنچه که مثل این مضلع است ولو خود همین مضلع باشد » چون از « مثل » معنای عام را اراده کرده که شامل خود مضلع هم می شود مثل اینکه گفته می شود « مثلُک لا یبخل » این عبارت به این معنا نیست که تو بخل می کنی و مثل تو بخل نمی کند بلکه مراد این است که تو و مثل تو بخل نمی کند در اینگونه موارد لفظ « مثل » معنای عام دارد.

ص: ۱۱۹۲

می توان طور دیگر معنا کرد: بعد از اینکه مطلوب گفته شد و ثابت شد که این مضلع متوسط، مساوی با دایره است می توان گفت به هر چیزی که مثل مضلع متوسط است مساوی با دایره است در اینصورت کلمه « مثل » طبق معنای خودش معنا شده است یعنی: این مضلعی که به آن توجه شده و هر چه که مثل این مضلع است.

و انا اظن انه بهذا السبب صار هذا القیاس لیس برهانیا و لا ذاتیا للهندسه بل خارجیا

تا اینجا مصنف سعی کرد که این مقدمه ای را که بروسن در قیاسش بکار گرفته بود مقدمه ای کند که مناسب هندسه نیست بلکه اعم از موضوع هندسه و جنس موضوع هندسه است.آن بعض هم که کلام ارسطو را توضیح داد همین کار را کرد ولی توجه می کنید که آن بعض، بیان را عام قرار داد ولی طوری عام قرار داد که می توان آن را تخصیص زد و با تخصیص زدن، آن را مناسب هندسه کرد. اما آنگونه که مصنف درست کرد مقدمه بروسن نه اختصاص به مقدار داشت و نه اختصاص به جنس مقدار داشت و نشد که آن را با تخصیص، مختص به مقدار یا جنس مقدار کند. پس این بیان، بیانی است که مدعای اصلی را بهتر تبیین می کند و بیان آن بعض درست نبود لذا مصنف می فرماید من گمان می کنم مراد ارسطو این بوده که بروسن در این قیاس از مقدمه ای استفاده کرده که مناسب هندسه نبوده و مناسب هندسه هم نمی شده است.

ص: ۱۱۹۳

ترجمه: من گمان می کنم که شان این است که به همین جهت، این قیاس غیر برهانی شده است و غیر ذاتی برای هندسه شده بلکه خارج از هندسه به حساب آمده است یعنی در تعلیم اول این قیاس، برهانی حساب نشده و محمولش، ذاتی قرار داده نشد. مصنف می فرماید جهت اینکه این قیاس، برهانی نشد و محمولش ذاتی هندسه نشد به خاطر این بود که بیان شد نه جهتی که وضع گفته است.

بیان اختلاف دو علم در اعطاء لمّ و انّ/ فصل ۹/ مقاله ۲/ برهان شفا. ۹۴/۰۴/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان اختلاف دو علم در اعطاء لمّ و انّ/ فصل ۹/ مقاله ۲/ برهان شفا.

و قیل فی التعلیم الاول یجب ان یکون الحد الاوسط من العوارض الذاتیه و المحمولات الذاتیه حتی یکون البرهان مناسبا(۱)

در این فصل دو بحث وجود داشت:

۱ ــ درباره مناسبت مقدمه برهان با نتیجه بود به عبارت دیگر مقدمه برهان با علم باید مناسبت داشته باشد.

۲ ــ درباره اینکه دو علم مختلفند که یکی برهان لمّ اقامه می کند و دیگری برهان انّ اقامه می کند.

ابتدا وارد توضیح عنوان اول شد و مناسبت مقدمه با نتیجه بیان شد و در صفحه ۱۷۸ وارد عنوان دوم می شود و اختلاف دو علم را به لحاظ اینکه یکی برهان انّ عطا می کند و دیگری برهان لمّ عطا می کند، بیان می کند.

ص: ۱۱۹۴

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹، ص۱۷۷، س۳، ط ذوی القربی.

مصنف در اینجا گویا مرکب از دو عنوان را بحث می کند یعنی مصنف به مناسبتِ مقدمه با علم، اشاره می کند و از آنجا وارد اختلاف علمین به حسب اعطاء برهان لمّ و انّ می شود.

در بحث قبل، عنوان اوّل بود و در ادامه هم عنوان دوم می آید اما در وسط، هر دو عنوان با هم است یعنی می توان گفت که مصنف در همین قسمت، از عنوان اول به عنوان دوم منتقل می شود.

بیان مطلب: در تعلیم اول که کتاب منطقی ارسطو است اینچنین گفته شد « مصنف، عین عبارت ارسطو را نمی آورد بلکه عبارت از طرف خودش می آید لذا در جاهایی از عبارت، اشاره می کند به اینکه در قبل بیان شد که مراد مصنف، آن چیزی است که در کتاب خودش ذکر کرده است. می فرماید حد وسط در برهان باید از عوارض ذاتی اصغر « یعنی موضوع » باشد و به تعبیر دیگر محمول ذاتی برای موضوع باشد که محمول ذاتی قبلا توضیح داده شد که یا ذاتی مقوم است یا ذاتی است که موضوع در تعریفش اخذ می شود. علاوه بر این، شرط شده بود که بین محمول و موضوع، واسطه ای دخالت ندارد و این

محمول بر موضوع بدون واسطه حمل شود به تعبیر دیگر محمول بر موضوع حمل شود چون موضوع، این است نه اینکه چون موضوع، چیز دیگر است و بعداً این موضوعِ ما را هم شامل می شود یا مناسبتی با این موضوع دارد بلکه محمول بر این موضوع حمل شود چون این موضوع، موضوع است و واسطه نخورد. سپس مصنف مثال به مثلث می زند و بعداً می گوید اگر مقدمه ای پیدا شد که این شرط را نداشت « یعنی محمول، ذاتی برای موضوع نبود در چنین جایی اگر قابلیت دارد که این مقدمه، تخصیص بخورد و مربوط به علم شود باید این کار را انجام داد. به عبارت دیگر مقدمه ای است که مربوط به علم فوق است و با تخصیص، مربوط به علم اسفل می شود. در چنین حالتی اجازه داریم که از این مقدمه در علم اسفل هم استفاده کرد. « این مقدمه در علم فوق، مقدمه ی ذاتی و مقدمه ی برهان است اما در علم اسفل با این تخصیص، مقدمه ی ذاتی و مقدمه ی برهان می شود و مناسبت پیدا می کند ». در چنین جایی که می توان تخصیص داد جایی است که علم فوق با علم اسفل موضوعاً مشترک باشند. مشترک بودن مثل این است که عام و خاص باشند. به این صورت که موضوعِ علم فوق، عام باشد و موضوع علم اسفل خاص باشد. در چنین جایی می توان آن مقدمه ای که در علم فوق بکار رفته و مناسب علم بوده را با یک تخصیص، مناسب با علم اسفل کرد و در علم اسفل بکار برد. در اینجا است که علم فوق « یوتی اللمّ » می شود و علم اسفل « یوتی الانّ » است یعنی یک برهان است که این برهان اگر در علم فوق مطرح شود لمّ است و اگر در علم اسفل مطرح شود انّ است.

بعضـی ها اعطاء لمّ و انّ را طور دیگری بیان کردند که مصنف آن را قبول نمی کند آنها می گویند بین علم فوق و علم اسفل، یـک مساله مشترک باشـد « مصـنف، برهان را مشترک گرفت ولی این گروه، مساله را مشترک می گیرنـد » سـپس می گویند علم فوق در مساله مشترک، برهان لمّ عطا کنـد و علم اسـفل در مساله مشترک، برهان انّ عطا کند به طوری که برهان ها دو تا باشند. مصنف می گوید این غلط است.

بعد از اینکه مصـنف اشـکال بر این قولِ ظانّ وارد می کند متمحِّضاً وارد در بحث از این می شود که یکی از دو علم می تواند برهان لمّ عطا کند و علم دیگر برهان انّ عطا می کند.

توضیح عبارت

و قیل فی التعلیم الاول یجب ان یکون الحد الاوسط من العوارض الذاتیه و المحمولات الذاتیه حتی یکون البرهان مناسبا

« المحمولات الذاتیه » عطف بر « العوارض الذاتیه » است.

در تعلیم اول گفته شده که واجب است حد وسط از عوارض ذاتیه برای موضوع باشد و موضوع، اصغر است پس باید عوارض ذاتیه برای اصـغر باشـد. و از محمولات ذاتیه باشـد. شایـد بین عوارض ذاتیه و محمولات ذاتیه این فرق باشـد که عوارض ذاتیه فقـط عوارض انـد اما محمولات ذاتیه هم می تواننـد عارض باشـند هم می تواننـد مقوّم باشـند شایـد هم بتوان عوارض ذاتیه را تعمیم داد که شامـل مقـدمات هم بشود اما از نظر لفظی بعیـد به نظر می رسـد. در هر صورت عوارض ذاتیه عارض بر موضوع هستند به طوری که موضوع، در تعریفشان اخذ می شود اما محمولات ذاتیه می توانند عارض بر موضوع، باشند که موضوع در تعریفشان اخـذ شود و می توانند مقوم موضوع باشـند که خودشان در تعریف موضوع اخذ شوند پس محمولات ذاتیه عام تر از عوارض ذاتیه می شوند.

« حتی یکون البرهان مناسبا »: در چنین حالتی برهان مناسب می شود یعنی مقدمه اش با نتیجه اش مناسب شود یا برهان مناسب با همان علمی باشد که در آن علم اقامه می شود. اگر مقدمه با این نتیجه که مساله ی علم است مناسب باشد با خود علم هم مناسب می شود چون با یکی از مسائل مناسب شده است. بنابراین فرق نمی کند به اینکه گفته شود مقدمه با نتیجه مناسب باشد یا گفته شود برهان با علم مناسب باشد.

و یکون انما قام البرهان علی الشیء من جهه ما هو هو

برهان بر شیء « یعنی بر موضوع » اقامه شود از جهت ما هو هو. چون برهان، بر اصغر و اکبر اقامه می شود تا این دو به هم مرتبط شوند در اینصورت حد وسطِ برهان بر شیء « یعنی موضوع که اصغر است » اقامه می شود از این جهت که موضوع، موضوع است نه از این جهت که واسطه دارد حال واسطه ی عام یا واسطه ی خاص باشد. ممکن هم هست اینگونه این عبارت معنا شود: که مراد از برهان، صغری و کبری است و مراد از « شیء » نتیجه است و مراد از « من جهه ما هو هو » یعنی از این جهت که این نتیجه، نتیجه است نه اینکه این برهان، نتیجه ای دهد که ما از آن نتیجه به این نتیجه ی منظور برسیم بلکه خود این برهان همین نتیجه را دهد و مناسب با همین نتیجه باشد نه اینکه یک نتیجه ی عام بدهد و از آن نتیجه ی عام به این نتیجه رسیده شود.

ص: ۱۱۹۷

ترجمه: برهان اقامه بر شیء شد از جهت اینکه این شیء همان شیء است یعنی برهان بر نتیجه اقامه شد چون این نتیجه، نتیجه است یعنی برهان برای خود همین نتیجه است و نتیجه ی دیگری به ما نمی دهد که از آن نتیجه ی دیگر به این نتیجه ای که در اختیار ما هست برسیم.

نکته: لفظ « یکون » عطف بر کجا است؟ ظاهراً می توان عطف بر هر کدام از دو لفظ « یکون » گرفت. به ظاهر عطف بر « یکون » دومی است یعنی « تا برهان مناسب باشد و تا گفته شود که برهان بر شیء از جهت ما هو هو اقامه شود ». اگر بر « یکون » اول عطف گرفته شود هم صحیح است.

مثلاـ لو اردنا ان نبین ان ثلاث زوایا المثلث مساویه لقائمتین فیجب ان ناخذ الحد الاوسط من الامور الذاتیه للمثلث او لجنس المثلث

مصنف از اینجا وارد مثال می شود در هندسه یکی از نتایج قیاس و یکی از مسائل این است که زوایای مثلث مساوی دو قائمه اند. حال اگر بخواهید این نتیجه را بیان کنید و بر آن اقامه برهان کنید چه برهانی باید بیاورید؟ مصنف می گوید باید برهان و قیاسی آورده شودکه حد وسطش عارض ذاتی برای مثلث یا جنس مثلث « مثل شکل یا حتی مقدار » باشد « چون مثلث تحت شکل یا مقدار داخل است » اگر حد وسط از امور ذاتی برای مثلث یا برای جنس مثلث شد گفته می شود که آن مساله ی موردنظر « که سه زاویه مثلث برابر دو قائمه است » با برهان اثبات شده است.

ص: ۱۱۹۸

ترجمه: اگر بخواهیم بیان کنیم « یعنی اثبات کنیم » این مساله را که سه زاویه مثلث مساوی با دو قائمه است واجب است که اخذ کنیم حد وسط را از امور ذاتیه مثلث یا از امور ذاتیه جنس مثلث « که شکل یامقدار است ».

و بالجمله للموضوع الذی المثلث من عوارضه الذاتیه

« للموضوع » عطف بر « للمثلث » است شاید بتوان به « لجنس المثلث » عطف گرفت.

مصنف عبارت را عوض می کند. تا الان بیان می کرد محمول « که حد وسط است » از عوارض ذاتی مثلث یا جنس مثلث باشد اما الان با این عبارت بیان می کند آن موضوعی که این محمول بر آن حمل می شود موضوعی باشد که مثلث از عوارض ذاتیش باشد مثلا فرض کنید موضوع عبارت از مقدار باشد یا عبارت از شکل باشد. مثلث یا از عوارض ذاتی مقدار است یا از امور ذاتی است « مصنف از لفظ " امور " به جای لفظ " عوارض " استفاده کرده تا شامل عوارض و محمولات هر دو شود مثلث نسبت به شکل، فرد یا نوع است و از عوارض نمی باشد ولی می توان به عنوان اینکه فصل مثلث، ذاتی شکل است خود مثلث را هم ذاتی یا مقوم شکل قرار داد در اینصورت اگر موضوع مثلا ـ شکل بود مثلث از امور ذاتی شکل است ولی مصنف تعبیر به امور ذاتی نمی کند بلکه تعبیر به عوارض ذاتی می کند. پس روشن است که مانند شکل یا مقدار ر اموضوع قرار نمی دهد. هر چه را که موضوع قرار می دهید باید مثلث از عوارض ذاتی آن موضوع باشد سپس محمولی را هم بر این موضوع حمل کنید.

ص: ۱۱۹۹

ترجمه: حد وسط باید از امور ذاتی باشند برای موضوعی که مثلث از عوارض ذاتی آن موضوع است « یعنی موضوع و اصغری که برای حد وسط انتخاب شده است باید امری باشد که مثلث از عوارض ذاتیش است یعنی مثلث بدون واسطه بر آن عارض شود.

فان جاء حد اوسط من جنس آخر فیجب ان یکون من جنس اعلی و یُنقل عنه الی ما تحته کما بینا من حال الهندسه و المناظر و الحساب و الموسیقی

اگر به این صورت نشد و حد وسط، عارض ذاتی نبود بلکه از جای دیگر آورده شده بود مثلا از نوع دیگر یا از سنخ دیگر بود و به مثلث ارتباطی نداشت یا اگر ارتباط داشت بدون واسطه ارتباط نداشت در اینصورت باید طوری باشد که با تخصیص آن را مربوط به مثلث کنید و ذاتی برای مثلث شود.

ترجمه: اگر حد اوسطی که در برهان بکار رفته از جنس دیگری باشد « یعنی از امور ذاتیه برای مثلث نباشد » واجب است از جنس اعلی باشد « یعنی از جنس بیگانه نباشد چون بیگانه را به هیچ وجه نمی توان ذاتی کرد و با هیچ قیدی نمی توان آن را مربوط با علم مناسب کرد لذا این قیاس هیچ وقت تبدیل به برهان نمی شود و حد وسطِ مطلوب حاصل نمی شود اما اگر از جنس اعلی بود یعنی این حد وسط جنسی بود که با تخصیصش مربوط به علم اسفل می شد اشکال ندارد زیرا با تخصیص زدن می توان آن را نقل به علم اسفل داد » و از جنس اعلی به ما تحت جنس اعلی نقل شود « یعنی از علم فوق به علم تحت نقل داده شود » مثل آنچه بیان کردیم که عبارت بود از حال هندسه و مناظر و حال حساب و موسیقی « هندسه، علم عام و مناظر، علم خاص بود و تحت هندسه قرار می گرفت. هندسه درباره مقدار بحث می کرد و مناظر درباره یکی از این مقدار ها که خط است آن هم خط خاص باشد بحث می کرد یعنی خطی که از چشم خارج می شد و به کوکب وصل می شد و از کوکب هم به سمت زمین می آمد. بالاخره خط های مخصوص در علم مناظر مورد بحث هستند که جزئیات مقدارند. حساب هم موضوعش عدد است و موضوع موسیقی، عدد موزون است و عدد موزون، خاص همان عدد است لذا حساب علم اعلی و عام می شود و موسیقی علم اسفل و خاص می شود. ما می توانیم برهانی را از هندسه به مناظر یا از حساب به موسیقی نقل دهیم زیرا آن برهانی که مناسب حال هندسه یا حساب است با یک تخصیص، مناسب با حال مناظر یا موسیقی می شود و لذا می تواند در علم مناظر و موسیقی به عنوان برهان بکار گرفته شود.

ص: ۱۲۰۰

نکته: مصنف فرمود مثلث از عوارض ذاتی موضوع است و نگفته مثلث از امور ذاتی موضوع است. مثلاـ قانونی وجود دارد که هر زاویه خارجی مثلث برابر با دو زاویه داخلی غیر مجاور می باشد و این زاویه ی مجاورِ زاویه خارجی با خود زاویه خارجی تشکیل دو قائمه می دهد و چون زاویه خارجی برابر با دو زاویه داخلیِ غیر مجاور است پس چه زاویه ی داخلی مجاور را با زاویه خارجی جمع کنید چه با دو زاویه غیر مجاور جمع کنید نتیجه هر دو، دو قائمه می شود پس زوایای داخلی مثلث برابر با دو قائمه می شود چون زاویه خارجی مثلث با زاویه داخلی مجاور برابر با دو قائمه می شود.

در اینجا حد وسط، زاویه خارجی مثلث است و بر اصغر حمل شده است همین حد وسط از امور ذاتیه ای است برای موضوعی که مثلث از عوارض ذاتیش است یعنی موضوع، عبارت از زوایای داخلی مثلث است و « مساویه لقائمتین » اکبر می شود. حد وسط هم استفاده از زاویه خارجی است. این زاویه خارجی برای موضوع که زوایای داخلی است از امور ذاتی مثلث است. این حد وسط، موضوعی دارد که مثلث، عارض ذاتی آن است یعنی مثلث، عارض ذاتی زوایای ثلاث است چون زوایای ثلاثِ مثلث شاید در تعریف مثلث اخذ شوند و اخذ هم می شوند چون مثلث عبارت از سطحی است که سه ضلع او را احاطه کرده باشد به طوری که سه زاویه از احاطه ی این سه ضلع تشکیل شده باشند. پس می توان این موضوع را که زوایای ثلاث است در تعریف مثلث اخذ کرد و لذا مثلث از عوارض ذاتیه می شود.

ص: ۱۲۰۱

و یکون السبب فی ذلک هو المشارکه فی الموضوع بوجه ما علی ما قیل من قبل

« علی ما قیل من قبل »: مراد کلام مصنف است که در برهان شفا قبلا گذشت.

سبب اینکه می توان از علم اعلی به علم اسفل نقل داد این است که دو علم در موضوع شریکند یعنی علم اعلی با علم اسفل در موضوع شریکند به همین جهت است که برهان را از یکی می توان به دیگری نقل داد. اگر این دو علم، تباین در موضوع داشتند نمی توانستیم برهانِ مطرح شده در یک علم را به علم دیگر سرایت داد. علت اینکه اجازه داریم برهان را از آن علم به این علم نقل داد این است که این دو علم در موضوع شرکت دارند و یکی از انحاء شرکت این بود که موضوع علم فوق، اعم است و موضوع علم اسفل، اخص است.

ترجمه: سبب در این جواز نقل « که ما برهان را از جنس اعلی به ما تحتش نقل دهیم » این است که دو علم، مشارک در موضوع باشند به همین نحوی که بیان شد « که موضوع علم فوق، اعم باشد و موضوع علم اسفل، اخص باشد ».

فیکون حینئذ العلم الاسفل یعطی برهان انّ و العلم الاعلی یعطی برهان لمّ

« حینئذ »: در این هنگام که موضوع علم فوق، اعمّ است و علم اسفل موضوعش اخص است.

ترجمه: در این هنگام، علم اسفل برهان انّ عطا می کند و علم اعلی برهان لمّ عطا می کند « توجه کنید که مصنف از اینجا کم کم وارد عنوان دوم فصل می شود که اختلاف دو علم به لحاظ اینکه یکی برهان لمّ عطا می کند و دیگری برهان انّ عطا می کند ».

ص: ۱۲۰۲

و ذلک لان المقدمات تکون فی العلم الاسفل ماخوذه مسلمه علی سبیل موضوعات او مصادرات غیر معلومه العلل

« ذلک »: مصنف از اینجا تبیین این مطلب را می کند که چگونه می شود یک علم، برهان لمّ عطا کند و علم دیگر برهان انّ عطا کند.

بیان مصنف: علم فوق مقدمه ای را که یقینی است مورد استفاده قرار داده و از آن نتیجه گرفته است و این مقدمه در علم اسفل یقینی نیست بلکه کسی که با علم اسفل ارتباط پیدا می کند این مقدمه را به عنوان اصل موضوع در این علم می پذیرد و می گوید در علم اعلی ثابت شده و من به خاطر اینکه در علم اعلی ثابت شده می پذیریم و در علم اسفل به عنوان اصل موضوع و مصادره پذیرفته می شود نه اینکه مورد یقین باشد اما در علم اعلی این مقدمه مورد یقین است و می تواند برهان ساز باشد ولی در علم فوق به خاطر اینکه مقدماتش یقینی اند آن را برهان لمّ به حساب آوردیم و در علم اسفل به خاطر اینکه مقدمه اش اصل موضوع است آن را برهان انّ به حساب آوردیم. به عبارت دیگر حد وسط در علم فوق علت برای ثبوت اکبر برای اصغر است و چون علت است لذا این برهان، برهان لمّ می شود اما در علم اسفل اینچنین نیست. در علم اسفل حد وسط حمل بر موضوع شده ولی به عنوان اصل موضوع حمل شده است مصنف نمی خواهد بیان کند که حد وسط، معلول است فقط اینطور بیان می کند که چون در علم فوق، مقدمه یقین است لذا برهان، برهان لم است و دو علم اسفل، مقدمه مصادره و اصل موضوعی است و علتش فعلاً ـ روشن نیست اگرچه بعدا روشن می شود « چون اگر به علم فوق مراجعه شود روشن می شود » پس برهان، برهان انّ است.

ص: ۱۲۰۳

ترجمه: و این « که علم اسفل برهان انّ را عطا می کند و علم اعلی برهان لمّ را عطا می کند » به این جهت است که مقدماتی که در این قیاس بکار رفته در علم اسفل ماخوذ است به عنوان اینکه مسلّم باشد حال به عنوان اصل موضوع یا به عنوان مصادره باشد « فرق بین اصل موضوع و مصادره این است که مخاطب یا با خوش بینی اخذ می کند یا به عنوان اینکه در جای خودش اثبات شده اخذ می کند » بدون اینکه علل این مقدمه معلوم باشد« یعنی آن حد وسط که این مقدمه را اثبات کرده، معلوم نیست نه اینکه کلاًـ معلوم نیست بلکه در اینجا معلوم نیست و الاـ در علم خودش معلوم است پس می توان گفت بالقوه ملعوم است.

و معلوم ان نتائجها لا تکون علی الحقیقه یقینیه ما لم یحصل الیقین بمقدماتها

نتایج، علی الحقیقه یقینیه نیست ولو بالقوه یقینیه است.

« ما لم یحصل الیقین بمقدماتها»: یقین به مقدمات در علم فوق حاصل می شود ولی در علم اسفل نمی شود. در علم اسفل، یقین بالقوه وجود دارد.

و انما یحصل الیقین بمقدماتها فی العلم الاعلی اذ کان الاوسط انما هو بالذات فی العلم الاعلی

یقین به مقدمات این نتایج در علم اعلی حاصل می شود زیرا اوسط در علم اعلی ذاتی بود اما در اینجامع الواسطه ذاتی است.

فهناك نظفر بالعلل و الاسباب الذاتیه

در آنجا دسترسی به علل و اسباب ذاتیه پیدا می کنیم لذا از علل استفاده می کنیم و وقتی از علل استفاده کردیم این برهان، برهان لمّ و یقین آور می شود.

ص: ۱۲۰۴

فان نَقَل احدٌ ذلک البرهان من العلم الاعلی الی الاسفل فقد ادخل فی العلم الاسفل ما لیس منه

اگر کسی این برهان را از علم اعلی به علم اسفل نقل دهد برهان را آورده که از علم اسفل نیست بلکه برای علم اعلی است. پس در علم اسفل از قسم برهان لمّ نیست بلکه برهان انّ است.

بیان مصنف: سببی که این مقدمه را اثبات کرده یعنی حد وسط، مربوط به علم فوق است آن سبب یعنی حد وسط در علم اسفل نیست. اگر در علم اسفل آن حد وسط را می آورید برهان، برهان لمّ می شد اما این حد وسط در آن علم است و در علم اسفل به عنوان اصل موضوع می پذیرد یعنی حد وسط آن در نزد شماحاضر نیست. وقتی مقدمه ای را به عنوان اصل موضوع بپذیرید. نتیجه ی عائد از این مقدمه، علی الحقیقیه یقینی نیست.

تفسیر بعضی درباره بیان اختلاف دو علم در اعطاء لمّ و انّ و بررسی آن توسط مصنف/ بیان اختلاف دو علم در اعطاء لمّ و انّ/ فصل ۹/ مقاله ۲/ برهان شفا. ۹۴/۰۴/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تفسیر بعضی درباره بیان اختلاف دو علم در اعطاء لمّ و انّ و بررسی آن توسط مصنف/ بیان اختلاف دو علم در اعطاء لمّ و انّ/ فصل ۹/ مقاله ۲/ برهان شفا.

و قد ظن قوم ان المراد فی ذلک ان العلم الاعلی یعطی اللم فی المساله بعینها الشیء یعطی العلم الاسفل فیها الانّ و هذا غیر سدید(۱)

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹، ص۱۷۷، س۱۵، ط ذوی القربی.

بیان شد که باید مقدمه ی برهان مناسب با علمی باشد که این برهان در آن علم اقامه می شود. مناسب بودن به این صورت است که محمول این مقدمه از عوارض ذاتی برای موضوع باشد یا ذاتیات باشد. سپس بیان شد که اگر حد وسط در اختیار ما قرار گرفت که مناسب با آن علمی که می خواهیم در آن برهان اقامه کنیم نبود باید آن حد وسط تخصیص زده شود تا مربوط به آن علمی شود که برهان در آن علم می خواهد اقامه شود و این در صورتی است که حد وسط از یک علم عام گرفته شود و در علم اسفل مورد استفاده قرار بگیرد. از اینجا وارد بحث از عنوان دوم این فصل شد و بیان کرد که ممکن است یک علم، برهان لمّ در اختیار ما بگذارد و علم دیگری همان برهان را به عنوان برهان انّ در اختیار ما بگذارد. در علم فوق این مقدمه را با دلیل بدست آوردیم چون مناسب با علم فوق بوده پس به این مقدمه از طریق سبب « که سبب همان دلیل و قیاسی بوده که بر اثبات این مقدمه اقامه شده » بوده سپس این مقدمه که نتیجه ی آن قیاس در علم فوق است در علم اسفل به عنوان مقدمه ی قیاس قرار می گیرد در علم اعلی این مقدمه به وسیله سبب شناخته شد و در آنجا مقدمه ای آورده می شود که با سبب شناخته شده است و اگر قیاس را از آن مقدمه تشکیل دادید قیاس لمّ می شود اما وقتی در علم اسفل بیایید و هنوز به علم اعلی مراجعه

نکردیـد « یعنی فقط مقـدمه ای از علم اعلی گرفته می شود بـدون اینکه اسـتدلالی که در علم اعلی بر این مقـدمه بود را لحاظ کنیـد » آن را به عنوان مصادره یا اصل موضوع می گیرید. سـپس همین اصل موضوع یا مصادره را در علم اسـفل مقدمه قیاس قرار می دهیـد. این قیاسـی که از چنین مقـدمه ای تشـکیل می شود برهـان لمّ نیست چون سـبب این مقـدمه در علم فوق و علم اعلی دانسته شد و در این علم اسفل سبب آن دانسته نشده بلکه اعتماداً بر علم فوق مورد قبول واقع شده است. چون این مقدمه یقینی نبود نتیجه ای که از این مقدمه که در علم اسفل بدست می آید یقینی نیست قهراً قیاسی که این نتیجه را به ما می دهد به خـاطر اشـتمال بر این مقـدمه ی غیر یقینی است برهـان انّ می شـود نه برهـان لمّ. پس همین قیـاس که از این مقـدمه ی خـاص تشکیل شده اگر در علم اعلی بکار رود برهان لمّ می شود و همین قیاس که از این مقدمه تشکیل شده اگر در علم اسفال بیاید برهان انّ می شود چون در علم اعلی این مقدمه به وسیله یک قیاس دیگری که مناسب با همان علم بود اثبات شد.

ص: ۱۲۰۶

سوال: کلمه « مسلمه » که در صفحه ۱۷۷ سطر ۱۰ بکار گرفته شده و این نشان می دهد قیاسِ تشکیل شده، قیاسی است که مقدمه اش مسلّم است و قیاسی که مقدمه اش مسلّم باشد جدل می باشد و لذا این قیاس باید جدل باشد نه اینکه برهان انّ باشد چرا مصنف می گوید برهان انّ است.

جواب: لفظ « مسلّم » در اینجا به معنای « مسلّم » که در جدل گفته می شود نیست بلکه به این معنا است: نتیجه ای را که می خواهیم مقدمه برای قیاس قرار دهیم در علم اعلی به عنوان یک مساله اثبات شده است و دلیل اثبات آن را نمی دانیم اما در علم اسفل می خواهیم از این مقدمه استفاده کنیم لذا این مقدمه را قبول می کنیم نه اینکه مسلّم نزد شخص یا گروهی است. اگر اینگونه مسلّم باشد جدل می سازد.

سوال: در یک فصلی از مقاله اولی مصنف برهان انّ و برهان لمّ را تعریف کرد. تعریف برهان انّ، این نبود که در اینجا بیان می کند. چطور مصنف این را برهان انّ می داند؟ در نزد ما اینگونه رایج است که اگر از سبب به مسبّب برسید لمّ می شود و اگر از مسبّب به سبب برسید انّ می شود. مرحوم علامه طباطبائی هم این را اضافه کردند که از ملازم به ملازم برسی باز هم انّ می شود. الان مصنف چیز دیگری برای برهان انّ می گوید. یعنی بیان می کند که چون به آن یقین ندارید و از طریق سبب بدست نیاوردید و چون در علم فوق اثبات شده و تو اعتماد می کنی به همان چیزی که در علم فوق اثبات شده پس این برهان در علم اسفل برهان انّ می شود.

ص: ۱۲۰۷

جواب: در علم فوق قیاس تشکیل داده شد و از آن قیاس، نتیجه ای را که مساله ای از مسائل علم فوق بود بدست آمد. این نتیجه، مسبَّبِ از آن قیاس است. همان نتیجه می خواهد در علم اسفل بیاید و مقدمه برای قیاس دیگر شود که ما از آن یک نتیجه جدید می گیریم. آن نتیجه، مسببِ آن سببی بود که در علم فوق گرفته شد و بنده الان از مسبب استفاده می کنم و اعتماد بر سبب می کنم یعنی از مسبب که نتیجه است می رسم به اینکه سببی در علم فوق وجود دارد که همان قیاس بود اما آن سبب را الان در اختیار نداریم. بدون اینکه آن سبب در اختیار ما باشد مسبب را می آوریم و به آن سبب پِی می بریم سپس گفته می شود پس این مسبب با آن سبب ثابت شده و لذا قابل اعتماد است. حال از این سبب می خواهیم استفاده کنیم و یک برهان جدیدی در علم اسفل تشکیل داده شود.

الان مقدمه ای که در قیاس جدید بکار می رود مسبَّبِ آن سببی است که در علم فوق بوده ولی سبب در اختیار ما نیست و سبب را ندیدیم که از آن سبب به مقدمه و نتیجه پِی ببریم بلکه به این مقدمه « که الان نتیجه بوده و می خواهد در قیاس بعدی، مقدمه شود » اعتماد داریم که سببی داشته است. این مقدمه، مسبَّب می شود و اعتماد بر سببش می کنیم و پِی می بریم که سببش وجود داشته و با همین اعتماد بر سبب، مسبَّبِ پذیرفته شده را به عنوان مقدمه ای در قیاس جدید بکار می بریم. این قیاس جدید، برهان انّ می شود چون در آن قیاس، مسبَّب مطرح شده نه سبب.

ص: ۱۲۰۸

این بیان، توجیهی است که مخالفتِ این قسمت را با آن تعریف رایج که برای برهان انّ گفته شده بر طرف می کند.

بحث امروز: بعضی گمان کردند که اعطای برهان لمّ در یک علمی و اعطای برهان انّ در علم دیگر توضیحش این است که یک مساله مشترکی بین دو علم داشته باشیم که هم علم اعلی این مساله را مطرح کرده باشد هم علم اسفل این مساله را مطرح کرده باشد ولی در علم اعلی برهانی را که لمّ است اقامه کرده باشیم و در علم اسفل برهانی را که انّ است اقامه کرده باشیم.

اما مصنف بیان کرده بود که یک برهان است که در دو علم بکار می رود « کاری به مساله نداشت که یکی شود یا نشود » یعنی این برهان در علم فوق بکار می رود و مقدمه اش در همان علم فوق اثبات شده است. همین برهان در علم اسفل بکار می رود و مقدمه اش در علم اسفل اثبات نشده است بلکه در علم فوق اثبات شده است و ما در علم اسفل به اثبات این مقدمه اعتماد می کنیم و قیاس را تشکیل می دهیم.

توضیح عبارت

و قد ظن قوم ان المراد فی ذلک ان العلم الاعلی یعطی اللم فی المساله بعینها التی یعطی العلم الاسفل فیها الان

« التی » صفت « المساله » است.

قومی گمان کردند که مراد در این « که علم اعلی برهان لمّ عطا کند و علم اسفل، برهان انّ عطا کند » این است که علم اعلی برهان لمّ در یک مساله معینی عطا کند و مساله ای که علم اسفل در همان مساله، انّ را عطا می کند « یعنی همان مساله ای است که در علم اعلی مطرح شده بود همان را هم در علم اسفل مطرح می کند ولی در علم اعلی با برهان لمّ آورده شده و در علم اسفل با برهان انّ آورده می شود ».

ص: ۱۲۰۹

«و هذا غير سديد

کلام این قوم، سدید و محکم نیست.

لانه علی هذا التاویل یجب ان تجعل المساله فیهما واحده بعینها

این گوینده اینچنین می گفت « مساله ای که در علم اعلی مطرح شده یا مساله ای که در علم اسفل مطرح شده هر دو یکی هستند ». توجه کنید مراد از مساله، آن نتیجه ای است که از این قیاس گرفته می شود محمولش که اکبر است در علم فوق و اسفل یکی است. موضوع هم که اصغر است یکی می باشد. شما می گویید این مساله در علم فوق هست در علم سفل هم هست یعنی در هر دو علم این نتیجه را دارد مصنف می گوید اگر این مساله ها یکی باشند محمولات آنها هم یکی خواهد بود سپس می گوید اگر محمولات یکی شد حد وسط ها یکی می شود وقتی حد وسط ها یکی شد همان برهانی که در علم اعلی مطرح است در علم اسفل هم مطرح می شود چون حد وسط ها یکی است. موضوع « و اصغر » یکی است و محمول هم که شما می گویید یکی است آنچه باقی می ماند اوسط است که اوسط هم مشترک است چون این محمول برای این موضوع با این اوسط اثبات می شود و در آن علم با این اوسط ثابت شده و در این علم هم با همین اوسط اثبات می شود پس اوسط ها مشترک می شوند. اگر اوسط، مشترک شد همان برهانی که در آن علم اقامه شد در همین علم هم اقامه می شود. اگر برهان لمّ است در هر دو علم، برهان لمّ است و اگر برهان، انّ است در هر دو علم، برهان انّ است این برهان را در یکی انّ می گیرد و در یکی لمّ می گیرد.

ترجمه: شـان این است که بنـابراین توجیه و تـاویلی که این قوم کردنـد واجب است که مسـاله در هر دو علم « علم اعلی و علم اسفل » قرار داده شود یک مساله ی معین.

فیکون العلم الاسفل مشارکا للعلم الاعلی فی المسائل

لازمه اش این است که علم اسفل با علم اعلی در مسائل مشترک باشند « لا اقل در این مساله، مشترک باشند »

و یکون لا محاله مشارکا فی الامور الذاتیه للموضوع فی المساله فیکون مشارکا فی الاوسط

ترجمه: اگر مساله ها مشترک است این علم اسـفل مشارک با علم اعلی می شود در اموری که ذاتی برای موضوع مساله هستند « یعنی اکبر ها و اصغرها مشترکند قهراً حد وسط هم مشترک می شود » پس علم اسفل مشارک با علم اعلی در اوسط می شود « در این صورت برهان ها یکی می شود ». مراد از « امور » اکبرها است و مراد از « موضوع » اصغر ها است.

فیکون صالحا لان یُبرهن فی کل واحد منهما بما یبرهن به فی الآخر

ضمیر « یکون » به « علم اسفل و علم اعلی » بر می گردد.

ترجمه: هر یـک از علم اسـفل و علم اعلی صالـح انـد به همـان برهـانی که در علم اعلی می توان به آن برهـان، برهان آورد به همـان برهان هم می توان در علم اسـفل برهان آورد « یعنی برهان ها مشترک می شونـد و وقتی برهان مشترک شونـد یا در هر دو لمّ اند یا در هر دو انّ اند. جا ندارد که گفته شود در یکی انّ است و در دیگری لمّ است ».

و لا یفترقان بان هذا یعطی الانّ و ذلک یعطی اللم

این دو علم فرق نمی کنند به اینکه این علم، « انّ » را عطا می کند و آن علم، « لمّ » را عطا می کند.

بل یجب ان یعلم ان الاعلی انما یعطی اللم علی الوجه الذی قلناه او علی وجه بیناه حیث تکلمنا فیحال الموسیقی و المناظر

مصنف می گوید یکی از دو راه را باید برای توجیه این مدعا « که علمی لمّ را عطا می کند و علم دیگر انّ را عطا می کند » به کار گرفت نه آنچه که این قوم گفت.

مورد اول: همان است که در ابتدای جلسه بیان شد و آن این است که مقدمه ای را که در علم فوق در برهان بکار گرفته شد در علم اسفل، در برهان بکار گرفته می شود که در اینصورت دو برهان، یکی می شود و هر دو مشتمل بر این مقدمه اند ولی این مقدمه در علم اعلی از طریق سببش که قیاس دیگر بوده ثابت شده لذا این برهان که مقدمه اش اثبات شده برهان لمّ می شود. اما در علم اسفل که مقدمه اش اثبات نشده بلکه قبول شده لذا این قیاس، انّ می شود.

مورد دوم: مصنف می گوید قبلا « یعنی در اول فصل هشتم که نقل برهان توضیح داده می شد بیان شد نقل برهان بر دو وجه است یک وجه این بود که مقدمه ی از علم اعلی به علم اسفل بیاید که این وجه در جلسه قبل و ابتدای همین جلسه ذکر شد وجه دیگر این است که حد وسطی از علم اعلی به علم اسفل بیاید » در باب علم مناظر و علم هندسه توجیهی کردیم که با توجه به آن توجیه هم می توان گفت که علم اعلی، برهان لمّ عطا می کند و علم اسفل، برهان انّ عطا می کند. آن توجیه این بود که علم اعلی، علم هندسه است و علم اسفلّ، علم مناظر بود یا علم اعلی حساب بود و علم اسفل، موسیقی بود. ما نمی خواهیم بگوییم در علم اعلی همان مقدمه ای را بکار گرفتیم که در علم اسفل بکار می گیریم یا در علم اسفل همان مقدمه ای را بکار می گیریم که در علم اعلی بکار گرفتیم بلکه می گوییم حد وسطی را که در علم اسفل از آن استفاده می کنیم آن حد وسط را از علم اعلی گرفتیم نه اینکه کل مقدمه را از علم اعلی گرفته باشیم.

ص: ۱۲۱۲

اینچنین برهانی در علم اسفل، برهان انّ می شود و اگر همین برهان را در علم اعلی استفاده می کردید برهان لمّ می شد چون حد وسطش از علم اعلی گرفته شده است.

مصنف می گوید این که حد وسط از علم اعلی گرفته شود را قبلاـ در علم موسیقی و مناظر بیان کردیم که در علم مناظر گاهی حد وسط از علم هندسه گرفته می شود و در علم موسیقی گاهی حد وسط از علم حساب گرفته می شود. ما در علم اسفل که مناظر یا موسیقی است از آن حد وسطی که در علم اعلی است استفاده می کنیم چنین برهانی برهان انّ می شود.

ترجمه: بلکه واجب است که دانسته شود علم اعلی عطای لمّ می کند بر وجهی که گفتیم « که در جلسه قبل بیان شد و در ابتدای همین جلسه هم بیان شد و آن این بود که مقدمه ای از علم اعلی در علم اسفل بکار می رود و این مقدمه اگر در قیاسی در علم اعلی بکار می رفت آن قیاس را برهان لمّ می کند. الان که در قیاس در علم اسفل بکار رفته آن قیاس را برهان انّ می کند » یا باید عطاءِ لمّ به توسط علم اعلی و عطای انّ به توسط علم اسفل را به وجهی توجیه کنیم که قبلا بیان کردیم که در حال موسیقی و مناظر تکلّم کردیم.

لا علی الوجه الذی قیل

عطای علم اعلی، لمّ را و علم اسفل، انّ را باید دانسته شود بر یکی از این دو طریق نه بر وجهی که این قوم گمان کردند.

ص: ۱۲۱۳

« بالحقیقه »

از اینجا مصنف همان مطلب قبل را تکرار می کند.

ادامه بیان اختلاف دو علم در اعطاء لمّ و انّ/ فصل ۹/ مقاله ۲/ برهان شفا. ۹۴/۰۴/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه بیان اختلاف دو علم در اعطاء لمّ و انّ/ فصل ۹/ مقاله ۲/ برهان شفا.

و بالحقیقه فان الوجه الذی قیل فی الموسیقی و المناظر فهو رخصه تدعو الیه الضروره(۱)

بحث در این بود که ممکن است دو علم داشته باشیم که یکی برهان لمّ عطا کند و دیگری برهان انّ عطا کند یعنی برهانی که اقامه می شود یک برهان است ولی در یکی از دو علم برهان لمّ می شود و در دیگری برهان انّ می شود.

الان مصنف به صورت کلی مطلبی را نقل می کند و می گوید در علم مناظر که تحت علم هندسه است و همچنین در علم موسیقی که تحت علم حساب است براهینی اقامه می شود که این براهین می توانند در علم فوق اقامه شوند نه در علم تحت. البته اجازه داده می شود که در این علمِ تحت هم، آن براهین اقامه شوند. ولی جای این برهان در علم فوق است. گاهی آن احتیاج و قصور قدرتمان ما را به سمت این امر جایز، دعوت می کند. یعنی جای برهان در علم فوق است ولی جایز است که آن برهان در علم تحت هم اقامه شود گاهی همین امر جایز، برای ما لازم و ضروری می شود و لذا ناچار می شویم که در علم تحت برهان را اقامه کنیم علت این مطلب، تصور قدرت انسان است زیرا انسان وقتی در علم فوق بحث می کند کاملا متوجه نیست که در علم تحت به چه چیزهایی محتاج می شود. بعضی ها را در همان علم فوق اثبات می کند و به عنوان مبدأ به علم تحت واگذار می کند. بعضی ها را نمی داند که محتاج به آنها می شود و لذا در علم فوق بحث نمی کند بعداً که وارد علم تحت می شود به مسائلی برخورد می کند و متوجه می شود این مساله با یک مبدئی ثابت می شود که این مبدء در علم فوق بحث نشده بود لذا ناچار است در علم تحت درباره آن بحث کند و حوصله این را ندارد که به علم فوق برگردد و این برهان را به عنوان یک مساله بیاورد و مقدماتش را در آنجا نتیجه بگیرد سپس مقدمه را به عنوان مبدء، به علم تحت تحویل دهد لذا در همان علم تحت برهان را اقامه می کند و مساله را اثبات می کند و نتیجه گیری می کند سپس این نتیجه را در قیاس های بعدی به کار می برد. پس علت اینکه انسان در علم تحت، براهینی را اقامه می کند که جای آن در علم فوق است همین ضرورت و احتیاجی است که پیدا می شود و شاید عامل احتیاج، بی توجهی یا کم قدرتی باشد. زیرا انسان از ابتدا پیش بینی نمی کند که در علم تحت به چه چیزهایی احتیاج دارد وقتی که علم هندسه می خواند خطوط را ملاحظه می کند و احکامی برای این خطوط ذکر می کند ولی خطوطی در علم مناظر به کار می آیند که خطوط خاص اند مثلا خط فرضی که از چشم تا کوکب می رود و خط فرضی که از کوکب عمود بر زمین می شود. اینها خطوطِ علم مناظر است و بر روی کوکب تشکیل زاویه می دهند. با محاسبه این زاویه گاهی بُعد کوکب و گاهی اندازه کوکب محاسبه می شود. در هندسه خطوط و زوایا و قوانین مربوط به آنها ذکر شد ولی چون هنوز وارد علم مناظر که علم تحت است نشده بودیم خیلی از اموری که به آنها احتیاج پیدا می شود به ذهن ما خطور پیدا نمی کند. بعداً که وارد علم تحت شوید و شروع به بحث کنید می بینید بعضی

مطالبی وجود دارد که در هندسه پیش بینی نمی شد و اثبات نگردید قهراً احتیاج به اثبات بعض مطالب پیدا می شود که مبادی آنها باید از هندسه بیاید ولی قبلاً پیش بینی نشده بود و مبادی در اختیار علم تحت قرار نگرفته بود لذا در اینجا این مساله مطرح می شود و حوصله این را نداریم که به علم فوق برگردیم و باب جدیدی باز کنیم تا در آنجا اثبات شود بلکه در علم تحت که علم مناظر است این مطلب اثبات می شود و نتیجه گرفته می شود و آن نتیجه به عنوان مقدمه در قیاس بعدی بکار می رود. این مقدمه ای که بدست آمده مقدمه ی هندسی است و مناسب با علم مناظر نیست. پس مقدمه ای که در قیاس بعدی می خواهد بکار رود و از قیاس قبلی بدست آمده است در علم مناظر ثابت شده است در حالی که جای آن در علم هندسه بود. پس مناسب هندسه است نه با مناظر.

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹، ص ۱۷۷، س۲۱، ط ذوی القربی.

بیان شدکه در برهان، مقدمه باید مناسب علم باشد. الان مقدمه ای که در علم مناظر به کار می رود مقدمه ای است که باید در هندسه اثبات شود و مناسب با آنجا است ولی در مناظر استفاده شد و اثبات گردید که مناسب با آنجا نیست. پس در علم مناظر از مقدمه ای استفاده می شود که مناسب با علم مناظر نیست و چنین مقدمه ای در قیاس بکار می رود و این قیاس، برهانی نمی شود. چون در قیاسِ برهانی شرط می شود که مقدمه، مناسب با علم باشد. همین مقدمه اگر در هندسه اثبات می شد و در هندسه مورد استفاده قرار می گرفت این قیاس را برهانی می کرد ولی الان که در هندسه بکار نرفته و در علم مناظر اثبات شده نمی توان قیاس را برهانی دانست.

عامل اینکه در اینجا برهان درست نشد قصورِ قدرت ما بود که وقتی هندسه را تنظیم می کردیم قدرت ما اینقدر نبود که بتوان توجه کرد که در علم مناظر به چه چیزهایی احتیاج است و الا در همان جا مسائل اثبات می شد تا در علم مناظر به عنوان یک مقدمه ی حاضر و آماده استفاده می شد. مصنف این مطلب را توضیح می دهد و می گوید حقیقتاً اگر در علم مناظر برهانی اقامه می شود که مناسب با علم مناظر نیست به خاطر این است که ضرورت ایجاب کرده که الان از این برهان استفاده شود. سپس با عطف تفسیری بیان می کند که قصور قدرت ما اجازه نمی داد که این بحث در علم هندسه شود لذا ما را وادار می کند در جایی که مورد احتیاج ما شده « که همان علم تحت است » استفاده کنیم الان برای ما ضروری شده اما در هندسه، ضروری نبود سپس مصنف می گوید اگر قصور قدرت ما نبود جا داشت که در هندسه، مباحثی که علم مناظر به آنها احتیاج داشت را بحث کنیم و به صورت مبادی در اختیار عالِم به علم مناظر می گذاشتیم تا او از اینها بهره ببرد. و هکذا در علم حساب آنچه در علم موسیقی بکار می آمد را اثبات می کردیم و به صورت یک مبدأ آماده در اختیار عالِم موسیقی قرار می دادیم ولی چون قدرتمان کم بود و تقریبا عاجز بودیم از پیش بینی کردن امورِ مورد احتیاج، ناچار شدیم که در علم هندسه و علم حساب، استفاده نبریم و بحث نکنیم و وقتی وارد مناظر و موسیقی شدیم ناچار شدیم آن مباحث را مطرح کنیم. مباحثی که جای آن در علم مناظر و موسیقی نبود. اگرچه می شد برگشت و در هندسه و حساب مطرح کرد اما باید یک بابی باز می شد و تصرفی در هندسه می شد و به قول مصنف نسبت به این امر کسالت داشتیم و حوصله نداشتیم. ضرورت ایجاب می کند که در همین علم تحت، استفاده شود و استفاده در علم تحت باعث می شود این مقدمه، مقدمه ی مناسب نباشد و نتیجتاً قیاسی

که تشکیل داده می شود برهان نباشد.

توضیح عبارت

و بالحقیقه فان الوجه الذی قیل فی الموسیقی و المناظر فهو رخصه

وجهی که ما در موسیقی و مناظر گفتیم یک امر جایزی بود. آن وجهی که در موسیقی و مناظر گفته شد این بود که می توانیم در هندسه آنچه را که در مناظر احتیاج داریم مطرح نکنیم و در حساب آنچه را که در موسیقی احتیاج داریم مطرح نکنیم. جایز است اموری که در مناظر و موسیقی به آن احتیاج داریم در خود موسیقی و مناظر بحث شود. همین امری که جایز است برای ما ضروری می شود و باید در همین علم تحت که علم مناظر و موسیقی است مساله را مطرح کرد و نتیجه گرفت. در علم مناظر و موسیقی اولا رخصت نبود ولی الان ضروری است.

ترجمه: وجهی که در موسیقی و مناظر گفته شد یک امر جایزی بود « که می توانستیم آنچه که در هندسه جا داشت را در مناظر مطرح کنیم حتی اگر در آن وقت می دانستیم این بحث در مناظر می شود می توانستیم در هندسه مطرح نکنیم و در مناظر مطرح کنیم ولی الان که علم مناظر می خوانیم و احتیاج به آن پیدا کردیم این امرِ جایز، ضروری و واجب می شود ».

تدعو الیه الضروره

به این وجه، احتیاج و وجوب دعوت می کند « یعنی باید حتما انجام شود ».

و قصور الانسان عن إعداد ما یحتاج الیه قبل وقته لنفسه

« قصور » عطف بر « الضروره » است. ضمیر « الیه » به « وجه » بر می گردد. ضمیر « وقته » به « ما » در « ما یحتاج » بر می گردد. « لنفسه » متعلق به « اعداد » است.

ص: ۱۲۱۶

به این وجه جایز اولا ضرورت دعوت می کند و ثانیا قصور انسان دعوت می کند یعنی گاهی عمداً تاخیر افتاده است که در علم مناظر و موسیقی بحث شود چون این کار جایز است اما گاهی عمداً تاخیر انداخته نشده است بلکه قدرت انسان قاصر بود چون نمی توانست پیش بینی کند که در علم تحت به این امور احتیاج پیدا می شود در اینصورت قصورِ قدرت، ما را دعوت می کند که آن کار جایز در این علم تحت انجام بگیرد.

ترجمه: و قصور انسان دعوت می کند به این وجه « که ارتکابش جایز بود » از اینکه آماده کند آنچه را که به آن محتاج می شود قبل از وقتِ احتیاج « اگر قدرت داشت قبل از وقت احتیاج، آماده می کرد اما چون پیش بینی نکرد نتوانست قبل از وقت احتیاج، آماده کند ».

« لنفسه »: وقتی که در هندسه بحث می کرد این امرِ مورد احتیاج را برای خودش آماده نکرد. قاصر بود از اینکه برای خودش آماده کند تا چه رسد برای تعلیم به دیگران. به عبارت دیگر: با اینکه خودش محتاج بود به ذهنش نرسید که آن را طرح کند و بحث کند تا چه رسد به اینکه به فکرش برسد که وقتی می خواهم تعلیم بدهم احتیاج پیدا می کنم که این را برای مخاطب اثبات کنم.

فضلا عن غیره ممن ینظر نظراً فی امر یحتاج الی عُده

قاسر بود از اینکه این امرِ موردِ احتیاج را برای خودش آماده کند تا چه رسد که برای غیر خودش آماده کند. مراد از « غیر» را با عبارت « ممن ینظر ... » بیان می کند. یعنی غیر خودش، هر کسی است که نظر کند در امری که احتیاج به آمادگی دارد یعنی در مناظر به امری نظر می شود که باید از قبل آمادگی آن را داشته باشیم و در هندسه آن آمادگی را کسب می کردیم. یا در موسیقی در امری بحث می شود که از قبل « یعنی وقتی که حساب خوانده می شد » باید آمادگی آن را داشته باشیم. وقتی نظر می کنیم در امری که احتیاج به آمادگی دارد متوجه می شویم که کوتاهی شده چون وقتی که باید این آمادگی فراهم می شد فراهم نگردید اما الان که ضرورت، ایجاب کرده باید این آمادگی فراهم شود.

«و لولا ذلک لکان بالحری ان یُبرهن علی احوال الخطوط التی توخذ فی المناظر و احوال الأعداد التی توخذ فی الموسیقی لا فی علمی المناظر و الموسیقی، بل فی علمی الهندسه و الحساب و تعد نتائجها لاصحاب المناظر و الموسیقی »

« ذلک »: قصور انسان از اِعداد ما یحتاج الیه قبل وقته.

این چند خطی که در این جلسه خوانده شد مجمل بود ولی مصنف با عبارت « و لولا ذلک » مطلبی بیان می کند که در ضمن آن مطلب، این عباراتی که خوانده شده بود روشن تر می شود. مطالبی که در توضیح عبارت صفحه ۱۷۷ سطر ۲۱ بیان شد از عباراتِ مصنف در صفحه ۱۷۸ سطر اول روشن می شود.

ترجمه: اگر این قصور انسان از اِعداد ما یحتاج الیه نبود مناسب بود که انسان برهان بیاورد بر احوال خطوطی که در علم مناظر اخذ می شود و بر احوال اَعدادی که در علم موسیقی اخذ می شوند، نه اینکه در علم مناظر و موسیقی برهان بیاورد بلکه در علم هندسه و حساب باید برهان اقامه می شد و نتایج این براهین را برای صاحبان مناظر و موسیقی آماده می کرد. « یعنی در هندسه و حساب باید بحث می کرد و نتیجه می گرفت و نتیجه ی آماده شده را در اختیار صاحبان علم مناظر و موسیقی قرار می داد تا آنها از یک مبدأِ آماده استفاده ببرند ».

و لکن لما کانت المُنه الانسانیه قاصره عن معرفه جمیع المقدمات التی تَتّفِق الیها فی المناظر و الموسیقی حاجهٌ ما _ اذ کان ذلک کثیراً جدا _ لم یمکن اعدادها اعدادا مستوفی »

ص: ۱۲۱۸

« المنه » به معنای قدرت است. کلمه « تتفق » با « الی » متعدی نمی شود معلوم می شود که تضـمین واقع شده است. چون فعلی که بعد از آن، حرف جرّی می آید که آن حرف جر مناسب با آن فعل نیست این فعل را در اصـطلاح می گویند تضـمین شده یعنی در ضمنش معنای دیگری گنجانده شده که با این حرف جر مناسبت دارد. در اینجا هم همینطور است که « تتفق » معنایی را در بردارد که بـا « الی » منـاسب است مثلاـ « التی تَمُسُّ الیهـا حاجه » است. در پاورقی کتاب، « تصادف » آورده که اشـکال ندارد اما به نظر بنده « استاد » لفظ « تمس » بهتر از « تصادف » است.

« لم یمکن » جواب « لمّا » است.

چون قـدرت انسان قاصـر بود از اینکه تمام مقـدماتی را که بعـداً به آن احتیاج پیـدا می کند همین جا بشـناسد لذا از بعضـی از مقـدمات غافـل مانـد و نتـوانست آمـاده کنـد الاـن که در علم تحت وارد شـده متوجه می گردد که احتیـاج به مقـدمات دارد. مصـنف می گوید انسان در علم هندسه و حساب که اصلِ علم مناظر و موسیقی هستند اصول و قواعد کلی را اثبات می کند و به این جزئیاتی که فروعنـد و گاه گاهی مورد احتیاج می شونـد توجه پیدا نمی کند بعداً که به علم تحت می آیند به این فروع توجه می کننـد. گـاهی هم اینطور نیست بلکه بعض اصول به ذهنش می آیـد و آنهـا را اثبات می کنـد و بعض اصول دیگر را تاخیر می انـدازد. پس اینطور نیست که فقط فروع را تاخیر بیندازد بلکه گاهی اصول را هم تاخیر می اندازد چون این اصول به ذهنش نیامد و در شعورش وارد نشده است.

ص: ۱۲۱۹

ترجمه: لکن چون قدرت انسانی « یعنی قدرت پیش بینی و قدرت فکری و ادراکش » قاصر بود از اینکه بشناسد تمام مقدمات و مبادی که به آن احتیاج دارد. آن مقدماتی که حاجت به سمت آنها در مناظر و موسیقی تصادف می کند و می رسد « اما علت اینکه نمی تو اند پیش بینی کند و قدرتش قاصر است این می باشد که این مقدماتی که در آینده در علم تحت به آنها احتیاج پیدا می شود بسیارند و این چیزهای زیاد را نمی تواند قبل از برخورد، پیش بینی کند. بله وقتی که با آن چیزها برخورد می کند ملاحظه می کند که به این امر محتاج است و باید آن را اثبات کند » آماده کرده همه مقدمات برای او ممکن نبود به نحو اِعداد کامل « بلکه بعضی ها را آماده کرد و بعضی ها را آماده نکرد ».

بل اَعَدّ من ذلک ما تفتقر الیه الاصول دون الفروع

« من » تبعیضیه است.

ترجمه: بلکه از بین این مقدماتی که مورد احتیاج انسان بودند آماده کرد آن اموری که اصول و قواعد به آن امور احتیاج داشتند نه فروع و جزئیات.

اموری که برای اصول لازم بود را فراهم کرد و از آنها اصول را نتیجه گرفت اما اموری که برای فروع لازم بود در علم فوق فراهم نکرد حال که به علم تحت رسیده و به فرع برخورد کرده می بیند آنچه که برای اثبات این فرد لازم است در اختیارش نیست. پس بحث می کند تا آن امور مورد احتیاج را بدست آورد بعداً وارد بحث در فروع می شود و آن را ثابت می کند یا در اصولِ غیر مشعورٌ بها وارد می شود و آنها را اثبات می کند.

ص: ۱۲۲۰

او تفتقر الیه الاصول المشعور بها دون اصول یُشعر بها بعدُ

« او تفتقر » عطف بر « تفتقر » است.

الان بیان کرد قواعدی که مورد حاجتش بود را ذکر کرد و فروعات را ذکر نکرد اما در ادامه می گوید قواعدی را که متوجه بود ذکر کرد ولی بعضی قواعد به ذهنش نرسید که مطرح کند آنها را بعداً مطرح می کند.

ترجمه: یا آنچه که به آن چیز احتیاج دارد که قواعدِ مورد توجه اش هستند نه آن قواعدی که شعور به آن قواعد بعداً پیدا می شود « آن قواعدی که بعداً به آنها شعور پیدا می شود را هنوز اثبات نکرده است ».

فلما اوقع الامعانُ فی الاستنباط حاجةً الی مقدمات اخری کُسل عن ان تفرد عن العلمین و تلحق بالعلم الذی هو منه

« امعان » فاعل « اوقع » است و « حاجه » مفعول است.

این عبارت سر خط نوشته شده ولی خوب بود که سر خط نوشته نشود. مصنف بیان می کند انسان قاصر بود از اینکه بعضی امور را پیش بینی کند که مورد حاجتش بود الان که اصولِ غیر مشعورٌ بها یا فروع را استنباط می کند متوجه می شود که به چه چیزهایی احتیاج دارد یعنی دقت و فرو رفتن در این اصولِ غیر مشعورٌ بها یا در این فروع که قبلا مورد توجه اش نبوده برای او حاجت درست می کند و متوجه می شود که محتاج به اموری است. می تواند این امور را در هندسه و حساب بحث کند و می تواند در همین جا بحث کند. کسالت می ورزد و بی حوصلگی می کند و می گوید همین جا بحث می کنم. به او هم اجازه داده شده که در اینجا بحث کند لذا بحث می کند ولی وقتی که به او اجازه داده می شد در حدِّ مُجاز بود ولی الان واجب شده و نمی تواند تاخیر بیندازد چون می خواهد مطلب خودش را نتیجه بگیرد. الان هم جایز است که بر گردد در هندسه بحث کند و جایز است در همین علمِ تحت بحث کند ولی در علم تحت ترجیح می دهد چون کار، واجب شده و حوصله ندارد که در هندسه بحث کند.

ص: ۱۲۲۱

ترجمه: امعان و فرو رفتن در استنباط مطالب، برای این انسان، حاجت به مقدمات دیگر را واقع ساخته « یعنی ایجاد حاجت کرده، این فرو رفتن در استنباط قبلاـ برای او نبود چون فقط می خواست اصول را بدست آورد اما الان می خواهد از این اصول، فروع را استنباط کند و بحث های جزئی را مطرح کند. این فرو رفتن دراستنباط برای او حاجتِ به مقدمات دیگر را فراهم می کند که آن مقدمات دیگر را باید در همین علم تحت یا در هندسه اثبات کند » کسالت ورزیده می شود از اینکه این مقدمات از دو علم مذکور « که علم تحت هستند که موسیقی و مناظر می باشد » جدا شوند و ملحق شود به علم فوق که این مقدمه از آن علم فوق است « لذا در همین علمی که این مساله باید از آن جدا شود مورد بحث قرار می گیرد ».

و لنرجع الی ذکر اختلاف معونه العلمین علی اللمّ و الإنّ فنقول

« علی اللم و الان » متعلق به « معونه » است.

این عبارت باید سرخط نوشته شود. در ابتدا که وارد فصل ۹ شدیم دو عنوان برای فصل ۹ آمده بود:

۱ ــ باید مقدمه برهان مناسبِ مطلوب یا مناسبِ علم باشد.

۲ ــ چگونه می شود که یک علم، برهان لمّ عطا کند و علم دیگر، برهان انّ عطا کند یا بعداً بحث می شود که دو برهان وجود دارد ولی اگر در یک علم مطرح شود برهان لمّ می شود و اگر در علم دیگر مطرح شود برهان انّ می شود.

مصنف می گوید ما رجوع می کنیم به ذکر اختلافِ معونه ای که دو علم به ما در عطای لمّ و انّ می کنند یعنی می گوید رجوع به عنوان دوم می کنیم. سوال این است که آیا مصنف از عنوان دوم قبلا بحث کرده بود که الان تعبیر به « فلنرجع » می کند؟ جواب این است که در دو جلسه قبل اشاره شد که مصنف در اول فصل به طور خالص در عنوان اول بحث می کند و در اینجا که تعبیر به « و لنرجع ... » می کند به طور خالص در عنوان دوم بحث می کند در بین این دو بحث که دو جلسه و مقداری از جلسه امروز طول کشید به عنوان برزخ بین العنوانین بود چون عنوان اول یا مطرح کرد و به مناسبت وارد عنوان دوم شد. حال مصنف می گوید رجوع می کنیم به همین عنوان دوم که مقداری از بحث آن را مطرح کرده بودیم ولی این رجوع به معنای این است که خالصاً وارد بحث شویم. گاهی مصنف تعبیر به « و لنُجَرِّد » می کند یعنی خالصاً این بحث مطرح شود یعنی بقیه مباحث را کنار بگذارید و این بحث را از بقیه مباحث برهنه کنید. تا الان عنوان دوم بحث می شد ولی عنوان دومی که وابسته به عنوان اول بود. الان می خواهد عنوان دوم را از عنوان اول برهنه کند. بعضی ها عبارت « و لنجرد » را به این صورت معنا می کنند « برای این بحث، لُخت شویم ». در فارسی گاهی گفته می شود « برای این بحث، لخت می شویم » به معنای این است که فقط این بحث را می خواهیم مطرح کنیم.

ص: ۱۲۲۳

مصنف تعبیر به « و لنرجع » کرده که به معنای این است که باید برگردیم. مصنف بحث مختصری درباره اختلاف علمین در اعطاء لمّ و انّ مطرح کرد که از دو جلسه قبل شروع شد اما الان می خواهد به نحو دیگری وارد بحث شود و کاری به مناسبت مقدمه ی برهان با علم ندارد فقط می خواهد بیان کند دو علم هستند که یکی انّ عطا می کند و یکی لمّ عطا می کند. این عطا کردن چگونه است؟ مصنف در اینجا دو بحث مطرح می کند و بحث اول را به دو قسم تقسیم می کند. مجموع مباحث سه تا می شود.

ابتدا بیان می کند آن دو علمی که یکی برهان لمّ عطا می کند و یکی برهان انّ عطا می کند یا در طول هم هستند یعنی یک علم، علم اعلی است و یک علم، علم اسفل است یا در عرض هم هستند.

در جایی که این دو علم در طول هم هستند به دو قسم تقسیم می شود چون یا یک مورد کثیر دارد یا یک مورد قلیل دارد. مورد کثیر در جایی است که علم اسفل از علم اعلی استفاده کند که علم اعلی، لمّ عطا کند و علم اسفل هم لمّ عطا کند. مورد قلیل بر عکس است یعنی علم اعلی از علم اسفل استفاده می کند.

مصنف با عبارت « اما العلمان المختلفان » که در سطر ۱۰ صفحه ۱۷۸ آمده اقسام طولی را مطرح می کند و در صفحه ۱۸۰ سطر ۱۰ قوله « و اما العلوم التی ... » اقسام عرضی را بیان می کند. قسم اول از اقسام طولی را در صفحه ۱۷۸ سطر ۱۰ قوله « ففی الاکثر » بیان می کند و قسم دوم از اقسام طولی را در صفحه ۱۷۹ سطر ۱۴ قوله « و اما فی الاقل » بیان می کند.

ص: ۱۲۲۴

الان مصنف قسم اول از آن سه قسم را بیان می کند که دو علم وجود دارد که یکی اعلی و یکی اسفل است. علم اعلی به علم اسفل کمک می کند و علم اسفل از علم اعلی می گیرد. اکثراً اینگونه اتفاق می افتد ولی هر دو علم، برهان لمّ عطا می کنند.

اما العلمان المختلفان فی العلو و الدنو

دو علمی که اول در علو و دنو اختلاف دارند و ثانیا در کمک کردن بر انّ و لمّ اختلاف دارند.

ففی الاکثر انما یتم البرهان المعطی للم من العلم الاعلی للاسفل بان یعطی الاعلی الاسفل مقدماتٍ توخذ مبادی البرهان

کثیراً اینطور است که برهانی که لمّ را عطا می کند از علم اعلی برای علم اسفل تمام می شود یعنی اولا در علم اعلی آمده و بعداً در علم اسفل استفاده شده اما چگونه در علم اسفل استفاده می شود؟ می فرماید علم اعلی قیاسی تنظیم می کند و از آن قیاس، نتیجه ای می گیرد. آن نتیجه را به علم اسفل می دهد و می گوید این نتیجه ای که گرفتیم مقدمه ی برهان باشد تا شخص از این مقدمه که بدست آمده استفاده کند و یک برهان لمّ اقامه شود. بنده با برهان لمّ این مقدمه را بدست آوردم و این مقدمه را به شخص دیگری می دهم تا یک برهان لمّ از آن تشکیل دهد.

چرا مصنف لفظ « یتم » را بکار برد؟ در خود علم اعلی، برهان لمّ اقامه شده است و نتیجه ای گرفته شده اما الان علم اسفل می خواهد برهان لمّ اقامه کند و نتیجه بگیرد. یک مقدمه ی این برهان از طریق علم اعلی داده می شود یعنی همان نتیجه به عنوان یک مقدمه قرار داده می شود. پس علم اعلی، کار علم اسفل را تمام می کند و اگر علم اعلی به علم اسفل کمک نمی کرد علم اسفل در این برهان آوردن ناقص می ماند. الان علم اعلی کمک می کند و یک مقدمه به علم اسفل می دهد تا کارِ علم اسفل تمام شود. پس علم اعلی، برهان لمّ برای علم اسفل را تمام می کند.

ص: ۱۲۲۵

ترجمه: برهانی که لمّ را عطا می کند تمام می شود از ناحیه علم اعلی برای علم اسفل، به اینکه علم اعلی به علم اسفل، مقدماتی را عطا می کند که آن مقدمات، به عنوان مبادی برهان اخذ می شوند « یعنی در علم تحت، آن مقدمات، مقدمات می شوند در حالی که در علم فوق، جزء نتایج و مسائل بودند. »

و من هذا القبیل ایضا ان یکون فی احدهما برهان حده الاوسط علهٌ و فی الثانی برهان آخر حده الاوسط علهٌ مّا اخری قبل تلک العله و هو عله العله

گاهی یک امری علت تامه ی مباشر و علت تامه غیر مباشر دارد یعنی علت قریب و علت بعید دارد که هر دو هم تامّه اند. آن علت بعید، علت قریب را درست می کند و علت قریب هم این امر را درست می کند علت بعید، علت مع الواسطه برای این معلول است و آن علت قریب، علت بلاواسطه برای این معلول می شود ولی هر دو، علتِ تام اند مثلاـ خداوند _ تبارک _ طبیعت را برای فلک درست می کند و این طبیعت چون بسیط است منشا می شود که مثلا فلک، کره باشد چون طبیعت بسیط، شکل را به صورت کره در می آورد. یا مثلا این طبیعت منشا برای تشابه حرکت فلک می شود.

خداوند _ تبارک _ علت تامه می شود ولی علت تامه بعید است و طبیعت فلک علت تامه می شود ولی علت تامه قریب است. در یک علم علت تامه بعیده حد وسط قرار داده می شود و در علم دیگر علت تامه قریبه حد وسط قرار داده می شود یعنی در یک علم گفته می شود این حرکت متشابه است چون علت فاعلیش که خداوند _ تبارک _ یا عقل است مجرد و بسیط می باشد لذا حرکت فلک هم متشابه و به شکل کره در آمده است. در علم دیگر گفته می شود شکل فلک، کره است یا حرکتش متشابه است چون طبیعت فلک بسیط است. پس در یک جا این معلول « که تشابه حرکت یا کرویت شکل است » استناد به علت قریبه داده می شود که طبیعت فلک است و یکبار به علت بعیده استناد داده می شود که عقل بسیط است. در هر دو، این حد وسط علت است پس برهان، برهان لمّ است. در فلسفه که علم فوق است علت فاعلی مطرح می شود. در علم طبیعی که علم تحت است، طبیعت را به عنوان علت برای کرویت یا تشابه حرکت فلک مطرح می کند. حد وسط در علم فلسفه که علم فوق است علت فاعلی است و حد وسط در علم طبیعی که علم تحت است طبیعیت است. یعنی یکبار گفته می شود این فلک معلول موجودی بسیط و مجرد است و هر معلول بسیطی، بسیط است پس شکل این فلک هم بسیط است و شکل بسیط، کره است. یکبار هم گفته می شود شکل، معلولِ طبیعت بسیط است و معلول طبیعت بسیط، بسیط است پس این شکل، بسیط است یعنی کره است.

ص: ۱۲۲۶

پس در هر دو علم، برهان لمّ عطا می شود ولی علم اعلی برهان لمّ را برای علم اسفل تمام می کند یعنی اولا گفته می شود عقل بسیط، طبیعت بسیط را صادر کرده است بعداً طبیعت بسیط منشا برای پیدایش شکل بسیط یا حرکت بسیط « که حرکت متشابه است » می شود. همانطور که توجه کردید علم اعلی، علت بعیده را که علت اصلی است عطا می کند و علم تحت، علت قریبه را که واسطه است عطا می کند. پس علم اعلی برهان را برای علم اسفل تمام می کند.

در این مورد توجه کردید که هر دو علم، برهان لمّ عطا کردند ولی علم اعلی به علم اسفل کمک می کند. مصنف این مورد را ملحق می کند به دو علمی که یکی « یعنی علم فوق » لمّ عطا می کند و یکی « یعنی علم تحت » انّ عطا می کند.

« من هذا القبیل »: این عبارت نشان می دهد که مصنف می خواهد این مورد را ملحق به این قسم کند. آنچه که بحث شده بود این بود که علم فوق، برهان لمّ عطا کند و علم تحت، برهان انّ عطا کند و علم فوق به علم تحت کمک کند.

ترجمه: از این قبیل است که در یکی از دو علم، برهانی باشد که حد وسطش یک نوع علتی باشد « یعنی علت قریبه است » و در علم دوم برهانی باشد که حد وسطش یک نوع علت دیگر است « در هر دو، حد وسط علت تامه است اما دو علت فرق دارند » که قبل از آن علت اوّلی است « یعنی علت بعیده است » و آن علتی که قبل از علت قبلی است علة العله « یا علت بعیده » است.

ص: ۱۲۲۷

« ایضا »: همانطور که در ملحوقٌ به، علم اعلی به علم اسفل کمک می کند در این قبیل هم علم اعلی به علم اسفل کمک می کند.

فیکون الاسفل لم یعط العله بالتمام

علم اسفل، علت را بالتمام ذکر نکرده است.

اگر حد وسط، علت تامه نباشد برهان، برهان لمّ نخواهد بود. در اینجا بیان می کند که علت، علت تام نیست پس باید برهان، انّ باشد نه اینکه برهان، لمّ باشد. در حالی که برهان، لمّ است؟ جواب این است که « تام » دو معنا دارد یکبار گفته می شود علت، علت تام است که در مقابل علت ناقص است و یکبار علت، علت تام است ولی چون علتِ آن علت، ذکر نشده به آن، علت ناقص گفته می شود. طبیعتِ بسیط، علت تام برای شکل بسیط است اما همین طبیعت، معلول عقل است و دارای علت است که علت آن ذکر نشده است و لذا از این جهت ناقص گذاشته شده است. پس توجه کنید که طبیعت، علت ناقصه نیست بلکه علت تامه است ولی تمام علت تامه ذکر نشده است چون علت بعیده ذکر نشده است فقط به علت قریبه اکتفا شده است. اینچنین علتی، علت ناقصه ی رایج نیست که نتواند برهان لم درست کند. این، علت ناقصی است که خودش علت تام است ولی تمام آنچه را که در آن لازم بوده ذکر نکرده است.

ترجمه: علم اسفل، تمام علت را ذکر نکرده « نه اینکه علت تامه را ذکر نکرده باشد ».

ص: ۱۲۲۸

توضیح این بحث که در یک مساله واحدی هر دو علم برهان لمّ عطا کنند/ بیان اختلاف دو علم در اعطا لم و ان/ فصل ۹/ مقاله ۲ برهان شفا. ۹۴/۰۴/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: توضیح این بحث که در یک مساله واحدی هر دو علم برهان لمّ عطا کنند/ بیان اختلاف دو علم در اعطا لم و ان/ فصل ۹/ مقاله ۲ برهان شفا.

و کثیراً ما تکون امثال هذه المسائل مرده فی العلمین(۱)

بحث در این بود که چگونه می شود دو علم در مساله ی واحدی برهان اقامه کنند ولی در یک علم آن برهان، برهان لمّ باشد و در علم دیگر آن برهان، برهان انّ باشد. سپس به این مساله، مطلبی ملحق شد که در مساله ی واحدی هر دو علم، برهان لمّ افاده کنند در جلسه قبل، قبل از شروع بحث مورد بحث به سه قسم تقسیم شد. در یک قسم، دو علم عبارت از علم اعلی و علم اسفل بود که این دو علم در طول هم بودند اما در یک قسم، دو علم در عرض هم بودند و یکی اعلی و یکی اسفل نبود. قسم اول به دو قسم تقسیم شد. یکی این بود که علم اعلی به علم اسفل کمک می کرد و این، اکثرا اتفاق می افتاد و یکی این بود که علم اسفل به علم اعلی کمک می کرد و این، اقلّ بود.

مصنف وارد توضیح قسم اول شد و موردی را به آن قسم اول ملحق کرد. بحث در آن موردِ ملحق بود که دو علم وجود دارد که هر دو در مساله ی واحد، برهان لمّ عطا می کنند. توضیح آن در جلسه قبل داده شد. در این جلسه می خواهد مثال برای آن بیان کند اما قبل از اینکه مثال را بیان کند اشاره می کند که باید تشخیص داده شود این مساله ی واحد که در هر دو علم مطرح شده مساله ی کدام علم است؟

ص: ۱۲۲۹

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹، ص ۱۷۸، س۱۴، ط ذوی القربی.

مصنف حکم می کند که اینگونه مسائل، مردد هستند. مردد را به دو صورت می توان معنا کرد:

۱_ تردد در هر دو علم دارند و مناسب هر دو علم هستند. ظاهراً مصنف این معنا را اراده نکرده به دلیل جمله ای که در عبارت بعدی می آورد.

۲_ این مسأله مردد است که جزء کدام علم و از مسال کدام علم است یعنی مردد به معنای مشکوک است. مصنف در ادامه بیان می کند که علت تردد این بود که انسان، عمیق در این مساله نشد تا بتواند تشخیص دهد که جزء کدام علم است؟ قدرتش آنچنان نبود که بتواند اینقدر عمیق شود که این مساله را در یک علم واحد قرار دهد لذا در هر دو علم آورده اند.

اشکال ندارد که هر دو معنا اراده شود یعنی این مساله ی واحد هم تردد فی العلمین داشت و هم علاوه بر تردد، مشکوک بود

که جزء کدام علم باشد.

توضیح عبارت

و کثیرا ما تکون امثال هذه المسائل مردده فی العلمین

ترجمه: کثیراً امثال این مسائل «یعنی مسائلی که در دو علم مطرح می شونـد و در هر دو علم با برهان لمّ اثبات می شوند» مردد در دو علم هستند.

و السبب فی تردیدها قصور منن الناس عن المبالغه فی التمییز

سبب در تردیـد اینگونه مسائل، به به آسانی معلوم نمی شود، احتیاج به مبالغه دارد و بایـد عمیق شـد تا تمییز داده شود و انسان آن قـدرتِ مبالغه را ندارد تا بتواند کاملا در این مساله وارد شود و تشـخیص دهد که این مساله برای این علم است یا برای آن علم است.

ص: ۱۲۳۰

ترجمه: و سبب در تردید این مسائل، کوتاه بودن قدرت انسان است از اینکه بتواند در آن تمییزِ لازم، مبالغه کند و عمیق شود و امتیاز این مساله را نتیجه بگیرد و بداند که این نتیجه، مخصوص کدام علم است «یعنی همت این شخص کم نبوده ولی قدرت این را نداشته که تمییز دهد باید یک موجودی مافوق انسان که قدرتش بالاتر از انسان است وارد شود و تشخیص دهد و تبیین کند که این مساله جزء این علم است یا جزء آن علم است حال کسی با وحی مرتبط باشد یا مثلا ملکی از ملائکه باشد که تشخیص او بالاتر از انسان است.

صفحه ۱۷۸ سطر ۱۵ قوله « و مثاله »

مصنف در مثال بیان می کند:

مثال اول: درباره حرکت اُولی است که در این حرکت، دو حکم می کند حکم اول، تشابه است و حکم دوم، ثبات است و هر دو حکم را با دو برهان اثبات می کنند. یک برهان که در علم اعلی یعنی فلسفه می آید و برهان دوم در علم اسفل یعنی طبیعی می آید.

توضیح مثال اول:

بیان حرکت اُولی: حرکت اُولی که اصطلاحاً اطلاق بر حرکت فلک نهم که فلک اطلس است می شود و از حرکت این فلک، شبانه روز تشکیل می شود این فلک در هر ۲۴ ساعت یکبار به دور خودش می چرخد و تمام افلاک هشتگانه درون خودش را به تبع خودش به دور زمین می چرخاند و به این ترتیب افلاک هشتگانه علاوه بر اینکه حرکت مخصوص خودشان را دارند حرکت تبعی هم پیدا می کنند. در حرکت مخصوصشان مثلا شمس در ۳۶۰ روز یک دور می زند ولی در حرکت تبعی، شمس در هر یک روز یک دور می زند.

ص: ۱۲۳۱

درباره این حرکت دو حکم وجود دارد که یکی تشابه و یکی ثبات است.

بیـان معنای تشابه حرکت: حرکت گاهی متشابه است و گاهی غیر متشابه است. حرکت متشابه عبارت از این است که متحرک قِسیّ متسـاویه را در ازمنه ی متساویه طی کنـد. « قِسیّ جمع قوس است » موجودی که مثلا نیم دایره را در ۱۲ ساعت طی می کنـد و نیـم دایره دیگر را هم در ۱۲ سـاعت طی می کنـد حرکتش متشـابه است چون در قوس مساوی را دو زمان مساوی طی کرد. یا مثلا قوسی که ربع دایره است را در ۶ ساعت طی کرد و هر یک از سه قوس دیگر را هم در ۶ ساعت طی کرد.

امـا اگر قوس هـای ساده را در زمان های غیر مساوی طی کنـد غیر متشابه است. مصف ادعا می کنـد حرکت فلک نهم متشابه است یعنی در ۶ ساعت، ربع دور می زنـد و در ۱۲ ساعت، نصف دور می زنـد و در ۱۸ سـاعت، سه ربع دور و در ۲۴ ساعت یک دور کامل می زند یعنی در زمانهای مساوی قوس های مساوی را طی می کند.

حکـم دوم ایـن اسـت که حرکت اُولی، حرکت ثـابت است و تغییر نمی کنـد یعنی اینطـور نیست که امروز یـک دور را در ۲۴ سـاعت بزنـد و فردا یک دور را در ۲۳ ساعت بزنـد یا مثلا در یک جا برخورد به مانعی کنـد و سـکون پیـدا کنـد « البته در اثر تغییری که می کند از تشابه هم بیرون می آید » یا اصلا از بین برود و حرکتش متوقف شود.

ص: ۱۲۳۲

این اتفاقات در حرکت اولی نمی افتد و حرکت فلک اولی ثبات دارد. این بحث، هم در الهیات که علم فلسفه و علم اعلی است مطرح می باشد هم در فیزیک و طبیعیات که علم اسفل می باشد مطرح است اما اینکه جز کدام علم می باشد نمی دانیم؟ ولی فیلسوف این را مطرح می کند و برهان بر آن اقامه می کند و طبیعی هم آن را مطرح می کند و بر آن برهان اقامه می کند و هر دو هم برهان لمّ مطرح می کنند. اما حد وسطی که فیلسوف انتخاب می کند علت فاعل و غائی است. حد وسطی که طبیعی انتخاب می کند مادی و صوری است. حد وسط در هر دو، علت است پس این برهان، برهان لمّ است ولی یکی علت مادی و صوری است و دیگری علت غایی و فاعلی است.

تفاوت دیگری هم هست و آن این است که حد وسطی که در علم طبیعی می آید «یعنی صورت و ماده» به اعتبار صورت بودن و ماده بودن قابل تغییر و زوال است چون هر امر جسمانی قابل زوال است آنچه که زوال ندارد امر مجرد است. پس طبیعی از حد وسطی استفاده می کند که قابل تغییر است اما الهی از حد وسطی استفاده می کند که یا عبارت از عقل محض است یا خداوند ـ تبارک ـ است که نه زوال در آن راه دارد نه تغییر در آن راه دارد. پس الهی می تواند بلاواسطه ثبات حرکت اولی را اثبات کند اما طبیعی اگر بخواهد ثبات را اثبات کند احتیاج دارد به اینکه صورت و ماده را که حد وسط قرار داد معلول مجرد قرار دهد و بگوید چون علت که مجرد است فاسد نمی شود پس این معلول هم که ماده و صورت است فاسد نمی شود سپس این معلول را حد وسط قرار بدهد و بگوید آنچه که فاسد نمی شود حد وسط قرار داده شد و نتیجه گرفته می شود اما توجه کردید که به کمک آنچه که در علم الهی آمده بود «یعنی به کمک علت فاعلی و غایی» توانست این علت صوری و مادی را دائمی کند و به نتیجه ی مطلوبش که ثبات حرکت است برسد.

ص: ۱۲۳۳

نکته: جسـمانیاتی وجود دارد که علتشان باقی نمی ماند اینگونه جسـمانیات را نمی توان با برهان ارتباط داد. اما یک مادیات و جسمانیاتی مثل افلاک هستند که علتشان از بین نمی رود ولو طبیعتش به عنوان اینکه طبیعت است قابل زوال می باشد اما چون مستند به علت است از بین نمی رود در اینگونه جسمانیات می توان اقامه برهان کرد. لذا مراد از اینکه گفته شد در جسمانیات اقامه برهان نمی شود مراد جسمانیات زائله بود.

نکته: مصنف که مثال به افلاک زده بر طبق مبنای خودش است زیرا فلاسفه، افلاک را ابدی و ازلی می دانند اما بعضی افلاک را ابدی نمی دانند و افلاک، جزء موجودات جسمانی می شوند که نمی توان در مورد آنها اقامه برهان کرد.

توضیح عبارت

مثاله ان العلم الطبیعی و الفلسفه الاولی یشترکان فی النظر فی تشابه الحرکه الاولی و ثباتها

ترجمه: مثـال این مورد «که مساله واحـد در دو علم مطرح شود که یکی علم عالی و یکی علم سافل باشـد و در هر دو علم هم برهـان لمّ اقـامه شود» این است که علم طبیعی «که علم تحت است» و فلسـفه اُولی «که علم فوق است، مشترکنـد در اینکه فکر می کننـد در این مساله که تشابه حرکت اُولی و ثبات حرکت اُولی است «ثبات به معنای عـدم زوال و عدم تغییر است اما تشابه به معنای تساوی حرکت های مساوی در قوس های مساوی در زمان های مساوی است ».

لکن العلم الطبیعی یعطی العله التی هی الطبیعه التی لا ضد لها و الماده البسیطه التی لا اختلاف فیها

ص: ۱۲۳۴

لکن علم طبیعی عطا می کند علتی «یعنی حد وسطی» را که طبیعت «یعنی صورت طبیعی و صورت نوعیه » و ماده است.

نکته: مصنف چرا برای لفظ «الطبیعه» قید «التی لا ضد لها» می آورد و برای لفظ «الماده»، قید «التی لا اختلاف فیها» می آورد؟ برای اینکه می خواهد ثبات حرکت را از حد وسط نتیجه بگیرد. اگر طبیعت دارای ضد باشد گاهی ممکن است ضدش بر خودش غلبه کند و حرکتی را که متولد از این طبیعت است تغییر دهد یا زائل کند لذا می گوید طبیعت، ضد ندارد تا غلبه ی مخالف و حدوث تغییر و زوال را نفی کند و بتواند ثبات حرکت را نتیجه بگیرد. در ماده هم می گوید اختلافی در آن نیست چون اگر اختلافی در آن باشد همین اختلاف ممکن است منشا برای تغییر یا زوال شو.د جلوی این دو را می بندد تا بتواند مثلث را نتیجه بگیرد. حتی تشابه هم با وجود ضد از بین می رود. ممکن است یک وقت، ضد غلبه کند ولی غلبه اش به این حد نباشد که حرکت را به سکون تبدیل کند بلکه حرکت را تند یا کند کند. ماده هم اگر مختلف شود ممکن است نتیجه اش این شود که تغییری در حرکت رخ دهد و از تشابه بیرون بیاید. پس برای اثباتِ ثبات و تشابه حرکت احتیاج است که علت «یعنی طبیعت یا ماده» را طوری فرض کرد که در آن اختلاف و تغییر پیش نیاید و الا هم تشابه مشکل پیدا می کند هم سواد مشکل پیدا می کند. به این جهت است که مصنف این دو قید را می آورد.

ص: ۱۲۳۵

نکته: ماده ی عنصری که مرکب باشد در درونش اختلاف است یعنی گاهی از اوقات ممکن است آب غلبه کند یا ارض غلبه کند یا نار غلبه کند لذا این ماده ی بدنی ما که عنصر مرکب است همیشه یکنواخت نیست گاهی حرارتش غلبه می کند و تب عارض می شود. ممکن است در درون بدن مثلا سوخت و ساز بدن زیاد شود و حرارت بالا برود. ممکن است از بیرون بدن باشد. در مورد عناصر بسیطه اینطور گفته می شود که این مواد قابلیت تاثیر از یکدیگر را دارند ممکن است ماده نار در ماده آب اثر بگذارد چنانچه اثر هم می گذارد. قابلیت اینکه کیفیت آب از بین برود وجود دارد اما در افلاک اینگونه نیست زیرا ماده آنها قابل پذیرش هیچ چیز نیست و در درونش هم اختلاف نیست بلکه بسیط اند و ترکیبی در آنها نیست پس نه از بیرون اثری در آنها وارد می شود و نه از درون تغییری در آنها امکان دارد.

نکته: بنده « استاد » عبارت « لا اختلاف فیها » را طوری توضیح دادم که با عبارت « لا ضد لها » هم همراه باشد. یعنی از بیرون یا از درون اختلاف درست شد تا همین اختلاف منشا ضدیت شود و باعث تغییر یا زوال شود اما « لا اختلاف فیها » را به طور مستقل توضیح ندادیم. توضیح این عبارت بدون توجه به « لا ضد لها » این است که در ماده های فلکی نه ذاتا اختلافی حاصل است « یعنی مشتمل بر امور متعدد و گوناگون نیست که احتمال داده شود یک مخالفی با مخالف دیگر درگیر بشود و تغییری در ماده ایجاد کند » و نه از بیرون اختلاف بر آن وارد می شود « چون چیزی نمی پذیرد » پس هیولای فلک نه اختلاف داخلی دارد و نه اختلاف خارجی را می پذیرد پس اختلاف در آن نیست حتی قابلیت انحراف و اختلاف هم در فلک منتقی است.

ص: ۱۲۳۶

بلکه: تاثیر گـذاری در فلک وجود ندارد. تاثیر گذاری به معنای چیست؟ گفته می شود که تاثیر باعث تغییر است و تغییر یا در جوهر است یـا در کیف است یا در کمّ است یا در وضع است یا در إین است. تغییر در همین ۵ مورد است « البته مصنف تغییر در جوهر را قبول ندارد اما بعضی قبول دارند ».

فلک بالایی در فلک پایینی می خواهد تاثیر کند « یا فلک پایینی در فلک بالایی می خواهد تاثیر کند » تاثیر کردن در یکی از این ۵ مـورد است؟ هیـچ امری در جوهر فلـک تـاثیر نمی گـذارد چون حرکت جوهری نـدارد کسـانی هم که قائـل به حرکت جوهری هسـتند در عـالم عنصر قائل هسـتند. در عالم افلاک حرکت جوهری نیست در عالم عقول هم اصـلاً حرکت نیست نه حرکت جوهری نه غیر حرکت جوهری. پس تـاثیری که فلک بالایی در فلک پایینی می گـذارد یا بالعکس می باشـد تاثیر در جوهر نیست. اما آیا تاثیر در کیف هم می گذارنـد؟ گفتنـد کیفِ افلاک هم ثابت است و هیـچ تغییری نمی کنـد لـذا حرکت کیفی هم در افلاک وجود ندارد.

حرکت کمّی هم در افلاک وجود نـدارد چون رشد ندارند. حرکت إینی هم ندارند زیرا این فلک هیچ وقت از مکانش بیرون نمی آیـد زیرا مکـانش جوفِ فلاـن فلـک است و ابـداً و ازلاً ـ در فلان فلک هست هیچکـدام از این تغییرات در آن نیست لـذا افلاـک دیگر نمی تواننـد این تـاثیرات را بگذارنـد. آنچه بـاقی می مانـد حرکت وضـعی است که در افلاـک وجود دارد یعنی تغییرات وضعی در افلاک وجود دارد ولی عاملِ تغییرات وضعی، فلک بالا نیست. عامل آن، نفس همین فلک است که مشتاق به عقل است و این اشتیاق باعث حرکت شوقی او می شود پس هیچ وقت اثری از فلکی در فلک دیگر وجود ندارد.

ص: ۱۲۳۷

پس افلاک در یکدیگر تاثیر و تاثر ندارند چون اگر بخواهند تاثیر بگذارند باید یکی از این ۵ تاثیر را بگذارند و راه دیگری نیست. در عالم عنصر هم همین ۵ تاثیر است و چیز دیگری نیست. در افلاک، ۴ تاثیر از آن ۵ تاثیر کاملا تعطیل است ولی یک تاثیر از آن ۵ تاثیر حاصل است اما از ناحیه افلاک دیگر است پس هیچ وقت فلکی در فلک دیگر تاثیر نمی کند.

فیُمنع ان یعرض فساد او تغیّر

مصنف فاء تفریع می آورد و می فرماید وقتی این طبیعت ضدی ندارد و همچنین در آن ماده اختلافی نیست پس منع می شود که بر فلک یا حرکت فلک، فسادی عارض شود تا حرکت، تبدیل به سکون شود و ثبات حرکت مخدوش شود. و یا تغییری عارض شود تا حرکت، از تشابه درآید و تشابه، مخدوش شود. پس نه تشابه آسیب می بیند و نه ثبات آسیب می بیند.

پس طبیعی، حد وسطی را در برهان بکار می برد که با آن حد وسط بتواند تشابه حرکت یا ثبات حرکت را نتیجه بگیرد بدون اینکه این ثبات یا تشابه دچار مزاحم شوند که ثبات از بین برود و تشابه هم تغییر کند و از بین برود.

و الفلسفه الاولی تعطی العله الفاعله المفارقه التی هی الخیر المحض و العقل المحض و العله الغائیه الاولی التی هی الوجود المحض

فلسفه اُولی، حد وسط را علت فاعله یا علت غائیه قرار می دهد و علت فاعله و علت غائیه ای که به آن علم، حد وسط قرار می دهد نه زائل می شود و نه تغییر می کند بنابراین حرکت اولی هم ثباتش مزاحم ندارد هم تشابه اش مزاحم ندارد چون تغییر زوال در آن نیست.

اما علت فاعله و غائیه چه می باشد؟ وجود محض و خیر محض می باشد. این دو ی چیز است چون وجود، خیر است اگر وجودی، محض باشد خیر محض است و اگر خیری، محض باشد وجودِ محض است چون به محض اینکه عدم بیاید شر و نقص را با خودش می آورد. پس اگر وجود، مشوب باشد خیر هم مشوب می شود و اگر خیر هم مشوب باشد وجود، مشوب می شود. توجه کنید که وجود محض را فاعل قرار می دهیم و خیر محض را غایت قرار می دهیم. مصنف بر عکس گفته و خیر محض را فاعل گرفته و وجود محض را غایت گرفته و این اشکال ندارد زیرا هر کدام می تواند به جای دیگری باشد چون مساوی هم هستند ولی اینطور که مصنف گفته رایج نیست. رایج این است که تعبیر « خیر » در غایت می آید و تعبیر « وجود » در فاعل می آید.

ترجمه: فلسفه اُولی، عطا می کند علت فاعله ای را که مجرد است و حد وسط این است که علت حرکت اُولی، نفس فلک نهم است و علت تحریک این نفس، شوق فلک نهم به عقل اول است « عقل اول، ثابت است شوق و نفس فلک هم ثابت است قهراً حرکت اُولی هم ثابت و یکنواخت است. توجه می کنید که به راحتی از وجود عقل که حد وسط قرار داده می شود ثبات حرکت و تشابه حرکت استفاده می شود چون اینها معتقدند که حرکت فلک نهم به توسط نفس فلک نهم است و نفس هم اگر بدنه فلک را حرکت می دهد به اعتبار شوقی است که به عقل اول دارد».

ص: ۱۲۳۹

نکته: آیا عقلِ غیر محض وجود دارد؟ خود نفس ما، عقل غیر محض است و به تعبیر دیگر، عقل منفعل است عقل محض همان عقول فعاله است که فقط عقل هستند یعنی هم در وجود، مجردند و هم در فعل مجردند آن که فقط در وجود مجرد باشد و در بعض افعال، مادی باشد نفس یا عقلِ مشوب است. بله اگر در خودمان فقط مرتبه ی عقلی « یعنی نیروی عالی نفس جداگانه » ملاحظه شود باز هم عقل محض می شود اما اگر این نیرو را با نیروهای پایینی همراه کنید این عقل، عقل مشوب می شود. لااقل در فعلش مشوب است زیرا اگر بخواهد تعقل کند مقدمات تعقلش را باید از قوای مادون بگیرد پس محض نیست.

این یک معنایی بود که برای عقل محض گفته شد. معنای دیگری هم برای عقل محض می توان گفت و آن معنا این است که در عقول عالیه هیچ نوع عدمی راه ندارد یعنی هر چه را که می تواند داشته باشند دارند و هیچ جا برخورد به عدم نکردند. آن چه را هم که نمی توانند داشته باشند که مقتضای مرتبه شان نیست و وجوب ندارد. وجوب، برای واجب تعالی است. پس مراد از عقل محض این است که عدم در آنچه او لایق آن چیز است راه ندارد.

البته این معنای دوم را می توان به آن معنای اَولی هم برگرداند.

« و العله الغاییه الاولی »: مراد از « الاُولی » چیست؟ همانطور که بیان شد علت غائیه ی فلک، تشبّه به عقول است ولی هیچ غایتی، غایت اُولی نیست که آخرین غایت باشد تا ما وقتی به آنجا رسیدیم توقف کنیم و ادامه ندهیم. تنها غایتی که اینچنین است خداوند ـ تبارک ـ است مثلا ملاحظه می کنیم که شخص می گوید فلان کار را کردم از او سوال می شود که چرا این کار را کردی؟ می گوید به خاطر اینکه فلان منفعت حاصل شود. سوال می شود که فلان منفعت چه فایده ای دارد که می خواهی آن را حاصل کنی؟ می گوید چون این منفعت مثلا فلان منفعت دیگر را بدنبال دارد. هکذا ادامه پیدا می کند تا اینکه گفته می شود این منفعت، خیر است. در اینجا دیگر سوال نمی شود. زیرا خیر، آخرین غایت است و از آن طرف، اولین غایت و غایت اُولی است. حال اگر خیر، خیر محض باشد مسلماً غایت اُولی است. وجود محض هم همان خیر محض است لذا غایت اُولی می شود. اینکه وقتی به خداوند ـ تبارک ـ رسیده می شود و دیگر سوال کردن ادامه پیدا نمی کند به خاطر همین است که چون غایت الغایات و غایت اُولی است.

ص: ۱۲۴۰

نکته: نه تنها در غایت که وقتی به خداوند ـ تبارک ـ رسیده می شود سوال نمی شود بلکه در فعل هم وقتی به خداوند ـ تبارک ـ رسیده می شود سوال نمی شود. مثلاـ گفته می شود که این کار را چه کسی کرد؟ می گویند فلان شخص کرد. کاری که فلان شخص انجام داد مستند به عقل است سپس گفته می شود که به عقل هم باید افاضه کرد و آن مستند به خداوند ـ تبارک ـ است وقتی که به خداوند ـ تبارک ـ رسیده شد دیگر ادامه داده نمی شود.

داستان جالبی در مورد حضرت یوسف علی نبینا و آله و علیه السلام است. وقتی حضرت یعقوب علی نبینا و آله و علیه السلام وارد مصر می شوند و معارفه ها انجام می شود و همه همدیگر را می شناسند حضرت یعقوب علی نبینا و آله و علیه السلام وارد یک اتاق می شود و می بیند این اتاق پُر از کاغذ است می آید و به فرزندش می گوید چهل سال کاغذ در اختیار تو بود و برای من هیچ چیز ننوشتی که من زنده هستم و من را از نگرانی در بیاوری؟ فرمود بله می خواستم نامه بنویسم. حضرت یعقوب علی نبینا و آله و علیه السلام سوال کرد که چرا ننوشتی. فرزندش فرمود که حضرت جبرئیل علیه السلام نگذاشت. حضرت یعقوب علی نبینا و آله و علیه السلام فرمود چرا حضرت جبرئیل علیه السلام نگذاشت؟ حصرت یوسف علیه السلام می فرماید نمی دانم شما از من بالاتر هستید من اگر چه پیامبر هستم ولی فرزند شما هستم. از حضرت جبرئیل علیه السلام سوال می کنند ایشان جواب می دهد که خداوند ـ تبارک ـ نگذاشت در اینجا دیگر سوال کردن ادامه پیدا نمی کند و هر دو پیامبر الهی قانع می شوند و نمی پرسند که خدایا چرا نگذاشتید؟ هر چند در روایات به صورت مختلف آمده که چرا خداوند ـ تبارک ـ جلوی ملاقات حضرت یعقوب و حضرت یوسف علی نبینا و آله و علیهما السلام را گرفت. و آن به خاطر امتحان یا مجازات بود چون در روایات آمده که فقیری نزد خانه حضرت یعقوب علی نبینا و آله و علیه السلام آمد و روزه بود. درخواستی کرد و حضرت یعقوب علی نبینا و آله و علیه السلام به او چیزی نداد سپس خداوند ـ تبارک ـ این کار را انجام داد. بعضی ها هم می گویند زنی را به عنوان کنیزی به حضرت یعقوب علی نبینا و آله و علیه السلام دادند و ایشان فرزند آن کنیز را به شخص دیگری دادند و بچه از مادر جدا شد.

ص: ۱۲۴۱

ما اگر باشیم از خداونـد ـ تبارک ـ هم سوال می کنیم و خیلی غُر می زنیم در حالی که در قرآن آمده (لَا یُسئَلُ عَمَّا یَفعَلُ) (۱)این به خاطر نقصی است که ما داریم و الا نمی توان از خداوند ـ تبارک ـ سوال کرد و جای سوال نیست.

و البرهان فی العلمین مختلفان

برهـان در این علم طبیعی و الهی مختلف است « هر دو علم برای این مساله، برهان آوردنـد ولی مختلف است یعنی حـد وسـط آنها فرق می کرد ». علاوه بر این، یک اختلاف دیگری هم دارند که با عبارت بعدی بیان می شود.

لکن العلم الطبیعی مع انه اعطی برهانا ما فانه لم یعط البرهان اللمی مطلقا

اختلاف دیگر این است که علم طبیعی، برهان لمّیِ مطلقی که همیشه بتوانـد تاثیر کند را افاده نمی کند چون برهان لمّی با حد وسطی که ماده و طبیعت است ساخته شده است و ماده و طبیعت به ذاتشان قابل تغییر و زوال است. بله به کمک علت فاعلی و غائی به بیانی که گفته شد دائمی می شود یعنی علت فاعلی و غائی، این ماده و طبیعت را افاضه می کنند و این ساده و طبیعت، مستند به آنها می شونـد و چون آنها دائمی انـد این ماده و طبیعت هم دائمی می شوند اما در برهانی که فیلسوف عطا می کند احتیاج به این واسطه نیست برهان لمّی که فیلسوف عطا می کنـد از ابتدا بدون واسطه، برهان لمّی مطلق و دائمی و همیشگی است.

ص: ۱۲۴۲

۱- (۲) انبیاء/سوره۲۱، آیه۲۳.

ترجمه: لکن علم طبیعی در عین اینکه برهانی را عطا می کند برهان لمّی را به طور مطلق نمی تواند عطا کند « یعنی برهان لمّی که هیچ نوع احتیاجی به کمک نداشته باشد و دائما خودش نتیجه دهد را نمی تواند اقامه کند زیرا برهان لمّی مقید است به اینکه آن علت، غائی و فاعلی باشد که هستند ».

بل اعطی ان ذلک متشابه مادامت الماده موجوده و تلک الطبیعه موجوده

«ذلک»: حرکت اُولی.

ترجمه: بلکه عطا می کند که حرکت اُولی متشابه و یکنواخت است مادامی که ماده موجود است و آن طبیعتی که ضد ندارد موجود است « پس برهان لمّی که علم طبیعی عطا می کند مطلق نیست بلکه مادامی که این حد وسط برقرار است این نتیجه ی برهان ثابت است ».

و العلم الاعلی اعطی البرهان اللمی الدائم مطلقا

اما علم اعلی، برهان لمّی دائم را به طور مطلق «یعنی بدون اینکه این دوام را مقید به قیدی کند» عطا کرده است.

و اعطی عله دوام الماده و الطبیعه التی لا ضد لها فیدوم مقتضاها

علم اعلی نه تنها برهان لمّی خودش را دائمی قرار می دهد بلکه برهان لمّی طبیعی را هم دائمی می کند به بیانی که گفته شد. یعنی حد وسط آن، علت برای حد وسط این می شود و چون حد وسط علم الهی، دائمی است حد وسط علم تحت هم دائمی می شود.

ترجمه: و علم اعلی عطا می کند علت دوام ماده و طبیعتی را که ضد برایش نیست پس مقتضای ماده و طبیعت « که ثبات یا تشابه حرکت اُولی که همان نتیجه برهان است » دوام پیدا می کند « به اعتبار علت غائی و فاعلی که بالای سر این ماده و طبیعتند نه به اعتبار خود ماده و طبیعت ».

ص: ۱۲۴۳

تا اینجا مثال اول از دو مثالی که مصنف برای این بحث مطرح کرد بیان شد.

سوال: آیا با علت مادی و صوری فقط «یعنی با حد وسطی که علت مادی و صوری فقط» باشد می توان برهان ساخت؟ یا با حد وسطی که علت فاعلی و غائی فقط باشد می تواند برهان لمی ساخت؟

جواب: در جای خودش توضیح داده شده است که برهان لمّی احتیاج دارد به اینکه حد وسط، هر ۴ علتِ مادی و صوری و غایی و فاعلی باشد اما کثیراً اتفاق می افتد که یک علت حد وسط قرار می گیرد. در اینگونه موارد باید دانست که آن علت واحدی که آورده می شود مستلزم حصول بقیه علل هم هست اگر چه بقیه علل ذکر نشدند. در اینجا هم وقتی علت صوری و مادی گفته می شود دو علت دیگر هم لحاظ شدند و هکذا وقتی علت فاعلی و غایی گفته می شود نیز دو علت دیگر هم لحاظ شدند ولو در فلسفه فقط دو علت ذکر می شود که غائی و فاعلی است ولی هر ۴ علت در آنجا مورد نظر است چون می دانیم مفعول و معلولِ علت فاعلی و غائی، ماده است و جسمانی می شود پس ماده و طبیعت هم به یک صورتی مطرح می شود و در علم طبیعی که ماده و صورت مطرح شده به نحوی فاعل و غایت هم مطرح می شود ولو تصریح نشود. پس حد وسط در هر دو علم، هر ۴ علت هست ولی در علم فلسفه، دو علت که غایی و فاعلی است ذکر شده دو علت دیگر در تقدیر است و در طبیعی، دو علت که مادی و صوری است ذکر شده و دو علت دیگر در تقدیر است. پس شرط حصول لمّ در هر دو برهان هست.

ص: ۱۲۴۴

بیان مثال دوم برای جایی که علم اسفل در برهان لمّی که عطا می کند از علم اصلی استفاده می کند/ در مساله واحد، هر دو علم، برهان لمّ عطا می کنند/ بیان اختلاف دو علم در اعطا لمّ و انّ/ فصل ۹/ مقاله ۲/ برهان شفا. ۹۴/۰۴/۱۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بیان مثال دوم برای جایی که علم اسفل در برهان لمّی که عطا می کند از علم اصلی استفاده می کند/ در مساله واحد، هر دو علم، برهان لمّ عطا می کنند/ بیان اختلاف دو علم در اعطا لمّ و انّ/ فصل ۹/ مقاله ۲/ برهان شفا.

و کذلک العلم الطبیعی یعطی العله فی کون الارض غیر کریه بالتحقیق(۱)

بحث در این بود: دو علم که یکی اعلی و دیگری اسفل است می توانند در مساله ی واحده ای هر دو علم، برهان لمّ عطا کنند. برای این مطلب مثالی زده شد که در جلسه قبل خوانده شد در این جلسه مثال دوم را بیان می کند. مساله ی واحده ای هم در علم فلسفه که علم اعلی است مطرح می شود هم در علم طبیعی که علم اسفل است مطرح می شود و در هر دو علم، برهان لمّ اقامه می شود.

آن مساله این است که زمین، کره ی حقیقی نیست بلکه دارای پستی ها و بلندی ها است که کرویت حقیقی او را از بین بردند در واقع یک کره ی مضرّس « یعنی دندانه دار » است. کره حقیقی آن است که هیچ پستی و بلندی در سطحش وجود نداشته باشد. کره ی حقیقی فقط افلاک هستند حتی کراتی که ما می سازیم یا کرات طبیعی که در عالم عنصر ساخته می شوند دارای خراش و شیار کوچک و بزرگ هستند و لذا کره حقیقی نیستند. الان بحث در کره زمین است که کره حقیقی نیست و دارای دندانه است به طوری که پستی ها و گودی های آن به وسیله آب پُر شده است و برآمدگی هایش از آن بیرون است. اگر زمین یک کره ای حقیقی بود و پستی و بلندی نداشت تمام سطح آن را آب فرا گرفته بود و اینچنین نبود که آب در قسمتی از زمین جمع شود و قسمتی از آب بیرون بماند.

ص: ۱۲۴۵

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹، ص ۱۷۹، س۴، ط ذوی القربی.

این یک مساله از مسائل علم طبیعی و علم الهی است و هر دو مطرح می کنند که زمین کره ی حقیقی نیست بلکه دارای پستی و بلندی است. هر دو علم، دلیل می آورند که چرا اینگونه شده است.

دلیلی که عالم طبیعی می آورد این است: زمین، جسم یابس است اگر قسمتی از آن جدا شود و گودی در آن به وجود آید همانطور می ماند و مانند آب نیست که اگر قسمتی از آن را بردارید آن قسمت به وسیله آب های مجاور پُر شود. آب، سیال است و گودالی که وجود داشته باشد را پُر می کند. در زمین این اتفاقات افتاده مثلا گاهی زلزله شده و قمستی فرورفته است یا گاهی طوفانی آمده و قسمتی را جمع کرده و بر آمده شده است، گاهی در زیر آب رسوباتی به وجود آمده و این رسوبات لایه به لایه روی هم پوشیده شدند تا از آب بیرون آمدند. این اتفاقات باعث شدند که زمین دارای گودی و بر آمدگی شود و

باقی بمانند سپس آب که کره دوم عالم عناصر است در این گودی ها وارد شود چون مقدار آب اینقدر نبود که گودی ها را پُر کند و برآمدگی ها را بپوشاند لذا فقط گودی ها را پُر کرده و بر آمدگی ها را بیرون گذاشته است و زمین به صورت فعلی در آمده است. این دلیل را عالم طبیعی آورده که حد وسطِ این دلیل، یابس بودن زمین است و به اینصورت گفته می شود: زمین، یابس است و هر یابسی اگر شکلی برای آن اتفاق بیفتد آن شکل را حفظ می کند پس زمین شکلی که برای آن اتفاق افتاده را حفظ می کند در قیاس بعدی گفته می شود: برای زمین این اتفاقات افتاده « و گوذی ها و بلندی ها به وجود آمدند » این را صغری قرار دهید و نتیجه ای که از قیاس قبلی گرفته شده را کبری قرار دهید و بگویید: زمین، امری است که اگر برای آن این اتفاقات بیفتد آنها را حفظ می کند نتیجه گرفته می شود که پس زمین، اتفاقاتی که برایش افتاده را حفظ می کند و به این صورتی که الان هست در آمده.

ص: ۱۲۴۶

پس حـد وسـط، یـابس بـودن زمین بود که این یـابس بودن مربوط به مـاده و صورت زمین است یعنی مربوط به علت مـادی و علت صوری است. امـا علت فـاعلی و غائی مطرح نشـده است یعنی گفته نمی شود که خداونـد ـ تبارک ـ اینگونه خواست « یعنی اراده خداونـد ـ تبـارک ـ فاعـل قرار داده نمی شود » و گفته نمی شود اینچنین زمینی بـا گودی و بلنـدی که دارد برای زندگی بشر و دیگران مفید است تا علت غائی مطرح شده باشد.

اما در علم فلسـفه ممکن است گفته شود که خداوند ـ تبارک ـ اینگونه خواست و اینگونه شد. یعنی از طریق فاعل وارد شود امـا در فلسـفه، علت فـاعلی مطرح نمی شـود بلکه علت غـائی مطرح می شـود و گفته می شود زنـدگی موجودات بر روی کره زمین احتیـاج به این داشت که این نظـام بر روی زمین برقرار باشـد یا به طور کلی گفته می شود نظام احسن در خلقت اینگونه بود که زمین به این صورت خلق شود تا حاجاتِ ساکنینِ زمین بر آورده شود و چون این فایـده برای زمین مترتب بود خـداوند ـ تبارک ـ که خواست موجودات را در زمین بیافریند زمین به اینصورت شد.

اگر زمین مثل افلاک به صورت کره ی حقیقی شود کسـی بر روی زمین بند نمی شد. گذشته از این، آب سرتاسر زمین را می پوشاند و هیچ قسـمت خشـکی برای موجوداتی که در خشـکی زندگی می کنند را نمی گذاشت. در اینصورت موجوداتی که در روی زمین هسـتند بایـد در آب زندگی می کردند و در زمین هیچ موجودی نبود و بدون سـکنه باقی می ماند. نظام احسـن ایجـاب می کرد هـم افرادی که بر روی کره زمین زنـدگی می کننـد « که موجـوداتِ خشـکی هسـتند » وجـود پیـدا کننـد هم موجوداتی که در آب زندگی می کنند وجود بگیرند لاجرم اینگونه شد که قسـمتی از زمین بیرون بماند و قسـمتی از آن گود شود و آب داخل آن برود تا خداوند ـ تبارک ـ موجودات آبی را در آب و موجودات خشکی را در زمین بیافریند. همانطور که ملاحظه می کنید علت غائی باعث این شـکل زمین شد. در فلسفه علت غائی حد وسط قرار می گیرد و اما در طبیعی، علت صوری و مادی، حد وسط قرار گرفته است.

در مثـال قبلی همین مطالب گفته شـد یعنی بیان گردیـد که در طبیعی، علت مادی و صوری حـد وسط است و در فلسـفه الهی، علت فـاعلی و غـائی حـد وسـط است در این مثال دوم هم همین مطلب گفته شـد ولی علت فاعلی مطرح نشـد فقط علت غائی مطرح شد. علت فاعلی هم می تواند مطرح شود.

فرق دیگری در مثـال قبلی بین برهـانی که طبیعی اقـامه می کرد و برهـانی که فیلسوف اقامه می کرد وجود دارد و آن فرق این بود که برهـان فلسـفی، برهـانی دائم و همیشـگی است امـا برهـانی که طبیعی اقامه می کنـد مقیـد است به زمانی که این جسـم عنصـری بـاقی باشـد. مـادامی که این مـاده و طبیعیت هست و در نتیجه زمین می توانـد یابس باشـد این وضع را دارد اما یابس بودن و داشتن این ماده و این صورت و طبیعت برای زمین الزامی نیست بنابراین همیشگی نیست مگر اینکه از همان طریقی که در مثال قبل اسـتفاده شد اسـتفاده گردد و گفته شود این ماده و این طبیعت، مسـتند به یک موجود مجردی هسـتند که باقی می مانـد و دائمی است و به اعتبـار آن علت که موجود مجرد است این معلول هم که مـاده و طبیعت زمین است بـاقی می مانـد در اینصورت برهانی که از علت مادی و صوری زمین استفاده می کند یک برهان دائمی می شود. پس با واسطه ی برهانی که در فلسفه آورده شد می توان برهانی را که در طبیعی آورده شده را دائمی کرد.

ص: ۱۲۴۸

توجه کردید همان دو نکته ای که در مثال اول بیان شد در این مثال دوم هم بیان شد لذا مصنف در آخر بحث در صفحه ۱۷۹ سطر ۱۳ می فرماید « و الحال فی البرهانین ما قلناه » یعنی در این برهانی که در طبیعی اقامه شد و در برهانی که در فلسفه اقامه می شود حالِ آن، همان است که در مثالی قبلی گفته شد. دو تفاوت بین آنها بود که یکی استفاده از علت مادی و صوری در طبیعی و استفاده از علت غائی و فاعلی در فلسفه بود و دیگری دائم بودن برهان فلسفی بدون احتیاج به واسطه، و دائمی بودن برهان طبیعی با واسطه برهان الهی بود.

توضیح عبارت

و کذلک العلم الطبیعی یعطی العله فی کون الارض غیر کریه بالتحقیق

علم طبیعی، علت « یعنی برهان لمّ » را در این مساله که ارض، غیر کریّ بالتحقیق است عطا می کند. یعنی ارض، کره حقیقی نیست.

و وقوع الماء فی قعور منها حتی ینکشف أدیمها فی بعض النواحی

« ادیم » یعنی وجه و ظاهر زمین.

این عبارت دنباله ی عبارت قبلی است.

وقتی زمین، کره ی حقیقی نبود این اتفاق می افتد که آب در گودالهای آن جمع می شود اما اگر کره حقیقی باشد آب، اطراف زمین را فرا می گیرد و همه جای آن آب واقع می شود. اینچنین نیست که آب در قسمتی واقع شود و قسمتی از آن بیرون از آب باقی بماند اما الان که کره ی حقیقی نیست آب در گودالهایی از زمین قرار می گیرد به طوری که ظاهر زمین در بعض نواحی آشکار می شود.

ص: ۱۲۴۹

نکته: عبارت « وقوع الماء ... » نتیجه ی غیر کروی بودن زمین است این نتیجه به صورت عطف تفسیر بر جمله ی قبل شده است.

فیکون سبب ذلک فی العلم الطبیعی ان الماء بالطبع سیال الی القعور و الارض یابسه لا تتشکل بذاتها بل تحفظ الاشکال الاتفاقیه

« ذلک »: کرویِ حقیقی نبودن ارض

نکته: زمین نه تنها از جهت پستی ها و بلندی ها غیر کروی است از یک جهت دیگر هم غیر کروی است و آن قطبین است. اینطور که امروزه ثابت شده دو قطب زمین حالت محدّب ندارد بلکه صاف است یعنی زمین را نباید تشبیه به یک توپ کرد بلکه زمین را باید تشبیه به یک سیب زمینی که کمی گِرد است کرد. ملاحظه کنید که بخشی از سیب زمینی پهن است. مثلا وقتی از پایین، بالای کوه را مشاهده می کنید حالتِ تیزی دارد اما وقتی به بالای آن می روید می بینید پهن است. قطب زمین هم همینطور است یعنی پهن می باشد کانّه کره ای است که از بالا و پایین به آن فشار آوردند و کمی صاف شده است مصنف این علت را مطرح نکرده است.

ترجمه: سبب اینکه زمین، کروی حقیقی نیست در علم طبیعی این است که آب، بالطبع سیالِ به سمت گودی ها است و زمین، خشک است و ذاتاً شکل پیدا نمی کند. اگر شکلی به آن داده شود آن را حفظ می کند « چون یابس نمی تواند خودش شکل داشته باشد باید به آن شکل داد. بر خلاف آب که یک جسم بسیط است و اگر ریخته شود خودش خودبخود شکلِ مناسبِ جسم بسیط که کرویت است را می گیرد اما زمین، سفت است و اگر ریخته شود شکلی نمی گیرد. بلکه به همان نحوی که ریخته می شود شکل را به خودش می گیرد. کره بسیطی که سیال و گاز است مثل هوا و نار می توانند شکل برای خودشان درست کنند. اگر عامل بیرونی دخالت نکنند اینها چون بسیط اند به شکل کره می باشند. اگر عامل بیرونی دخالت کند به اقتضای عامل بیرونی شکل های مختلفی می گیرند مثلا آب اگر داخل ظرفی ریخته شود به شکل هان ظرف درمی آید ».

ص: ۱۲۵۰

« الاشکال الاتفاقیه »: یعنی اَشکالِ آن، اتفاقی است و یک شکل خاصی را لازم ندارد.

نکته: اگر گفته شود زمین ابتدا مذاب بوده در اینصورت یابس نخواهد بود بلکه شکلی را که مقتضای مذاب است را داشته است یا گفته می شود زمین در ابتدا آب بوده سپس قسمتی از آن که الان کعبه است خشک شده است و از آنجا بقیه آن هم خشک شده است لذا دحو الارض اتفاق افتاده یعنی این مذابها شروع به خشک شدن کردند و ابتدای خشک شدن از جایی بوده که کعبه شده و بعداً بقیه زمین خشک شده و پهن گردیده یعنی از حالت مذاب بودن خارج شده.

اگر به اینصورت گفته شود از ابتدا این شکل را داشته است ولی باز هم منافات ندارد که وقتی جامد شده شکلی جدید را بپذیرد یعنی هر شکلی به آن داده شود آن را حفظ کند و بپذیرد.

فاذا اتفق لأجزائها کونٌ و فسادٌ بقی مکان الفاسد قعراً و وهده و لم یجتمع لاجله الباقی علی الشکل الکری و بقی مکان الکائن ربوه

عبارت « بقی مکان الفاسد ... » مربوط به فساد است و عبارت « نفی مکان الکائن ربوه » مربوط به « کون » است. « و هذه » به معنای فرورفتگی عمیق در زمین است. البته به معنای درّه هم هست. « ربوه » به معنای پشته و بلندی است.

برای اجزاء زمین، کون و فساد رخ می دهد و این کون و فساد، از بین رفتن خاک و بدست آمدن چیز دیگر نیست بلکه مراد از فساد جابجایی قسمتی از زمین یا فرورفتگی زمین است « البته مصنف جابجایی قسمتی از زمین را بعداً مطرح می کند لذا خوب است که مراد از فساد را فرو رفتگی زمین قرار دهید » یعنی مثلاـ زلزله ای واقع شده و قسمتی از زمین فرو رفته است و گود شده است. زمین در آن قسمتی که فرو رفته است فاسد شده لذا زمین در آن قسمت قرار ندارد و توسط آب یا هوا پُر شده است. اما یک جایی از زمین را که ملاحظه می کنید برآمده شده است یعنی کون پیدا کرده چون در آنجا زمین نبوده بلکه هوا یا آب بود و زمین مقداری بر آمده شد و تکوّن پیدا کرد.

ص: ۱۲۵۱

پس فسـاد زمین ایجاد فرو رفتگی می کنـد و فرورفتگی همچنان محفوظ می مانـد. کونِ زمین هم ایجاد برآمـدگی می کنـد و برآمدگی همچنان باقی می ماند.

زمین به خاطر یابس بودنش وقتی کون و فسادی در آن صورت بگیرد به همان صورت باقی می ماند و حفظ می شود.

ترجمه: زمانی که برای اجزاء ارض، کون و فساد اتفاق بیفتـد مکانِ فاسـد به صورت گودی و فرورفتگیِ عمیق باقی می ماند و جایی که زمین، کائن شده ربوه « یعنی پُشته و بلندی » باقی می ماند.

« و لم یجتمع لاجله الباقی علی الشـکل الکری »: این عبارت را مصـنف بین کون و فساد آورده اما بنده « استاد » آن را در آخر دو جمله می آورم چون مربوط به هر دو است. یعنی وقتی که زمین، قعر پیدا کرد به شـکل کره نیست و اگر ربوه هم پیدا کرد باز هم به شکل کره نیست. حال که هر دو را دارد باز هم به شکل کره نیست. توجه کردید که این عبارت مربوط به هر دو می شود ولی مصنف صبر نکرد و گفت وقتی قعر پیدا کرد از کره حقیقی بودن در آمده است. این، حرفِ صحیحی است ولو ربوه و بلنـدی پیدا نکند اما همین که قعر پیدا کند از کره ی حقیقی بودن در می آید. ترجمه این عبارت به این صورت می شود: به خاطر این فساد و حدوث قعر، آن باقیمانده شکل کروی و حقیقی نداشت.

ص: ۱۲۵۲

اگر این عبارت مربوط به « کائن » شود به این صورت می شود « و بقی مکان الکائن ربوه و لم یجتمع لاجله الباقی علی الشکل الکری ».

البته « قعر » به معنای فرو رفتگی است یعنی معدوم و فاسد شد لذا می توان تعبیر به « الباقی » کند اما در « ربوه » زمین، نابود نمی شود بلکه اضافه می شود لذا باید به جای « الباقی » لفظ « زائد » مثلا گفته شود.

و کذلک الحال عند اتفاق سائر الاسباب التی توجب نقل جزء منها عن موضعه

ضمیر « موضعه » به « جزء » بر می گردد.

تا اینجا اتفاقاتی در زمین به وجود آمد که باعث فساد زمین در قطعه ای و کونِ زمین در قطعه دیگر شد اما گاهی از اوقات در زمین، فساد و کون اتفاق نمی افتد بلکه جابجایی اتفاق می افتد مثلا این ربوه ای که در اینجا قرار دارد به جای دیگر می رود و یا گودالی که در اینجا بوده به جای دیگری می رود یعنی انتقالِ گودال یا بلندی است. در اینصورت آن را حفظ می کند.

ترجمه: و همچنین است حال در وقتی که اتفاق بیفتد سایر اسبابی که باعث کون و فساد نمی شوند بلکه باعث نقل جزئی از زمین از موضعش می شوند.

و اما الماء و الهواء و غیر ذلک فکلٌ یجتمع علی شکله اذا زید علیه او نقص منه

ص: ۱۲۵۳

ضمیر « شکله » و « علیه » و « منه » به « کل » بر می گردد.

تا اینجا عالم طبیعی درباره زمین بحث کرد اما آب و هوا مثل زمین نیستند آب که سیال است و هوا و آتش که یک نوع گاز هستند چون بسیط اند شکلِ بسیط را که کره است به خود می گیرند یعنی به مقتضای طبیعشان، شکل را می گیرند. زمین به مقتضای طبیعتش نتوانست شکلی بگیرد لذا شکل به آن دادند اما هوا و آب و آتش به مقتضای طبیعتشان شکل می گیرند و چون طبیعتشان بسیط است لذا شکل بسیط می گیرند و شکل بسیط آن است که فقط یک سطح داشته باشد و آن، کره است. اما داشتن چیزهای دیگر « مثل بیش از یک سطح داشتن » برای جسم بسیط، احتیاج به عامل بیرونی دارد ولی اگر خود جسم بسیط را رها کنید شکل بسیط که کره است را می طلبد.

نکته: زمین، بسیطِ یابس است و لذا ذاتش اقتضای شکلی ندارد و باید شکل را به آن داد. اما سه عنصر دیگر، بسیطِ سیال اند و اگر رها شوند خودشان به دنبال شکل می روند.

نکته: توجه کنید بسیطی که بتواند شکل را اقتضا کند کرویت را اقتضا می کند. اما بسیطی که نتواند شکل را اقتضا کند کرویت را اقتضا نمی کند. ما نمی گوییم بسیط، شکل را اقتضا می کند چون خداوند _ تبارک _ هم بسیط است ولی شکل را اقتضا نمی کند، هکذا عقول و نفوس. پس بعضی بسیط ها به خاطر سفت بودنشان، شکلی را اقتضا نمی کنند. و بعضی بسیط ها به خاطر مجرد بودنشان، شکلی را اقتضا نمی کنند که مورد بحث نیستند.

ص: ۱۲۵۴

ترجمه: اما آب و هوا و غیر آنها « از هر سیال دیگری و هر گازی و آنچه که می توان مثل آب و هوا قرار داد » پس همه آنها مجتمع بر شکل خودشان می شود وقتی بر هر یک از اینها چیزی اضافه کنید « مثلا آب بر روی آب بریزید مجموع آن، کره می شود » یا چیزی از آن کم کنید « مثلا مقدار آبی را از این آب بردارید بقیه آن، کره می شود به شرطی که ظرف، شکلی را بر آب تحمیل نکند. چون وقتی از یک آبی، مقداری بر دارید یک گودالی پدید می آید ولی بلافاصله آن گودال به توسط آب پُر می شود ».

و ذلک الشکل هو الشکل البسیط الکری

هر کدام از اینها شکل خودشان را اقتضا می کنند اما شکلِ خودشان چه می باشد؟ با این عبارت بیان می کند که شکلِ بسیط است که این صفت دارد که کره است.

لفظ « الکری » قید توضیحی است چون شکل بسیط غیر از کره شکل دیگری نیست.

الذی لا یجوز غیره ان یکون مقتضی طبیعه البسیط

« الذی » قید « الشکل » یا قید « الکری » است یعنی شکل بسیط یا شکل کره ای که جایز نیست غیرش، مقتضای طبیعت جسم بسیط باشد. به عبارت دیگر جسم بسیط، مقتضایی جز کره ندارد و جایز هم نیست داشته باشد.

و اما فی الفلسفه الاولی فتکون العله لهذا مثلا من جهه الغایه و هو ان تستقر الکائنات علی مواضعها الطبیعیه

ص: ۱۲۵۵

« لهذا »: برای این مساله که عبارت بود از « کون الارض غیر کریه بالتحقیق ».

« مثلاـ » را می توان قید « هـذا » گرفت یعنی این « کون الارض غیر کریه بالتحقیق » مساله ای است که به عنوان یک مثال در طبیعی آورده شده است. می توان « مثلا » را قید « من جهه الغایه » دانست یعنی علت برای « کون الارض غیر کریه بالتحقیق »، هم از جهت غایت است هم از جهت فاعل است ولی از جهت غایت به عنوان مثال ذکر می شود.

ضمیر « هو » به « جهه الغایه » برمی گردد یعنی مرجع، مؤنث است ولی چون خبرِ آن مذکر است به اعتبار خبر، مذکر آمده است.

تا اینجا بیان شد که این مساله ی واحده در علم طبیعی چگونه و با چه برهانِ لمّی اثبات می شود از اینجا وارد فلسفه می شود و می فرماید: اما در فلسفه اُولی پس می باشد علت برای این مساله، مثلا از جهت غایت اینکه کائنات بر مواضع طبیعی خودشان مستقر شوند. یعنی آن که باید در جای خاصی از زمین زندگی کند در همان جا زندگی کند. آن هم که باید در آب زندگی کند در آب زندگی کند. اگر زمین، کره ی حقیقی بود و کل زمین را آب فرا می گرفت موجوداتِ خشکی جا برای زندگی نداشتند و فقط موجوداتِ آبی زندگی می کردند. خداوند ـ تبارک ـ اراده فرمود که زمین، مسکنِ موجودات خشکی باشد و آب، مسکنِ موجودات آبی باشد لذا زمین را به اینصورت آفرید که آب در گودال وارد شود و همه زمین را نگیرد و قسمتی از زمین باقی بماند تا موجودات خشکی در آن قسمت بمانند و زندگی کنند.

ص: ۱۲۵۶

« الکائنات »: این لفظ در این عبارت اطلاق بر عناصر مرکبه شده است اعم از جماد و نبات و حیوان « انسان هم جزء حیوان است ».

و الحال فی البرهانین ما قلناه

« البرهانین »: برهانی که در علم طبیعی اقامه شد که برهان لمّ بود و برهانی که در علم فلسفه اقامه شد که برهان لمّ بود.

ترجمه: حال این دو برهان همان است که در مثال قبل گفته شد یعنی دو فرق بین آنها است. فرق اول مربوط به قوامشان است به اینصورت که یکی متقوم است از علت فاعلی و غائی و دیگری متقوّم است از علت مادی و صوری. فرق دوم ناظر به خارج از قوامشان است به اینکه یکی، دوام پیدا می کند و دیگری دوام پیدا نمی کند مگر اینکه مستند به اولی شود یعنی طبیعی دوام پیدا نمی کند مگر اینکه مستند به الهی شود ولی الهی مستقیما دوام دارد.

بیان جایی که علم اعلی در برهان لمّی که عطا می کند از علم اسفل استفاده می کند/ در مساله ی واحد، هر د و علم، برهان لمّ عطا می کنند/ بیان اختلاف دو علم در لمّ و انّ/ فصل ۹/ مقاله ۲/ برهان شفا. ۹۴/۰۴/۱۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بیان جایی که علم اعلی در برهان لمّی که عطا می کند از علم اسفل استفاده می کند/ در مساله ی واحد، هر د و علم، برهان لمّ عطا می کنند/ بیان اختلاف دو علم در لمّ و انّ/ فصل ۹/ مقاله ۲/ برهان شفا.

ص: ۱۲۵۷

فهذا ما هو علی الاکثر من حال معونه الاعلی فی اللم(۱)

بحث در این بود که گاهی علم اعلی و علم اسفل در مساله ی واحده برهان لمّ عطا می کنند. گاهی هم دو علمی که در عرض هم هستند در مساله ی واحده برهان لمّ عطا می کنند. آنجا که هر دو در عرض هم باشند بحثی است که در صفحه ۱۸۰ مطرح می شود اما در جایی که یک علم، اعلی باشد و علم دیگری اسفل باشد بحثی است که شروع شده بود و الان ادامه پیدا می کند.

در این فرض که یک علم، اعلی باشد و علم دیگر، اسفل باشد و حالت اتفاق می افتد که یک حالت، اکثر است و یک حالت، اقل است. حالِ اکثر این بود که علم اسفل در برهان لمّی که عطا می کند از علم اعلی استفاده کرده باشد یعنی مقدمه ای از مقدمات یا حد وسط را از علم اعلی گرفته است و از آن استفاده برده است الان وارد حالت دوم می شود که علم اعلی از علم اسفل استفاده کند یعنی مقدمه ای از مقدمات برهان یا حد وسط این برهان که در علم اعلی مطرح می شود از علم اسفل گرفته شده باشد. درباره اینچنین حالتی شرطی دارد که اگر آن شرط نباشد مورد قبول نخواهد بود. این شرط در حالت اول « که حالت اکثر بود » وجود نداشت.

در حالت دوم « که حالت اقل بود » اینگونه گفته می شود که مبدء برهان از علم اسفل به علم اعلی داده می شود به شرطی که علم اسفل این مبدأ را از همین مساله ای که علم اعلی الان می خواهد ثابت کند استفاده نکرده باشد مثلا فرض کنید علم اعلی مساله ای را مطرح کرده است که باید با مقدمه ای که در علم اسفل مطرح می شود ثابت گردد. این مقدمه ای که در علم اسفل مطرح می شود و به علم اعلی منتقل می شود گاهی ممکن است از همین مساله ی علم اعلی که می خواهد ثابتش کند بدست آمده است. به عبارت دیگر خود مساله ی علم اعلی، این مبدأ را به علم اسفل داده سپس علم اسفل برای اثبات همین مساله، این مبدأ را در اختیار علم اعلی قرار می دهد. در اینصورت دور لازم می اید و باطل می باشد. لذا در اینجا شرط می شود که به این صورت نباشد. بیان شد که در این مبدء که علم اسفل آن را آماده می کند و در اختیار علم اعلی قرار می دهد سه احتمال و فرض هست. یک فرض این بود که این مبدء از همین مساله ی علم اعلی که الان می خواهد ثابت کند استفاده شده باشد این، دور است و باطل می باشد. فرض دوم این است که این مبدئی که الان در علم اسفل به عنوان مساله آمده و ثابت شده و می خواهد به علم اعلی کمک کند از علم اعلی استفاده شده باشد ولی نه از همین مساله ای که الان می خواهد به آن مساله کمک کند بلکه از مساله دیگری از مسائل علم اعلی استفاده کرده. این فرض، اشکالی ندارد و دور لازم نمی آید. فرض سوم این است که این مساله ای که الان در علم اسفل مطرح می شود و بعداً به عنوان مبدء در اختیار علم اعلی گذاشته می شود تا علم اعلی مساله ای از مسائلش را با این مبدأ اثبات کند این مبدء، نه از این مساله ی علم اعلی گرفته شده نه از سائر مسائل گرفته شده است بلکه از جای دیگر گرفته شده است مثلا از یک مقدمه ی بدیهی یا از یک مقدمه ی حسی و تجربی گرفته شده است. بالاخره از علم اعلی گرفته نشده است. از علم مادون خودش هم گرفته نشده است « چون اگر از علم ما دون خودش گرفته شود لازمه اش این است که داخل در قسم قبلی شود که علم اعلی به علم اسفل کمک می کند و بحث ما در این قسمت نیست بلکه در این قسم است که علم اسفل به علم اعلی کمک کند پس علم اسفل از اسفل خودش گرفته نشده. پس در واقع چهار حالت وجود دارد و حالت چهارم این است که علم اسفل از اسفل خودش گرفته شود، این حالت اصلا مطرح نمی شود چون داخل در حالت قبل می شود که علم اعلی از علم اسفل استفاده می کند ».

ص: ۱۲۵۸

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹، ص ۱۷۹، س۱۴، ط ذوی القربی.

توجه کردید در جایی که اسفل می خواهد به اعلی کمکٔ بدهد سه فرض وجود دارد. اما مصنف به این صورت وارد بحث نمی شود که سه فرض درست کند و بگوید یکٔ فرض دارای اِشکال است و دو فرض دیگر صحیح است بلکه می گوید علم اسفل می تواند به علم اعلی کمکٔ کند به شرط اینکه فرض اول نباشد. پس اگر دو فرض دیگر باشد صحیح است.

توضیح عبارت

فهذا ما هو علی الاکثر من حال معونه الاعلی فی اللم

« فهذا »: آنچه که گفته شد و مثال زده شد.

« من حال » بیان برای « ما » است.

ترجمه: آنچه که گفته شد و مثال زده شد بیان آن چیزی بود که غالباً اتفاق می افتد که عبارتست از حالت و حکمِ کمک کردن علم اعلی به علم اسفل است در اینکه علم اسفل اقامه برهان لمّ کند.

و اما فی الاقل فربما اَخَذَ العلمُ الاعلی مبادئَ اللم من العلم الاسفل بعد الا تکون المبادی متوقفه فی الصحه علی صحه مبادی انما تبین فی العلم الاعلی

ترجمه: اما در موارد اقل گاهی اتفاق می افتد که علم اعلی، مبادی برهان لمّش را از علم اسفل می گیرد ولی با این شرط که آن مبادی « که در علم اسفل به عنوان مساله ثابت شده و الان می خواهد مبدء برای برهان در علم اعلی قرار بگیرد » متوقف نباشد در صحت، بر صحتِ مبادیی که آن مبادی در علم اعلی بیان می شود و الان علم اسفل می خواهد آن مبادی را اثبات کند « بنده ـ استاد ـ اینگونه بیان کردم که این مبادی، حاصل همین مساله ی علم اعلی که می خواهد به توسط این مبدء ثابت شود نباشد چه حاصلِ مساله ی دیگرِ علم اعلی باشد چه حاصلِ چیز دیگر باشد و به علم اعلی کاری نداشته باشد.

ص: ۱۲۵۹

نکته: مصنف به این بحث توجه می کند که همان مساله، مبدء برای علم اسفل شده لذا از آن مساله ای که در علم اعلی است تعبیر به مساله نشده است همانطور که بنده _ استاد _ تعبیر کردم بلکه تعبیر به مبدء کرده یعنی آن مساله ی علم اعلی را مبدء برای مساله ی علم اسفل گرفته که می خواهد مبدء برای علم اعلی شود.

نکته: گاهی از اوقات این مبدئی که می خواهد به علم اعلی کمک کند و خودش جزء علم اسفل است بیانش متوقف بر مساله ی علم اعلی است. این اشکالی ندارد که در بیان، متوقف باشد اما کاری که انجام می دهد این است که صحتِ مساله ی علم اعلی را استفاده می کند یعنی صحت علم اعلی از مبدء علم اسفل استفاده می شود که مبدء علم اسفل، بیانش را از مساله ی علم اعلی گرفته است. در اینجا دور لازم نمی آید چون یکی به دیگری در بیان، کمک کرده است و یکی به دیگری در صحت، کمک کرده است. اما اگر این مبدئی که در علم اسفل، مساله بوده و الان می خواهد برای علم اعلی مبدء شود صحتش را اگر از مساله ی علم اعلی گرفته باشد و بخواهد صحتِ مساله ی علم اعلی را اثبات کند لازمه اش این است که این مساله ی اسفل، صحتش را از علم اعلی گرفته باشد و مساله ی علم اعلی هم صحتش را از علم اسفل گرفته باشد یعنی هر دو، صحتشان را از یکدیگر گرفته باشند در اینصورت دور لازم می آید.

ص: ۱۲۶۰

نکته: فرق « صحت » و « بیان » این است که گاهی یک مساله ای که بیان می شود برای این است که شخص آن را تصور کند لذا از یک مساله ای از مسائل دیگر استمداد می شود اما گاهی اثبات صحت می شود یعنی این مطلب می خواهد به تصدیق مخاطب داده شود لذا باید اثبات شود.

پس بین « صحت » و « بیان » فرق است اما گاهی از اوقات لفظ « بیان » گفته می شود و مراد از آن، استدلال است که همان اعطای تصدیق است.

او تکون تبین بمبادی من العلم الاعلی

ضمیر « تکون » به « مبادی اللم » بر می گردد که در علم اسفل آمده و می خواهد مساله ای از علم اعلی را اثبات کند. « تبیین » به معنای « اثبات » و « بیان صحت » است.

« او تکون » عطف بر « الا ـ تکون » است. مراد از « الا ـ تکون تلک ... » فرض اول است و مراد از این عبارت، فرض دوم است یعنی بعد از اینکه فرض اول نباشد. اما فرض دوم و سوم اشکال ندارد که باشد. مصنف فرض سوم را با عبارت « و اما ان تکون » در صفحه ۱۷۹ سطر آخر بیان می کند.

ترجمه: این مساله ی علم اسفل « که الان می خواهد مبدء برای علم اعلی شود و مبادی لم شود » به مبادی از علم اعلی « که مسائل علم اعلی هستند و مبدء برای علم اسفل شدند » بیان شده « و اثبات گردیده لکن نه به همین مبدئی که الان مبدء علم اسفل می خواهد آن را اثبات کند بلکه مبدء و مساله دیگر است که به همین مبادی علم اسفل که از مبادی علم اعلی گرفته شدند بیان شد ».

ص: ۱۲۶۱

لکن انما تبین بها ثانیا من العلم الاعلی مسائل لیست مبادی لها

ضمیر « بها » و« لها » به « مبادی اللم » بر می گردد و ضمیر « لیست » به « مسائل » بر می گردد.

« ثانیا »: یعنی اولاً خود مبدء علم اسفل از مساله ی علم اعلی گرفته شد و ثابت گردید، ثانیا با همین مبدء علم اسفل از علم اعلی، مسائلی بیان می شود که آن مسائل، مبادی برای مبادی علم اسفل نیستند.

و للجزء الذی فیه من هذا العلم الاسفل

« للجزء » عطف بر « لها » است.

ضمیر « فیه » به علم اعلی بر می گردد این عبارت را به دو صورت می توان معنا کرد:

معنای اول: عطف تفسیر برای « لها » باشد و عبارت به اینصورت می شود: مسائلی از علم اعلی به توسط مبادی علم اسفل تبیین شود که آن مسائل، مبدء برای این مبادی علم اسفل نشده باشد. یعنی مسائلی با این مبادی علم اسفل مبیَّن می شود که آن مسائل، مبیِّن این مبادی علم اسفل نبودند. طبق معنای اول، معنای این عبارت به این صورت می شود: مسائل علم اعلی نیست مبادی برای جزئی که در علم اعلی از ناحیه علم اسفل آمده است. بلکه جزئی که در علم اعلی از ناحیه علم اسفل آمده همان مبادی علم اسفل است که به علم اعلی داده شده است و با آن مبادی، مساله ی دیگر ثابت شده است.

معنای دوم: عبارت « للجزء الذی ... » عطف تفسیر نباشد بلکه به این صورت است که یکی از محشین نوشته و مراد از « جزء » را « مقدمات علم اعلی » قرار داده است: ای للمقدمات من العلم الاعلی التی صارت علةَ معلومیه المقدمات التی من العلم الاسفل یعنی مسائلی از علم اعلی به وسیله مبادی علم اسفل تبیین می شوند که آن مسائل، مبادی نیستند برای مقدماتی از علم اعلی که باعث معلومیتِ این مبادی اسفل شدند. پس این مسائلی که در علم اعلی به وسیله مبادی اسفل مبیَّن اند نه مبادی بلا واسطه برای این مبادی اسفل هستند نه مبادی برای مقدماتی از علم اعلی هستند که آن مقدماتِ علم اعلی مبدء برای مبادی اسفل شدند « یعنی این مسائل نه مبادیِ بلا واسطه برای مبادی اسفل هستند نه مبادی مع الواسطه برای مبادی اسفل هستند.

بل کما ان بعض مسائل علم واحد تکون مبادی بالقیاس الی بعض مسائل منه بواسطه مسائل منه هی اقرب الی المبادی منها

« من » در « منها » متمم افعل تفضیل « یعنی اقرب » است و ضمیر آن به مسائل سوم بر می گردد.

مصنف در اینجا تشبیهی و مثالی بیان می کند و با آن تشبیه و مثال این مطلب را بهتر توضیح می دهد. آن مثال این است که در یک علمی دو مساله وجود دارد. یک مساله مطرح می شود و از آن نتیجه ای گرفته می شود این نتیجه را به عنوان مبدئی برای نتیجه دوم بکار می بریم تا به کمک آن، مساله دوم اثبات شود. پس مساله ای مثبتِ این مبدء شد و مساله ی دیگری به توسط این مبدء اثبات شد. این کار اشکالی ندارد چون مساله ای که مبیِّنِ مبدء بود به مبدء نزدیکتر بود از آن مساله ای که از مبدء استفاده می کند در اینصورت مساله اول مبیِّنِ مبدء قرار می گیرد و از آن نتیجه ای گرفته می شود که این نتیجه، مبدء برای مساله ی بعدی می شود. چون مساله ی اول به این مبدء نزدیکتر بود اینچنین عمل شد که مساله ی اول، مبدء برای این مبدء قرار داده شد وا ین مبدء، مبدء برای مساله ی دوم قرار داده شد. پس مساله اول، با واسطه مبدء برای مساله دوم می شود و دور لازم نمی آید. در ما نحن فیه هم همچنین عملی انجام می شود به این صورت که مساله ای از علم اعلی واسطه قرار داده می شود برای مبدئی که در علم اسفل می خواهد اثبات شود. سپس همین مبدئی که در علم اسفل اثبات شده برای مساله دوم از علم اعلی آورده می شود. در اینجا توجه می کنید که در اینجا دور لازم نمی آید اما در مثالی که زده شد هر سه از یک علم بودند اما در ما نحن فیه، آن واسطه که حد وسط بود از علم اسفل بود اما اولی و سومی از علم اعلی هستند.

ص: ۱۲۶۳

ترجمه: کمـا اینکه بعض مسائـل علم واحـد « که مسـاله ی اول هسـتند » مبـادی می شونـد به قیاس به بعضِ مسائلی « که همان مساله ی سوم هسـتند » از همان علم واحد، اما با واسطه هستند « یعنی اوّلی مبدء برای سومی می شود که هر دو از یک علم اند اما به واسطه هستند » که این مسائل « یعنی این واسطه که همان مساله دوم هست » اقرب به مبادی هستند از مسائل سوم.

فلا یبعـد ان تکون مسائل علمٍ مّا، تتبین بمبادی من علم آخر ثم تصـیر تلک المسائل مبادی لمسائل اخری من ذلک العلم الآخر بلا دور

وقتی در یک علم، اینگونه بود بعید نیست که در دو علم هم چنین وضعی باشد.

ترجمه: بعیـد نیست که مسائل یک علمی « یعنی علم اسـفل » بیان شونـد به مبادی از علم دیگر « یعنی علم اعلی » سـپس همین مسائلی که برای علم اسفل است مبادی شود برای مسائل دیگری از آن علم دیگر « یعنی علم اعلی » بدون دور.

فیکون هذا حالُ مسائل تتبین فی علم اسفل بمبادی من اعلی ثم تُبَیِّن بها مسائل ما من علم اعلی

« هذا »: آنچه در خط قبل گفته شد.

ضمیر « لها » به « مسائل » بر می گردد که در علم اسفل است.

مصنف با عبارت « فلا یبعد ان تکون ... بلا دور » مطلبی را به صورت کلی بیان کرد و آن را تطبیق نکرد اما با عبارت « فیکون » می خواهد آن عبارت قبلی را تطبیق کند.

ص: ۱۲۶۴

ترجمه: همین که در خط قبل گفته شد، حالِ مسائلی است که در علم اسفل به توسط مبادی از علم اعلی بیان می شود سپس به همین مسائل که در علم اسفل است مسائلی از علم اعلی تبیین می شود.

تا اینجا مصنف یکٔ صورتِ فرضی که دور لازم نمی آید بیان شد. اما با عبارت « و اما ان تکون » شروع در فرض سوم است.

نکته: بنده « استاد » وقتی عبارت « بل کما ان بعض مسائل علم واحد ... » را توضیح دادم به نحوی توضیح دادم ولی در تطبیق عبارت به نحو دیگری توضیح دادم. تفاوت بین این دو نحوه این است: وقتی که بنده « استاد » خواستم از خارج توضیح بدهم اینچنین بیان شد: مساله ای از علم واحد وجود دارد که این مساله، بیان می شود و نتیجه گرفته می شود که مبدء برای مساله ی دیگری قرار داده می شود که از همان علم هست « یعنی هر دو مساله برای علم واحد هستند » این، واضح است و نیاز به توضیح ندارد یعنی دو مساله لحاظ شد که یکی مبدء برای دیگری شد چون آن مساله ای که مساله ی اول را اثبات کرده خیلی به آن کاری نداریم فقط مساله دوم و سوم بیان شد که به توسط مبدء، این مساله اثبات شد و حاصلِ این مساله ی اثبات شده، مبدء برای مساله بعدی قرار داده می شود. اما آنچه در عبارت کتاب آمده سه مساله فرض می کند نه دو مساله، یعنی مساله ی اول و دوم و سوم را لحاظ می کند. با مساله اوّل، می خواهد مساله ی سوم را درست کند مساله ی دوم را در وسط قرار می دهد. این مساله دوم مبدء برای مساله سوم می شود و رابطه با مساله ی اول دارد ولی به مساله ی اول نزدیکتر است از مساله سوم. لذا می تواند واسطه شود که مساله ی اول را به مساله سوم برساند و آن را اثبات کند.

ص: ۱۲۶۵

ترجمه عبارت مصنف این می شود: بلکه بعض مسائل علم واحد « که همان مسائل اول هستند » نسبت به قیاس بعض مسائلی از همان علم واحد « یعنی مسائل سوم » مبادی هستند از همان علم اول و واحد، که این مساله ی دوم و واسطه، اقرب به مبادی « که مراد مساله اول است » هستند.

ادامه بیان جایی که علم اعلی در برهان لمّی که عطا می کند از علم اسـفل استفاده می کند/ در مساله ی واحد، هر دو علم برهان لمّ عطا می کنند/ بیان اختلاف دو علم در اعطاء لمّ و انّ/ فصل ۹/ مقاله ۲/ برهان شفا. ۹۴/۰۴/۱۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه بیان جایی که علم اعلی در برهان لمّی که عطا می کند از علم اسفل استفاده می کند/ در مساله ی واحد، هر دو علم برهان لمّ عطا می کنند/ بیان اختلاف دو علم در اعطاء لمّ و انّ/ فصل ۹/ مقاله ۲/ برهان شفا.

بل کما ان بعض مسائل علم واحد تکون مبادی بالقیاس الی بعض مسائل منه بواسطه مسائل منه هی اقرب الی المبادی منها(۱)

این عبارت در جلسه قبل هم خوانده شده بود ولی مطلبی مانده بود که هم آن مطلب بیان شود و هم منظم تر از گذشته بیان گردد لذا تکرار می شود.

بحث در این بود که ممکن است علم اسفل به علم اعلی کمک کند تا علم اعلی بتواند برهان لمّ عطا کند یعنی مقدمه ای از برهان لمّ را علم اسفل به علم اعلی بدهد ولی شرط داشت و آن شرط این بود که آن مقدمه ای که در علم اسفل بحث می شود و بعداً به کمک علم اعلی می آید و مساله ای از علم اعلی را اثبات می کند از همان مساله ی علم اعلی استفاده نشده باشد. نمی گوییم آن مقدمه از علم اعلی استفاده نشده باشد بلکه می گوییم از همان مساله ی علم اعلی که می خواهد به توسط این مقدمه بیان شود استفاده نشده باشد و الا لازم می آید آن مساله، این مقدمه ی علم اسفل را اثبات کند و دوباره مقدمه ی علم اسفل همان مساله را اثبات کند و این دور است لذا شرط استفاده علم اعلی از علم اسفل همین است که بیان شد. برای اینکه این اتفاق نیفتد یکی از دو حال باید موجود باشد. حال دوم از این دو حال که بعداً مطرح می شود این است که آن مطلبی که در علم اسفل می خواهد اثبات شود و به عنوان مقدمه به علم اعلی داده شود، از یک مقدمه ی بدیهیه یا از تجربه یا حس استفاده کرده باشد که ربطی به علم اعلی ندارد بعداً که اثبات شد به عنوان یک مقدمه به علم اعلی اعطا می شود تا علم اعلی به کمک آن، برهان لمّ را اقامه کند.

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹، ص ۱۷۹، س۱۷، ط ذوی القربی.

اما فرض اول که در جلسه قبل شروع شده بود و الان تکرار می شود این است که مساله ای از علم اعلی، این مطلبی که در علم اسفل باید اثبات شود را اثبات می کند بعداً این مطلبی که در علم اسفل به توسط مساله ای علم اعلی ثابت شده مبدء برای مساله دیگر علم اعلی می شود در اینجا هم دور لازم نمی آید پس بحث در اینجاست که در علم اعلی دو مساله وجود دارد

که یک مساله، مثبتِ مقدمه ی علم اسفل باشد و یک مساله، مستفید از آن مقدمه ی علم اسفل باشد.

مصنف این مورد را تشبیه به مورد دیگری می کند که آن مورد دیگر واضح است و کسی در آن اشکال ندارد لذا در ما نحن فیه نباید اشکال کرد. آن موردِ واضح این است که سه مساله از یک علم داشته باشیم. مساله اول، مساله دوم را اثبات می کند و مساله دوم، مساله سوم را اثبات می کند. در اینجا همانطور که توجه می کنید مثبت ها در ردیف هم واقع می شوند و دور نمی رسد به این صورت که یکی از بعدی ها، مساله ی قبلی را اثبات کند تا دور لازم بیاید. در مسائل ریاضی اینگونه مباحث زیاد اتفاق می افتد. شکلی آورده می شود و اثبات می گردد و بعداً به توسط این شکل، شکل بعدی اثبات می شود و در شکل سوم از شکل دوم استفاده می شود و همینطور ادامه داده می شود.

ص: ۱۲۶۷

مصـنف به اینصورت بیـان کرده: مسـاله ای از علمی را مثبت مساله ی سوم قرار دهیـد که مساله سوم هم از همان علم است اما مثبت شدن مساله ی اول نسـبت به مساله سوم با واسطه ی مساله دوم است که این مساله دوم هم از همان علم است. پس مساله اَوّلی مثبت برای مساله سوم می شود اما به توسط مساله دوم مثبت می شود و هر سه مساله از یک علم هستند. اما چرا این مساله دوم واسطه قرار داده می شود؟ به عبارت دیگر آن مساله دوم که واسطه قرار داده می شود چه حالتی باید داشته باشد؟ مصنف می گویـد بایـد به مسـاله اول نزدیکتر باشـد از اینکه به مسـاله سوم نزدیکتر باشـد. برای اینکه مسـاله دوم بتوانـد بـا مسـاله اول همکاری کند تا بتواند مساله سوم را اثبات کند این نزدیکتر بودن را به دو صورت می توان معنا کرد:

۱ _ مساله دوم مناسب تر با مساله اول باشـد اما مناسـبت مساله دوم با مساله سوم خیلی روشن نباشـد تا مساله اول با کمک این مناسب، مساله سوم را اثبات کند. مناسب بودن به این معنا است که وقتی مساله دوم را مطالعه می کنید مساله اول در ذهن شما است ولی مساله سوم آنچنان در ذهن نمی آید.

۲ _ مسـاله اول، مسـاله دوم را اثبات کنـد و به واسـطه مساله دوم، مساله سوم را اثبات کنـد این، همان است که بنـده « اسـتاد » توضیح دادم.

مصـنف می گویـد « مساله دوم اقرب به مساله اول باشـد » اما نحوه اقرب بودنش را بیان نمی کند. نحوه اقرب بودن به یکی از این دو بیان بود که گفته شد.

ص: ۱۲۶۸

ظاهراً از مثال هایی که مصنف می زند بیشتر در ذهنش همان مسائل ریاضی بود. چون در ریاضی اینطور است که مساله اول، مساله دوم را اثبات می کند و مساله دوم، مساله سوم را اثبات می کند و وقتی مراجعه به مساله دوم می کنید می بینید هم با سومی ارتباط دارد هم با اولی ارتباط دارد ولی ارتباطش با اوّلی واضحتر است. این اوّلی به کمک دومی، سومی را اثبات می کند.

با این توضیحاتی که داده شد مثال با ممثّل روشن شد و اگر تفاوتی هم بین آنها هست آن تفاوت هم روشن شد. چون در ممثّل، مساله دوم از علم اسفل بود و مساله اول و سوم از علم اعلی بود. اما در مثال، مساله دوم از همان علمی بود که مساله اول و سوم از آن علم بودند. تفاوت دیگر هم این بود که در مثال، مساله ی اول به توسط مساله دوم، مساله سوم را اثبات می کرد و در ممثل، مساله ی اول مساله دوم را اثبات می کند و مساله دوم، مساله سوم را اثبات می کند و نتیجه اش این می شود که اولی با واسطه، سومی را اثبات کرده است.

توضیح عبارت

مصنف ابتدا مثال را بیان می کند سپس ممثّل را به نحو کلی می آورد و بعداً ممثلِ تطبیق شده را می آورد و بر ما نحن فیه منطق می کند و از کلیت درمی آورد.

بل کما ان بعض مسائل علم واحد تکون مبادی بالقیاس الی بعض مسائل منه بواسطه مسائل منه هی اقرب الی المبادی منها

ص: ۱۲۶۹

مراد از « بعض مسائل » در عبارت « بعض مسائل علم واحد » یعنی مسائل اول. و مراد از « بعض مسائل منه » یعنی مسائل سوم و ضمیر آن به « علم واحد » بر می گردد. مراد از « مسائل » در عبارتِ « بواسطه مسائل منه » مسائل دوم است و ضمیر آن به « علم واحد » بر می گردد.

ضمیر « هی » به « مسائل دوم » بر می گردد و ضمیر « منها » به « مسائل سوم » بر می گردد.

« هی اقرب الی المبادی منها »: مراد از « مبادی » همان مسائل اول است لذا معنای این عبارت می شود: این مسائل دوم اقرب است به مسائل اول از مسائل سوم. « من » در « منها » متمم افعل تفضیل « یعنی اقرب » است یعنی قرب این مسائل دوم به مبادی که مسائل اول هستند بیش از قرب مسائل دوم به مسائل سوم است لذا این مسائل دوم که قربشان به مسائل اول است واسطه قرار داده می شود تا مسائل اول به کمک آنها، مسائل سوم را اثبات کند. این مطلب مورد توافق است و همه آن را قبول دارند.

فلا یبعد ان تکون مسائل علم مّا تَتَبیَّن بمبادی من علم آخر

این عبارت متمم « کما ان بعض مسائل .... » است یعنی به جای اینکه تعبیر به « فکذلک » کند تعبیر به « فلا یبعد » می کند مصنف با عبارت « فلا یبعد ... » ممثّل را به صورت کلی بیان می کند ولی وقتی که بنده « استاد » این عبارت را به صورت کلی معنا می کنم آن را تطبیق هم می کنم تا روشن شود.

ص: ۱۲۷۰

ترجمه: بعیـد نیست که مسائـل علمی « یعنی مسائـل علم اسـفل که مراد همـان مسائل دوم است »بیان شود به وسـیله ی مبادی « یعنی مسائلی که مراد همان مسائل اول است » که از علم دیگر « یعنی علم اعلی » هستند « پس مسائلی از علم اسفل » به مسائلی از علم اعلی تبیین شد که آن مسائل علم اعلی چون تبیین کننده ی مسائل علم اسفل هستند به آنها مبادی گفته شد.

ثم تصیر تلک المسائل مبادی لمسائل اخری من ذلک العلم الآخر بلا دور

مراد از « تلـک المسائـل »، مسائل علم اسـفل است که مسائـل دوم بودنـد مراد از « ذلک العلم الآخر » یعنی « علم اعلی ». « بلا دور » مربوط به « تصیر » اس.ت

مساله ای از علم اسفل از مساله ای از علم اعلی استفاده برد و به مساله ی دیگر علم اعلی، استفاده رساند.

فیکون هذا حال مسائل تتبین فی علم اسفل بمبادی من علم اعلی

مصنف با این عبارت، همین کلّی را که در ممثل گفت را می خواهد بر ما نحن فیه تطبیق می کند.

« هـذا » اشـاره دارد به آنچه در مثـال گفته شـد و حتی می توان اشـاره گرفت به آنچه در ممثل گفت چون مثال و ممثّل از این جهت نظیر هم بودند.

ترجمه: همین حالی که الان بیان شد « چه در مثال و چه در ممثل گفته شد » حال مسائلی است که در علم اسفل بیان می شوند « یعنی مسائـل علم اسـفل انـد ولی بیـان شـدن آنها » به مبادی از علم اعلی « یعنی به توسط مسائلی از علم اعلی که چون مثبتِ مسائل علم اسفل شدند اسم آنها را مبادی گذاشتیم.

ص: ۱۲۷۱

ثم تُبَیَّن بها مسائل ما من علم اعلی

« بها »: یعنی به همان مسائلی که از علم اسفل است و مستفاد از علم اعلی بود.

ترجمه: سپس بیان می شود به توسط مسائل علم اسفل، مسائل دیگری از علم اعلی « نه اینکه همان مساله ی علم اعلی که مثبتِ این مساله علم اسفل شد بیان شود بلکه مساله دیگری بیان می شود.

صفحه ۱۷۹ سطر ۲۱ قوله « و اما »

تا اینجا یکی از دو فرضی که مشتمل بر دور نیست توضیح داده شد که این بود که مساله ی علم اعلی به علم اسفل کمک کرد و علم اسفل هم به مساله ی دیگر علم اعلی کمک کرد و دور لازم نیامد. مورد دیگر که دور لازم نمی آید این است که مساله ی علم اسفل از علم اعلی استفاده نکرده است بلکه از جای دیگر اثبات می شود اما مراد از جای دیگر چیست؟ مراد از جای دیگر سه صورت است به اینکه یا از علم اسفل استفاده می کند یا از علم اعلی استفاده می کند یا از علم هم عرضش استفاده می کند.

اینکه از علم اعلی استفاده کند قبلا بیان شد که نمی شود پس این فرض کنار گذاشته می شود. اما اینکه از علم هم عرض بخواهد استفاده کند را بعدا بیان می کند که یک علم، انّ عطا می کند و یک علم، لمّ عطا می کند. دو علم اگر هر دو جزئی باشند نمی توانند برهان لمّ عطا کنند. الان بحث در جایی است که هم علم فوق، بران لمّ عطا می کند هم علم اسفل، برهان لمّ عطا می کند. پس نمی توان در جایی که دو علم در عرض هم هستند و به هم کمک می کنند استفاده برد. پس علم اسفل از هم عرض خودش نمی خواهد استفاده کند.

اگر بخواهد از علم اسفل استفاده کند چون خودش اسفل است اما نسبت به آن علم اسفل، اعلی می شود در اینصورت علم اعلی از علم اسفل استفاده می کند و این، همان بحثی است که الان مطرح می شود.

پس توجه کنید وقتی گفته می شود « علم اسفل از علم اعلی استفاده نکرد » باید گفته شود « از هم عرض هم استفاده نکرده از اسفل خودش هم استفاده نکرد ».

مصنف، فرض مساله را اینگونه مطرح می کند و می گوید علم اسفل مساله اش را از یک مقدمه ی بدیهیه گرفته است یا از حس و یا از تجربه گرفته است و از هیچ علم دیگری استفاده نکرده « نه از علم اعلی خودش استفاده کرده و نه از علم هم عرض خودش و نه از علم اسفل خودش استفاده کرده است ». پس مساله اسفل به این صورت اثبات شده الان می خواهد همین مساله ی اسفل را مبدء برای مساله علم اعلی قرار دهد. مصنف می فرماید این، اشکالی ندارد و دور هم لازم نمی آید.

توضیح عبارت

و اما ان تکون هذه المبادی الماخوذه من العلم الاسفل لا تتبین بمبادی من العلم الاعلی بوجه

« هذه المبادی »: یعنی مسائل علم اسفل که می خواهند مبادی برای علم اعلی شوند. مراد از « هذه المبادی » اشاره به « مبادی اللم من العلم الاسفل » دارد که در صفحه ۱۷۹ سطر ۱۵ آمده است.

ترجمه: این مبادی که ماخوذ از علم اسفل است « و می خواهد علم اعلی را بیان کند » بیان نمی شود به کمک مبادی از علم اعلی به هیچ وجه « یعنی نه با واسطه و نه بی واسطه ».

ص: ۱۲۷۳

و ذلک مثل ان تبیّن بالمبادی البینه بانفسها او بالحس او بالتجربه

« ذلک »: جایی که مبدء و مساله ی علم اسفل از علم اعلی هیچ استفاده ای نبرده باشد « نه استفاده بلا واسطه ونه استفاده مع الواسطه برده ». ضمیر « تبین » به « مبادی » بر نمی گردد که مراد مبادی علم اسفل است. « بالحس » و « بالتجربه » عطف بر « مبادی البینه » است.

ترجمه: و آن مطلب مثل این است که مبادی علم اسفل بیان می شود به مقدمات بینه بانفسها « یعنی خودشان بیّن هستند نه اینکه با یک مقدمه ی دیگری تبیین شده باشند » یا به حس یا به تجربه.

آیا می توان « بالحس » و « بالتجربه » را عطف بر « بانفسها » گرفت و اینطور معنا شود: « بیان شود به مبادی که بیّن هستند به انفسها یا مبادی که به توسط حس بیّن اند یا مبادی که به توسط تجربه بیّن اند »؟ بله می توان عطف گرفت ولی به نظر می رسد که اَوّلی ارجح است. البته عبارات بعدی مصنف هم این مطلب را می رساند که « بالحس » و « بالتجربه » عطف بر « بالمبادی البینه » است نه به « انفسها ».

نکته: تمام آنچه که در جلسه گذشته و این جلسه خوانده شد را دقت کنید. در جلسه گذشته از صفحه ۱۷۹ سطر ۱۴ خوانده شد و بیان شد که عبارت « بعد الا تکون تلک المبادی ... » که در صفحه ۱۷۹ سطر ۱۵ آمده اشاره به فرضی می کند که دور لازم می آید. سپس عبارت « او تکون تبین ... » در سطر ۱۶ آمد یعنی مبادی علم اسفل به وسیله مبادی علم اعلی بیان شود که فرض دوم بود اما با عبارت « و اما ان تکون ... » در صفحه ۱۷۹ سطر آخر فرض سوم مطرح شد. فرض اول را مصنف با « لا تکون » بیان کرد که درست نیست اما فرض دوم و سوم با لفظ « تکون » بیان شد. اگر عبارت به این صورت معنا شود هیچ تکراری در آن نیست اما اگر در عبارت، دقت بیشتری کنید عبارت « بعد ان لا ـ تکون تلک المبادی » شامل دو صورت می شود.

ص: ۱۲۷۴

نکته: ممکن است در ذهن بعضی این احتمال بیاید که عبارت « بعد الا تکون ... » اشاره به سومی دارد. سپس « او تکون تبیین » مورد دوم است و دوباره وقتی « اما الا تکون » می آید شخص فکر می کند که تکرار شد. برای اینکه تکرار لازم نیاید یکی از آن دو صورتی که گفته شد در عبارت مصنف باید اراده شود یا گفته شود عبارت « بعد ان لا تکون » دور را نفی می کند و به مفهوم هم کاری ندارد.

صفحه ۱۸۰ سطر ۳ قوله « و اذا کانت »

در فرض سوم اینچنین گفته شده که مبادی بیّنه، مساله ای از علم اسفل را اثبات می کند سپس مساله ی علم اسفل مبدء می شود و مساله ای از علم اعلی را اثبات می کند یا حس، مساله ی علم اسفل را اثبات می کند و مساله ی علم اسفل، مساله ی علم اعلی را اثبات می کند یا تجربه مساله ی علم اسفل را اثبات می کند و مساله علم اسفل، مساله ی علم اعلی را اثبات می کند. هرسه صورت صحیح است و اشکالی ندارد.

در اینجا دو نکته بیان می شود:

نکته اول: برای فرض سوم، سه صورت و سه مثال درست شد. یک مورد این بود که مساله ی علم اسفل با مقدمه بیّنه اثبات شود و مورد دوم و سوم این بود که با حس و تجربه اثبات شود. در هر سه مورد این مقدمه ی بینه یا حس یا تجربه همانطور که مثبتِ مساله ی علم اسفل است بلا-واسطه، مثبتِ مساله ی علم اعلی هم هست مع الواسطه « یعنی با توسط مساله ی علم اسفل، مساله ی علم اعلی را اثبات می کند پس مثبتِ مساله ی علم اعلی هم هست ولی مع الواسطه می باشد.

ص: ۱۲۷۵

نکته دوم: در جایی که از حس یا تجربه استفاده شد و مساله ی علم اسفل « که بی واسطه اثبات می شود » یا مساله ی علم اعلی « که مع الواسطه ثابت شد » آیا می توان برهان لمّ در علم اسفل یا علم اعلی اقامه کرد؟ می فرماید نمی توان اقامه کرد چون حس و تجربه، جزئی عطا می کنند و جزئی در برهان بکار گرفته نمی شود پس اگر با کمک حس یا تجربه وارد شدیم نه در علم اسفل می توان برهان اقامه کرد نه در علم اعلی می توان برهان اقامه کرد. اما جایی که مساله ی علم اسفل با مقدمات بینه اثبات شد و با واسطه، مساله ی علم اعلی هم با این مقدمه بینه اثبات شد می توان هم در علم اسفل و هم در علم اعلی، برهان لمّ اقامه کرد چون مقدمه ی بیّنه، جزئی نیست.

توضیح عبارت

و اذا کانت هذه مبادی مسائل من العلم الجزئی هی مبادی لمسائل من العلم الاعلی صارت بوساطه العلم الجزئی مبدأ ما لمسائل من العلم الاعلی

این عبارت مربوط به فرض سوم است و کاری به فرض های قبلی ندارد یعنی مربوط به جایی است که مبدء علم اسفل به وسیله مبادی بینه یا به حس یا به تجربه بیان می شود.

« هذه »: اشاره به « المبادی البینه بانفسها او بالحس او بالتجربه » دارد و ضمیر « صارت » هم به آنها بر می گردد. ضمیر « هی » به « مسائل من العلم الجزئی » بر می گردد. « صارت » جواب « اذا » است.

ص: ۱۲۷۶

ترجمه: اگر این سه مورد « یعنی مبادی بینه یا حس یا تجربه » مبادی شوند برای مسائلی از علم جزئی « که همان علم اسفل است » که این مسائل جزئی هم به نوبت خودشان مبادی برای مسائلی از علم اعلی می شوند و این سه مورد « که مبدء بلا واسطه برای مساله ی علم اسفل بودند » به واسطه علم جزئی، مبدأ برای مسائلی از علم اعلی می شوند.

تا اینجا نکته اول بیان شد.

نکته: کسانی که نوشته های توضیحی بنده « استاد » بر برهان را دارند این عبارات را از نسخه دیگر می نوشتم و آن نوشته های بنده غلط می باشد. حتما به این نکته توجه داشته باشند و به آن اعتماد نکنند. بنده از نسخه های دیگر می نوشتم که آن نسخه، غلط بوده، بنده می خواستم آن نسخه ی دیگر را درست کنم مطلب، غلط شده است. این نسخه ای که الان در کتابهای فعلی موجود است صحیح می باشد و همین طور که معنا کردیم معنا می شود.

لکن المبنی علی الحس و التجربه لا یعطی اللم فی علم اسفل و لا علم فوق بل انما یمکن ان یعطی اللم من هذه العلم الاعلی ما کان مبنیا علی المبادی البینه بنفسها

مصنف بااین عبارت شروع در نکته دوم می کند. « ما کان مبنیا » فاعل « یعطی » است و مراد از « ما »، مقدمه ی علم اسفل است.

ص: ۱۲۷۷

ترجمه: لکن مبنی بر حس و تجربه « یعنی مساله ی علم اسفل که مبنی بر حس و تجربه شده و می خواهد مساله ی علم اعلی را اثبات کند » نمی تواند برهان لمّ درست کند نه در علم اسفل و نه در علم اعلی، بلکه منحصراً ممکن است که از بین این سه مقدمه « که یکی مبنی بر بیّن بود و یکی مبنی بر حس و دیگری مبنی بر تجربه بود که هر سه هم در علم اسفل آمده بودند » در علم اعلی برای عطای لمّ اعطا می کند مقدمه ی علم اسفلی که مبنی بر مبادی بینه بنفسها بود. « آن که مبنی بر مبادی بیّن بنفسها بود و از این مبادی استفاده می شد و در علم اسفل به عنوان مساله می آمد می تواند عطای لمّ در علم فوق کند چون بحث در این است که علم اسفل به علم اعلی برای عطای لمّ کمک کند و آن در جایی است که علم اسفل، مقدمه اش را مبنی بر مبادی بینه بدست آورده باشد اما جایی که مقدمه اش را مبنی بر حس و تجربه بدست آورده باشد نمی تواند به علم اعلی کمک کند تا علم اعلی، برهان لمّ عطا کند. خود علم اسفل هم نمی تواند برهان لمّ داشته باشد ».

« المبنی علی الحس و بالتجربه »: الف و لام در این لفظ به معنای مقدمه و مساله ای است که در علم اسفل می آید که مبنی بر حس و تجربه می شود.

ص: ۱۲۷۸

« ما كان مبنيا »: مراد از « ما » یعنی مقدمه ای که در علم اسفل می آید و به عبارت دیگر مساله ای که در علم اسفل اثبات می شود ولی مبنی بر مبادی بینه بنفسها است.

توجه کنید که مقدمات را یکبار مبنی بر حس و تجربه می کند و یکبار مبنی بر مبادی بینه بنفسها می کند و این، تایید می کند که عبارت « او بالحس او بالتجربه » در سطر دوم صفحه ۱۸۰ عطف بر « بالمبادی البینه بانفسها » باشد نه اینکه عطف بر « بانفسها » باشد. یعنی نگفته مبادی که بیّن باشند بر سه قسم اند که یا بیّن بنفسها هستند یا بیّن بالتجربه اند یا بیّن بالحس اند.

و اعلم ان الامور الجزئیه الحسیه و التجربیه هی اقرب الی العلوم الجزئیه منها الی العلوم الکلیه

ضمیر « منها » به « الامور الجزئیه » بر می گردد و « من » متمم افعل تفضیل است.

مصنف بیان کرد که مقدمه اگر مبنی بر حس و تجربه باشد نمی تواند برهان لمّ عطا کند نه در علم اعلی و نه در علم اسفل. توضیح نداد که چرا نمی تواند برهان لمّ عطا کند این عبارت « و اعلم ... » اگر چه یک مطلب مستقل به نظر می رسد ولی در واقع توضیح همین مطلب است که چرا اگر مطلب علم اسفل مبتنی بر تجربه و حس شد نمی توان برهان لمّ اقامه کرد؟

ص: ۱۲۷۹

امور حسیه و تجربیه، جزئی اند پس به علوم جزئیه نزدیکترند تا به علوم کلیه. ولی امور عامه عقلیه به علوم کلیه نزدیکترند تا به علوم جزئیه. پس حس و تجربه اگر بکار گرفته شود باید در علوم جزئیه بکار گرفته شود. در علوم کلیه باید سعی کرد از حس و تجربه بهره ای برده نشود مگر در صورتی که ناچار باشیم یا به نحوی مستفادِ از حس یا تجربه، کلی شود و جزء امور عامه قرار بگیرد.

ترجمه: بدان که امور جزئیه ی حسیه و تجربیه « یعنی امور مستفاد از حس و تجربه » نسبت به علوم جزئیه، اقربند از همان امور نسبت به علوم کلیه.

کما ان الامور العامه العقلیه اولی بان تکون المبادی المقتضبه منها مبادی العلوم الکلیه

« المقتضبه » به معنای « المکتب » است. « مبادی العلوم الکلیه » خبر « تکون » است.

ترجمه: کما اینکه امور عامه ی عقلیه اُولی هستند که مبادیِ کسب شده از این امور عامه، مبادی علوم کلیه شوند « اُولی هستند از اینکه مبادی علوم جزئیه شوند یعنی مبدء امور کلیه شدن برای این امور عامه ی عقلیه، اُولی است از اینکه مبدء علوم جزئیه شوند ».

فان ما کان اشد عموما فهو اولی بان یکون مبدأ للعلم الذی هو اشد عموما

« اشد عموما »، افعل تفضیل است.

ترجمه: آن مقدمه ای که عمومیتش بیشتر است اُولی به این است که مبدء برای علمی شود که عمومیتش بیشتر است. « یعنی عام برای عام، مبدء شود و جزئی برای جزئی مبدء شود ».

ص: ۱۲۸۰

نکته: مصنف این مطلب کلی را بی مناسبت نیاورده بلکه مناسبت دارد چون مصنف حس و تجربه را دور از برهان اعلام کرد و گفت جایی که حس و تجربه است نمی توان برهان تشکیل داد. برهان برای علوم کلیه است.

نکته: تا اینجا بحث در صورتی بود که دو علم وجود داشت که یکی اعلی و یکی اسفل بود. علم اعلی به علم اسفل کمک می کرد تا علم اسفل، برهان لمّ اقامه کند که این، اکثری بود یا علم اسفل به علم اعلی کمک می کرد تا علم اعلی بتواند برهان « لمّ » اقامه کند. که این، اقلّی بود. بحث اینها تمام شد الان می خواهد وارد این بحث شود که علومی در عرض دیگری وجود دارد که در جلسه بعد مطرح می شود.

نکته: مراد از « جزئی » در اینجا جزئی فاسد است. احتیاج نبود که مصنف قید « فاسد » را بیاورد چون بحثش در حس و تجربه بود و حس و تجربه هم به جزئی فاسد تعلق می گیرد پس احتیاج نبود جزئی را مقید به فساد کند زیرا آن جزئی را محسوس و مجرّب کرد و جزئی محسوس و مجرّب حتما همان جزئی فاسد است.

بیان اینکه اگر دو علم در عرض هم باشند یکی برهان لم و دیگری برهان انّ عطا می کند/ اگر دو علم در عرض یکدیگر باشند آیا هر دو می توانند در مساله ی خاصی برهان لمّ عطا کنند یا اینکه یکی برهان لمّ و دیگری برهان انّ عطا می کند؟/ بیان اختلاف دو علم در اعطا لمّ و انّ/ فصل ۹/ مقاله ۲/ برهان شفا. ۹۴/۰۴/۱۴

ص: ۱۲۸۱

.Your browser does not support the audio tag

موضـوع: بیـان اینکه اگر دو علم در عرض هم باشـند یکی برهـان لم و دیگری برهـان انّ عطـا می کنـد/ اگر دو علم در عرض یکدیگر باشـند آیا هر دو می توانند در مساله ی خاصی برهان لمّ عطا کنند یا اینکه یکی برهان لمّ و دیگری برهان انّ عطا می کند؟/ بیان اختلاف دو علم در اعطا لمّ و انّ/ فصل ۹/ مقاله ۲/ برهان شفا.

و اما العلوم التی لیس بعضها تحت بعض و لا تحت جزء بعض، فکثیرا ما یکون احد العلمین معطیاً فی مساله واحده بعینها برهان الانّ و الآخر معطیا فیه برهان اللم(۱)

دومین عنوانی که در فصل نهم بود این بود که چگونه دو علم هستند که یکی اعطاء لمّ کنـد و دیگری اعطاء انّ کنـد؟ بعد از اینکه در این فصل، زمینه برای این بحث فراهم شـد وارد این بحث شد که دو علم داریم که یکی برهان لمّ و دیگری برهان انّ عطا کنـد. سـپس به این بحث ملحق شد اینکه جایی دو علم باشد که هر دو برهان لمّ عطا کنند سـپس در مجموع این دو بحث وارد شـد یعنی دو علم هسـتند که در مساله ای برهان عطا کننـد چه هر دو برهان لمّ عطا کنند چه یک علم برهان لمّ و دیگری برهان انّ عطا کنـد. لذا این بحث، جامع شد وقتی در این بحثِ جامع وارد شد دو فرض مطرح کرد یک فرض این بود که یک علم، فوق باشـد و علم دیگر، تحت باشد که به دو قسم تقسیم شد یکی این بودکه علم فوق، علم تحت را کمک کند و برهان لمّ به آن دهـد و یکی این بود که علم تحت به علم فوق کمک کنـد و مقدمه برهان را به علم فوق بدهد. یک فرض دیگر این بود که دو علم در عرض هم باشـند. که مجموعـا سه فرض شـد. دو فرض از این سه فرض بحث شـد الآـن وارد فرض سوم می شود.

ص: ۱۲۸۲

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹، ص ۱۸۰، س ۱۰، ط ذوی القربی.

علمی که فوق است و علمی تحت آن هست به دو گونه می شود. اگر بخواهید دو علم در عرض یکدیگر باشند باید هیچکدام از این دو صورت نباشد:

صورت اول: یـک علم بتمامه فوق است و علم دیگر بتمامه تحت است مثل علم طبیعی و علم طب که علم طبیعی، فوق است و علم طب، تحت است.

صورت دوم: در علم فوق مسـاله ای از مسـائلش ملاحظه می شود که علم دیگری در تحت آن مساله قرار گرفته نه اینکه تحت کـل علم دیگر قرار گرفته باشـد. به عبـارت دیگر موضوع علم را که ملاـحظه کنیـد می بینیـد تحت موضوع آن مساله است نه اینکه تحت موضوع علم فوق باشـد. مثلا فرض کنیـد اگر علمی درباره ی دارو و تهیه آن بحث کنـد و به صورت علم مسـتقلی باشد آیادر تحت علم طب است یا در تحت مساله ای از علم طب است؟ علم طب دارای مسائل زیادی است که یک مساله اش دارو است و یـک مسـاله اش تشـریح بـدن است پس دارو، تمـام طب نیست بلکه مسـاله ای از مسائـل طب است حال اگر علمِ

مستقلِ دارو شناسی تهیه شد تحت این مساله از مسائل علم طب قرار می گیرد نه اینکه تحت علم طب قرار بگیرد.

علمی که در عرض علم دیگر باشد آن است که هیچکدام از این دو صورت نباشد یعنی نه تحت علم فوق باشد و نه تحت مساله ای از مسائل علم فوق باشد. چنین دو علمی را در اختیار ما قرار می دهند مثل علم طبیعی و علم ریاضی که هر دو تحت فلسفه اند ولی هیچکدام تحت دیگری نیستند بلکه در عرض هم هستند. بحث در اینگونه دو علم است که آیا می توانند هر دو در یک مساله ی خاصی، برهان لمّ عطا کنند یا اینکه فقط یکی برهان لمّ و دیگری برهان انّ عطا می کند؟

ص: ۱۲۸۳

مصنف دو بحث مطرح می کند:

بحث اول: یکی از این دو علم، برهان لمّ و دیگری برهان انّ عطا می کند.

بحث دوم: این دو علم که جزئی اند آیا می توانند در یک مساله برهان لمّ عطا کنند یا نمی توانند؟ بحث این حالت، طولانی است و تا آخر فصل طول می کشد.

توضیح بحث اول: مصنف ابتدا بحث اول را شروع می کند که دو علم در عرض یکدیگر هستند که یکی برهان لمّ در مساله ای عطا می کند و دیگری در همان مساله برهان انّ عطا می کند.

مصنف در مثال اول به علم ریاضی و علم طبیعی مثال می زند که این دو علم در مساله ی واحدی وارد بحث می شوند و یکی برهان لمّ و دیگری برهان انّ عطا می کند. مثال دیگری هم می زند ولی از همین دو علم می زند که این دو علم در مثال بعدی، در سه مساله وارد بحث می شوند. سپس مثال سومی می زند و در آن مثال، علم حساب و علم هندسه را مطرح می کند که هر دو شاخه ای از علم ریاضی اند نه طبیعی و ریاضی. وقتی این مثال ها بیان شد مصنف وارد این بحث می شود که دو علم جزئی آیا می توانند در مساله ی واحدی هر دو، برهان لمّ عطا کنند یا اینکه یکی باید برهان لمّ عطا کند و دیگری برهان انّ عطا کند؟ که از اینجا وارد در بحث دوم می شود.

ص: ۱۲۸۴

توضیح عبارت

و اما العلوم التی لیس بعضـها تحت بعض و لا تحت جزء بعض فکثیراً ما یکون احـد العلمین معطیا فی مساله واحده بعینها برهان الان و الآخر معطیا فیه برهان اللم

مصـنف برای اینکـه دو علـمِ عَرضـی درسـت کنـد دو چیز را نفی می کنـد که این دو، دو علمِ طـولی را تعیین می کننـد. یعنی علومی که نه بعض آنها تحت بعض دیگر است و نه بعضی از آنها تحت مساله ای از مسائل بعض دیگر هستند.

ترجمه: چنین دو علمی که در عرض هم هسـتند حکمشـان این است که یکی از دو علم در مسـاله ی واحـده، برهـان انّ را عطا می کند و دیگری در همان مساله ی واحده برهان لمّ را عطا می کند.

در پاورقی کتاب آمده که در نسخ، « فیه » آمده در حالی که ضـمیر آن به « مساله » بر می گردد و باید « فیها » گفته شود. البته می توان گفت تعبیر به « فیه » به اعتبـار جزء علم است یـا به خود علم بر گردانـده ولی منظور مسـاله علم است. یـا همانطور که گفته شده باید « فیها » باشد.

« فکثیرا مـا یکون »: از این لفـظ فهمیـده می شود که گـاهی از اوقـات هم اینگونه نیست. یعنی قلیلاً اینگونه است که هر دو لم عطا می کنند اما در صـفحه ۱۸۰ سطر ۱۷ آمـده « و لا یتفق فی العلوم الجزئیه ان یعطی علمـان معا برهان اللم لمساله واحـده » یعنی بیـان می کنـد علوم جزئیه نمی تواننـد هر دو در یـک مسـاله ی واحـده برهـان لمّ عطـا کننـد. مراد از علوم جزئیه، علومی هسـتند که تحت می باشـند. بله اگر یـک علم، تحت باشـد و یـک علم، فوق باشـد ممکن است که هر دو برهـان لمّ عطا کنند چنانچه قبلا گفته شد.

ص: ۱۲۸۵

توجه کردید که مفهوم عبارت « فکثیرا ما یکون » با عبارت « و لا یتفق فی العلوم الجزئیه » چگونه سازگاری دارد؟

توجه کنید که « کثیراً ما » در مقال « قلیلاً ما » نیست یعنی منظور مصنف از « کثیراً ما » این نیست که کثیراً یک علم، برهان انّ و دیگری برهان لمّ عطا می کند و قلیلاً هر دو علم برهان لمّ عطا می کنند. بلکه مراد از « کثیراً ما » که در اینجا آمده مقابل « کثیراً ما یتفق » است که در سطر ۱۵ آمده نه در سطر ۱۷. یعنی کثیراً یکی از دو علم برهان انّ عطا می کند و دیگری برهان لمّ عطا می کند و کثیر هم اتفاق می افتد که یکی از دو علم، مقدمات برهان لمّ را به دیگری عطا کند. اینکه بیان شد مصنف سه مثال می زند مثال سومش همین است که مثال به علم هندسه و حساب می زند که هر دو در تحت ریاضی هستند و یکی به دیگری مبادی لمّ می دهد نه اینکه یکی برهان لمّ و دیگری برهان انّ عطا کند بلکه یکی برهان لمّ عطا می کند و مبدئش را علم دیگر بیان می کند.

پس در اینجا دو مساله وجود دارد که کثیراً اتفاق می افتد یکی اعطای برهانین است ویکی اعطای مقدمه ی لمّ است. لذا مفهوم « قلیلاً ما » را در این مساله ادعا نکرده است.

مصنف یک جا اجازه می دهد که هر دو علمی که در عرض هم هستند برهان لمّ عطا کنند اما در آنجا بیان نمی کند این دو علمی که در عرض هم هستند جزئی می باشند یا جزئی نیستند. لذا باید در آنجا بحث شود که این مطلب با عبارت « و لا یتفق فی العلوم الجزئیه » که می آورد چگونه مناسبت دارد؟ این تناقض در جای خودش توضیح داده می شود.

ص: ۱۲۸۶

مثل ان العلم الریاضی یعطی فی کریه الماء برهان انّ بالدلیل و العلم الطبیعی یعطی برهان اللم

مصنف سه مثال می زند که مثال اول و دوم تقریبا مثل هم هستند اما مثال سوم که با عبارت « و کثیراً ما یتفق .... » شروع می شود فرق می کند.

بیان مثال اول: مساله ای مطرح است که آیا آب کروی شکل است یا شکل کره ندارد؟ در این مساله هم ریاضی وارد شده هم طبیعی وارد شده است و هر دو هم حکم به کروی بودن آب می کنند ولی ریاضی دلیلی اقامه می کند که انّ است و طبیعی دلیلی اقامه می کند که لمّ است. در ریاضی، معلول کرویت مطرح می شود و به کرویت که علت است پِی برده می شود اما در طبیعی، علت کرویت ذکر می شود و از علت به معلول که کرویت است پی برده می شود.

در علم ریاضی اینگونه گفته می شود: این مثال در علم هیئت وجود دارد و در بسیاری از کتب هیئت وجود دارد. چه قدیمیها و چه جدیدیها هر دو می توانند این مثال را بیان کنند. می گویند کنار دریا می ایستید و می بینید از دور،کشتی می آید. ابتدا دکلِ کشتی پیدا است و قسمت های پایین کشتی پیدا نیست. وقتی که جلوتر می آید قسمت های متوسط کشتی پیدا می شود و وقتی که کاملاً نزدیک می شود خود کشتی هم دیده می شود. اگر آب، صاف بود و کروی نبود کشتی از همان ابتدا که در مقابل چشمان ما قرار می گرفت از دکل تا پایین آن، یک جا دیده می شد. اما چون اینگونه نیست معلوم می شود که آب، کروی است همین دلیل را برای کرویت زمین می آورند که اگر از دور کاروانی را ملاحظه کنید می بینید ابتدا سر انسانها که بر شتر یا اسب سوار هستند دیده می شود بعداً کم کم تنه انسان دیده می شود بعداً شتر ها و اسب ها دیده می شوند. همین دلیلی که برای کرویت آب آورده شد برای کرویت زمین هم آورده شد.

ص: ۱۲۸۷

نکته: مراد مصنف از « کریه الماء» کروی بودن کل آب است نه کروی بودن جزء آب. چون جزء آب بستگی به ظرف خودش دارد که شکل همان ظرف را می گیرد.

این برهانی که آورده شد برهان ریاضی بود. مراد از برهان ریاضی این نیست که این برهان در علم هندسه آمده باشد. در هندسه این مباحث مطرح نیست بلکه در هیئت مطرح است. منظور از ریاضی، هیئت است. این دلیل، برهان انّ است و از معلول که آشکار شدن کشتی است « به نحوی که توضیح داده شده » پِی به علت « که کرویت آب است » برده می شود.

در علم طبیعی اینگونه گفته می شود:

مقدمه اول: آب، بسیط است.

مقدمه دوم: و شکل جسم بسیط باید شکل بسیط باشد.

نتیجه: پس شکل آب باید شکل بسیط باشد. این نتیجه را دوباره مقدمه قرار می دهد و می گوید:

مقدمه اول: شکل آب باید شکل بسیط باشد.

مقدمه دوم: و شکل بسیط،کره است.

نتیجه پس شکل آب باید کرویت باشد.

توجه کنید که این استدلال، استدلال لمّ است چون بسیط بودن، علت برای کروی بودن است و از این بساطت که علت است پی به معلول برده شد.

ترجمه: علم ریاضی « که مراد شاخه ی هیئت و نجومِ آن است نه شاخه ی حساب و هندسه و موسیقی چون این سه شاخه کاری به کرویت آب ندارند » درباره کرویت آب، برهان انّ را عطا می کند به توسط دلیل « یعنی از طریق دلیل که همان پِی بردن از معلول به علت است » ولی علم طبیعی برهان لمّ عطا می کند.

ص: ۱۲۸۸

و ایضا کذلک القول فی کریه الارض و نوعها فی الوسط و کریه الاجسام السماویه فان الریاضی یعطی برهان الان و الطبیعی یعطی برهان اللم فی جمیع ذلک

بیان مثال دوم: در مثال دوم سه مطلب بیان می شود:

۱ _ کره بودن ارض.

۲ _ واقع شدن ارض در وسط عالم و مرکز عالم.

۳_ کره بودن اجسام سماویه « اعم از کواکب و افلاک ». هم ریاضی این سه مطلب را اثبات می کند هم طبیعی اثبات می کند ولی ریاضی با برهان انّ و طبیعی با برهان لمّ اثبات می کند.

بیان کرویت ارض: ریاضی برای اینکه بیان کند زمین کره است به مثل همان دلیلی که در کرویت آب آورده شده تمسک می کند مثلا گفته می شود که کاروان از دور می آید ابتدا سر انسانها دیده می شود بعداً تنه آنها و بعداً شترها دیده می شوند. این نشان می دهد که زمین، کروی است. یعنی از معلول به علت پی برده می شود زیرا گفته می شود چون زمین،کروی است این کاروان به اینصورت آشکار می شود. اما در طبیعی گفته می شود که زمین، یکی از عناصر است و بسیط می باشد و بسیط، شکل بسیط دارد و شکل بسیط، کره است پس زمین، شکل کره را دارد. پس همان قیاس مرکبی که درباره آب گفته شد درباره زمین هم گفته می شود.

البته ریاضی می تواند اینگونه هم استدلال کند و بگوید ما می بینیم روز یا شب کم کم حاصل می شود و این نشان می دهد که کره است در اینجا از معلول به علت پی برده می شود. چون تبدیل روز و شب به صورت کم کم، معلول کرویت است که از این معلول به علت پی برده شده است.

ص: ۱۲۸۹

ممکن است امروزه بگویند عکس زمین، کروی بود که این هم از معلول به علت پی بردن است یعنی چون زمین، کروی بود عکسش کروی بود نه اینکه چون عکس زمین، کروی بود، زمین کروی شد.

فخر رازی در باب علم برای اینکه ثابت کند علم تابع معلوم است اینطور می گوید عکس فرس بر دیوار افتاده است آیا چون فرس، به این شکل بوده عکسش به این صورت کشیده شده یا چون عکس این فرس به اینصورت کشیده شده خداوند _ تبارک _ فرس را اینگونه آفریده است؟ مسلماً عکس، تابع ذو العکس و معلول آن است در ما نحن فیه هم همینطور است یعنی چون زمین، کروی بود عکسی که از آن گرفته شده به صورت کره نشان داده می شود.

بیان وقوع زمین در وسط: به چه دلیل، زمین در وسط عالَم است؟ چون تمام امور عالم و تمام کواکب به دور زمین می چرخند. اگر اینها در زیر زمین بودند زمین به دور آنها می چرخید و ما در پایین زمین باید آنها را می دیدیم در حالی که همه را در بالا می بینیم یعنی در هر جای زمین که باشیم همه آنها را در بالای سر خودمان می بینیم پس روشن است که آنها بالای ما هستند و ما در زیر همه قرار داریم یعنی ما مرکز عالم و وسط عالم هستیم.

نکته: در اینجا اگرچه امروزه معلوم شده زمین مرکز عالم نیست ولی اشکال ندارد چون صغری تغییر کرده اما کبری این است که اگر همه چیز دور چیزی بچرخند آن چیز وسط می شود. این کبری تغییر نکرده است. اما صغری تغییر کرده زیرا قبلا می گفتند آن چیز که همه به دور آن می چرخند زمین است اما امروز می گویند خورشید است.

ص: ۱۲۹۰

توجه کردید که مرکز بودن زمین، علت است برای اینکه همه چیز به دور زمین بچرخد و این عبارت « همه چیز به دور زمین چرخیدن » معلول است و از معلول که « همه چیز به دور زمین چرخیدن » به علت « که وسط بودن زمین و مرکز بودن زمین است » پی برده شده و این برهان، برهان انّ می شود.

اما طبیعی می گوید عناصر را که ملاحظه کنید از همه سبکتر، نار است بعداً هوا است بعداً آب است و بعداً خاک است. خاک از همه سنگین تر است و شیء سنگین باید در مرکز قرار بگیرد.

بیان کرویت اجسام سماوی: اجسام سماوی کروی اند اگر از ریاضی سوال شود « یعنی از علم نجوم سوال شود » گفته می شود که چون رصد کردیم اینگونه بودند. یا هلال ماه را که نگاه کنید بعدا تربیع می شود و بعداً بدر می شود و دوباره تربیع می شود و در پایان، محاق می شود. اینها نشان می دهند که ماه، کروی است که مقابل خورشید هم قرار گرفته است. اگر ماه کروی نبود اینگونه نمایان نمی شد. پس از معلول « که اینگونه نمایان شدن است » پی به علت « که کرویت است » برده شد. یا گفته می شود که چون کره هستند پس کره دیده می شوند پس « کره دیدنِ ما » معلول است که از معلول پی به علت « کرویت اجسام » برده شد.

ص: ۱۲۹۱

نکته: این برهان ها شخصیه هستند ولی شخصیه ای هستند که ثابت می باشند و از بین نمی روند و چنین شخصیه هایی که ثابتند در برهان بکار می روند چه خودشان ثابت باشند و از بین نبروند مثل مجردات و چه مادیِ مستند به مجرد باشند که با واسطه از بین نروند. فرقی نمی کند زیرا وقتی از بین نرود می توان در برهان از آنها استفاده کرد.

ماده هم از همین قبیل است که از بین نمی رود. آنچه که نمی توان در برهان بکار رود جزئیِ فاسد است اما جزئیِ غیر فاسد چه مجرد باشد چه وابسته به مجرد باشد می تواند در برهان بکار رود.

پس ریاضی بر کرویت، برهان اقامه کرد و برهانش، برهان انّ است اما طبیعی می گوید همه افلاک بسیط اند و جسم بسیط، نیاز به شکل بسیط دارد و شکل بسیط هم کره است پس همه افلاک و کواکب، کروی اند. توجه کردید که طبیعی، برهان لمّ آورد.

تا اینجا معلوم شد که دو علم « مثل طبیعی و ریاضی » که در عرض هم نیستند یکی برهان لمّ و دیگری برهان انّ عطا کرد.

ترجمه: کلام در کروی بودن ارض و وقوع ارض در وسط و کروی بودن اجسام سماوی « اجسام سماوی هم شامل افلاک و هم شامل کواکب می شود » مانند مثال قبل است زیرا ریاضی در همین مساله ی واحد « که کرویت ارض یا وقوع ارض در وسط یا کروی بودن اجسام سماویه است » برهان انّ را عطا می کند و طبیعی لمّ را عطا می کند.

ص: ۱۲۹۲

« فی جمیع ذلک » در هر سه مورد.

نکته: مراد از بسیط این است که از اجسام مختلف الصور تشکیل نشده لذا مانند مرکبات نیست که از ۴ عنصر تشکیل شدند. مراد از بسیط این نیست که دارای اجزاء نباشد چون همه بسائط دارای اجزاء هستند.

و کثیرا ما یتفق ان یکون احد هذین العلمین من هذه العلوم التی لیس بعضها تحت بعض یعطی الآخر مبدأ لِمَ مثل العدد و الهندسه فی مسائل المقاله العاشره

بیان مثال سوم: گاهی اتفاق می افتد علومی که بعضی از آنها تحت بعض دیگر نیستند و در عرض هم هستند یکی از آنها به دیگری مبدء لم عطا می کند تا دیگری برهان لمّ اقامه کند. مثلا حساب به هندسه مبدء لِم عطا می کند تا هندسه برهان لمّ اقامه کند.

اقلیدس چندین کتاب در ریاضی دارد یکی از کتابهایش به نام اصول است که مرحوم خواجه آن را تحریر کرده و معروف به « تحریر اصول اقلیدس » است و دارای ۱۳ مقاله است و دو مقاله در آخر آن از ایقلاوس ملحق شده که مجموعا ۱۵ مقاله می شود. یعنی کتاب اقلیدس دارای ۱۳ مقاله است اما تحریری که مرحوم خواجه انجام داده چون دو مقاله از ایقلاوس به آن ضمیمه کرده ۱۵ مقاله شده است. در مقاله دهم از این کتاب، بحث از هندسه مسطحه است در هندسه مسطحه، اعداد هم مطرح می شوند و گاهی از طریق عدد، مطلبی بیان می شود و به کمک آن بیانی که از طریق عدد گفته شده آن حکمی که مربوط به مقدار است کشف می شود پس علم حساب، علم هندسه را کمک می کند تا بتواند در مورد مقادیر، برهان لمّ اقامه کند. علم حساب، عدد را به عنوان حد وسطی که علت است به علم هندسه می دهد تا علم هندسه از حد وسط استفاده کند و برهان لمّ اقامه کند. زمانی که بنده « استاد » مقاله دهم را می خواندم وقتی مطلب اثبات می شد تبیین عددی هم می کردیم یعنی همان مطالبی که مربوط به مقدار بود در عدد هم صادق بود.

ص: ۱۲۹۳

پس مقاله دهم کتاب اصول اقلیدس درباره هندسه مسطحه بود و متوقف بر عدد نبود اما با عدد هم بیان می شد.

کتاب دیگری برای اقلیدس است به نام « اسطقسات » که در علم ریاضی است. مقاله دهم آن، هندسه فضائی و هندسه مجسمه است و علت احکام مقاله دهم اسطقسات از طریق علم حساب می آید. علم حساب به مقاله دهم اسطقسات اقلیدس، علت می دهد تا اقلیدس با داشتن این علت و حد وسط قرار دادن این علت، احکام مربوط به مقادیر را اثبات کند.

مراد مصنف از مقاله دهم در اینجا، مقاله ی دهم اصول اقلیدس نیست چون اصول هندسه، مسطحه است و مجسمه نیست بلکه مراد مقاله دهم اسطقسات است.

ترجمه: کثیراً ما اتفاق می افتد که یکی از این دو علم « که تحت هم نیستند بلکه در عرض هم هستند. مصنف چون اطمینان نداشته که ما بتوانیم مراد از " هذین العلمین " را بفهمیم لذا می گوید " من هذه العلوم " » از این علوم که بعضی تحت بعضی نیستند یکی از این دو علم به دیگری مبدء لمّ را عطا می کند مثل عدد و هندسه « که عدد، مبدأ لمّ را به هندسه می دهد » در مسائل مقاله عاشره از اسطقسات اقلیدس « نه از اصول اقلیدس ».

و لا یتفق فی العلوم الجزئیه ان یعطی علمان معا برهان اللم لمساله واحده و نحن نخبر من بعد عن العله فی ذلک

ص: ۱۲۹۴

اتفاق نمی افتد در علوم جزئیه « مراد از علوم جزئیه، علوم تحت هستند » که دو علم با هم برهان لمّ نسبت به یک مساله عطا کنند. اما اینکه چرا نمی شود؟ مصنف می فرماید ما بعد از این خبر می دهیم از آنچه که علت شده در اینکه دو علم جزئی نتوانستند در مساله ی واحد، برهان لمّ عطا کنند زیراً بعداً سه بحث وجود دارد که وقتی آن سه بحث مطرح شدند آگاه می شوی که علوم جزئیه نمی توانند همه با هم برهان لم را عطا کنند بلکه اگر یکی برهان لمّ عطا کرد دیگری باید برهان انّ عطا کند.

فانا سنوضح بعد ان العلل کم هی و انها کیف تکون حدوداً وسطی و اذا کانت حدوداً وسطی کیف تکون حتی تکون معطیه البرهان التام

ترجمه: ما به زودی بیان می کنیم که چند علت داریم « بیان می شود که ۴ علت وجود دارد که عبارتند از فاعل و غایت و ماده و صورت. ولی به ۴ تا اکتفا نمی کنیم بلکه مورد پنجمی هم اضافه می شود که عبارت از موضوع است یعنی موضوع، علت برای عرض است ولی چون موضوع با ماده خیلی نزدیک است گاهی موضوع، حذف می شود و علت پنجم گفته نمی شود و به همان علتی که عبارت از ماده است اکتفا می شود و الاـ در واقع علل، ۵ تا هستند. این مطلب را مرحوم خواجه در شرح اشارات قوله " و لم یذکر الموضوع ... "(۱) بیان کرده است » و اینکه این علل چگونه باید حد وسط قرار بگیرند و اگر علت، حدود وسطی شد « و قطعا این برهان، برهان لمّ می شود » چگونه باشد تا بتواند برهان تام « که همان برهان لمّ است » عطا کند.

۱- (۲) شرح الاشارات و التنبیهات، خواجه نصیر الدین طوسی، ج۳، ص۱۳، نشر بلاغت.

بیان اقسام علت/ دو علم جزئی نمی توانند در یک مساله، برهان لمّ عطا کنند/ اگر دو علم در عرض یکدیگر باشـند آیا هر دو می توانند در مساله ی خاصی برهان لمّ عطا کنند یا اینکه یکی برهان لمّ و دیگری برهان انّ عطا می کند؟/ بیان اختلاف دو علم در اعطاء لمّ و انّ/ فصل ۹/ مقاله ۲/ برهان شفا. ۹۴/۰۴/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان اقسام علت/ دو علم جزئی نمی توانند در یک مساله، برهان لمّ عطا کننـد/ اگر دو علم در عرض یکـدیگر باشـند آیـا هر دو می تواننـد در مسـاله ی خاصـی برهان لمّ عطا کننـد یا اینکه یکی برهان لمّ و دیگری برهان انّ عطا می کنـد؟/ بیان اختلاف دو علم در اعطاء لمّ و انّ/ فصل ۹/ مقاله ۲/ برهان شفا.

و اما هاهنا فنقول علی الجمله ان الاسباب اربعه(۱)

بحث در این بود که آیا ممکن است دو علم جزئی در یک مساله، برهان لمّ عطا کننـد یا ممکن نیست؟ مصـنف می فرماید در علوم جزئیه نمی شود که دو علم با هم در یک مساله، برهان لمّ افاده کننـد. سـپس بیان می کنـد که در آینده جهتِ این مطلب بیان می شود اما الان به صورت مختصـر وارد بحث می شود و بیان می کنـد که دو علم جزئی نمی توانند در یک مساله برهان لمّ عطا کنند.

قبـل از ورود در این بحث، مختصـری دربـاره برهـان لمّ بحث می کنـد و چون در برهـان لمّ، حـد وسـط علت برای ثبوت اکبر للاصغر « یعنی برای نتیجه » است ناچار می شود که از علت بحث کند. علت را چهار قسم می کند و درباره این ۴ قسم توضیح می دهـد. سـپس بیان می کنـد علوم حقیقی که ما داریم بعضـی از آنها درباره موجوداتی بحث می کننـد که آن موجودات، ۴ علت دارند و بعضی ها درباره موجوداتی بحث می کنند که آن موجودات، ۲ علت دارند سپس در مورد علوم مختلف نظر می دهـد و می گویـد در جایی که حـد وسط یک نوع علت باشـد دو علم نمی تواند در مساله ی واحد برهان لمّ عطا کند ولی در علمی که حد وسطش هر ۴ نحوه علت است به دو صورت می شود. یکبـار بعض اقسـام این علت در یـک علمی است و بعض اقسـام دیگر در علم دیگر است. امـا یکبـار همه آنهـا در یک علم است. وقتی که همه آنها در یک علم باشـد همان یک علم، برهان لمّ عطا می کند. فقط جایی که علت ها در دو علم هسـتند هم آن علم می تواند برهان لمّ عطا کند هم این علم می تواند برهان لمّ عطا کند. پس توجه کردید که سه قسم درست شد:

ص: ۱۲۹۶

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹، ص ۱۸۱، س۱، ط ذوی القربی.

۱ ـ یک موجودی که علت آن یکی است و یا اگر دو چیز است می توان آنها را به یکدیگر برگرداند. در این مورد فقط یک علم متکفّلِ برهان آن است.

۲ ـ اگر حد وسط چند نوع شود مثلا در علوم طبیعی، حد وسط هر ۴ نوع است. در علوم الهی حد وسط فقط می تواند فاعل و

غایت باشـد. در آنجا ماده نیست. صورت هم به غایت بر می گردد. در اینگونه موارد می فرماید فقط یک علم می تواند برهان لمّ عطـا کنـد. در جـایی که برهان از ۴ نوع علت می توانـد تشـکیل شود تفصـیل می دهـد و می گویـد علت این مسـاله و حد وسـطش، یا همه آنها در یک علم می آیـد یا در چنـد علم می آیـد. اگر در یک علم آمدنـد همان یک علم می تواند لمّ عطا کند و اگر این حد وسطهایی که علت هستند در دو علم می آیند در اینصورت هر دو علم می توانند لمّ عطا کنند.

مصـنف از ابتـدای بحث می خواهـد اقسـام علت را مطرح کنـد و فعلاـ کاری به حـد وسط و برهان نـدارد کانّه بحث اصـلی را فراموش می کند و وارد بحث در علت می شود و درباره علت حدود یک صـفحه بحث می شود بعداً به سـراغ بحث اصلی می رود.

مصنف می فرماید اسباب، ۴ تا هسـتند که عبارتند از فاعلی و مادی و صوری و غائی. سپس بیان می کند که گاهی یک شیء، هر چهار علت را دارد. گاهی هم یک شـیء، هر چهار علت را ندارد بلکه دو علت فاعلی و غائی را دارد. علت مادی و صوری را ندارد.

ص: ۱۲۹۷

سپس موجود را تقسیم به مجرد و مادی می کند و می گوید در موجود مادی، هر ۴ علت هست و در موجود مجرد، ۲ علت هست.

ابتدا مصنف اسباب را به چهار قسم تقسیم می کند و می گوید یکی از اقسام، فاعل است. برای فاعل دو تفسیر است:

یک فاعل در علم طبیعی است که به نام مبدء الحرکه گفته می شود و یک فاعل در علم الهی است که به معنای مفیض الوجود است. پس فاعل در فلسفه دو تا است که در علم طبیعی و علم الهی بیان شده است.

مصنف ابتداءً به جای « فاعل » تعبیر به « مبدأ الحرکه » می کند و آن را تفسیر به « فاعل » می کند و در چند خط بعد بیان می کند که فاعل به معنای دیگر « یعنی مفیض الوجود » هم هست.

مصنف در مورد « ماده » تعبیر به « موضوع » می کند که شامل ماده هم بشود. قبلا « در جلسه قبل » اشاره کردیم که مرحوم خواجه در نمط ۴ اشارات بیان می کند که ۵ علت داریم چون موضوع را هم اضافه می کند. سپس مرحوم خواجه می فرماید موضوع ملحق به ماده می شود لذا جدا به حساب نمی آید و علتها چهارتا می شوند. مصنف در اینجا « موضوع » را گفته و ماده را ملحق به موضوع کرده است. فرقی ندارد که موضوع را به ماده ملحق کنید یا ماده را به موضوع ملحق کنید بالاخره موضوع و ماده یکی می شوند و تعبیر جامع از این دو لفظ « قابل » است که شامل هر دو می شود.

ص: ۱۲۹۸

وقتی مصـنف به « صورت » می رسـد تعبیر به « الصوره و ما یجری مجراها » می کند. صورت، مربوط به ماده است و مربوط به موضوع نیست در مورد موضوع، آنچه که حلول در موضوع می کنـد عَرَض است نه صورت. اما در مورد ماده، آنچه که حلول می کنـد صورت است. مصـنف لفظ « ما یجری مجراها » را می آورد که عبارت از عَرَض است سپس علت غائی را مطرح می کند و چون فاعل را به معنای مبدء حرکت گرفت غایت را طوری معنا می کند که با مبدء حرکت سازگار باشد زیرا می گوید غایت، آن است که مبـدء حرکت به سـمت آن غایت، سوق می دهـد. اگر فاعل به معنای مبـدء حرکت نباشد غایت را چگونه باید معنا کرد؟ باید گفت غایت عبارتست از امری که مفیض وجود، موجود را به سمت آن سوق می دهد.

توضیح عبارت

و اما هاهنا فنقول علی الجمله ان الاسباب اربعه

در آینده در جای خودش این مباحث مطرح می شود.

ترجمه: امـا در این بحـثی که الاـن می شود به طور مجمـل می گوییم: به طور کلی در جهـان ۴ نـوع علت وجـود دارد « و اگر بخواهید برهان درست کنید یکی از این ۴ تا را باید حد وسط قرار داد ».

مبدأ حرکه _ ای الفاعل و ما فی جملته _

مصـنف مبـدا حرکه را معنا می کند که فاعل و آنچه که در مجموعه فاعل است می باشد یعنی گاهی از اوقات فاعل به تنهایی کاری انجام می دهـد گاهی فاعل با شـرایط کاری انجام می دهد. در جایی که فاعل با شـرایط کاری انجام می دهد مجموعه، دخالت می کننـد تا حرکتی را ایجاد کنند پس فاعل و آنچه در مجموعه اش است که همان شـرایط می باشد مبدأ حرکت می شونـد. پس بایـد در وقتی که این قسم از علت مطرح می شود به ذکر فاعل اکتفا نشود زیرا گاهی ممکن است فاعل باشد ولی همراه با شرایط باشد. پس باید شرایط را هم ذکر کرد. مصنف با عبارت « و ما فی جملته » اشاره به آن شرایط کرده است.

ص: ۱۲۹۹

و الموضوع و ما فی جملته

این، دومین سبب است که از آن تعبیر به موضوع شد ولی می توان آن را عام قرار داد که شامل ماده هم بشود. البته اگر تعبیر به « قابل » کنید هم شامل موضوع می شود و هم شامل ماده می شود.

مصنف در اینجا تعبیر به موضوع کرده و عبارت « ما فی جملته » را عطف بر آن گرفته است. این عبارت را می توان به معنای شرایط گرفت. یا مثلاـ فرض کنید اینگونه گفته شود « ماده و همراهانش » چون ماده به تنهایی گاهی در جسم دخالت نمی کند گاهی ماده با همراهانش دخالت می کند و آن جایی است که ماده، ماده ی ثانیه است. بله در ماده ی اُولی، خودش به تنهایی است که صورت، حلول در ماده ی تنها می کند. اما جایی که جسم از ماده ی ثانیه و یک صورت تشکیل می شود صورت، حلول در ماده نمی کند بلکه در یک مجموعه حلول می کند که بخشی از آن مجموعه، ماده است. مصنف چون نظرش به همه موارد است، هم باید جایی را که ماده به تنهایی علت است و هم جایی را که ماده با اشیاء دیگری مجموعا علت می شوند را ذکر کند لذا تعبیر به « و ما فی جملته » می کند.

و الصوره و ما یجری مجراها

صورت و آنچه جاری مجرای صورت می باشد که مراد عرض است « عرض مثل صورت است ». منتها صورت در ماده حلول می کند که محلِ محتاج است و عرض در موضوع حلول می کند که محلِ مستغنی است ولی بالاخره عرض، جاری مجرای صورت است هر دو حالّ می باشند و هر دو را می توان علت صوری گفت.

ص: ۱۳۰۰

و الغایه و هی التمام الذی لأجله یکون ما یکون، و الیه نسوق مبدأ الحرکه و ما یجری مجراه

هر دو لفظ « یکون »، تامه است.

چهارمین سبب، غایت است. غایت عبارت از تمامی است که به خاطر او تحقق پیدا می کند آنچه که تحقق پیدا می کند. « یعنی هر چه بخواهد تحقق پیدا کند به خاطر این تمامیت و آن غایت، تحقق پیدا می کند. مصنف از « غایت » تعبیر به « تمام » می کند چون غایت شیء، شیء را تمام می کند و متمم شیء است شیء وقتی به هدفش می رسد تمام می شود. البته مراد از تمام شدن، تمام شدنی است که لایق او باشد نه اینکه تمامِ کامل شود و همه کمالات را داشته باشد. این یک معنا برای غایت است. اما معنای دوم برای غایت را با عبارت « و الیه نسوق مبدا الحرکه و ما یجری مجراه » بیان می کند. ضمیر « الیه » به « غایت » بر می گردد به اعتبار « تمام ». لذا مذکر آمده است.

« و الیه نسوق مبدأ الحرکه »: یعنی به سمت همین تمام، سوق پیدا می کند مبدأ حرکت. اگر در این عبارت لفظ « نسوق » آمده باشد به معنای این است که ما معتقدیم مبدأ حرکت به سمت غایت سوق پیدا می کند. اما اگر « یسوق » بود بهتر بود که به معنای این بود « مبدء حرکت به سمت آن سوق می دهد »

ص: ۱۳۰۱

« ما یجری مجراه »: ما یجری مجرایِ مبدء حرکت، فاعلِ به معنای مفیض وجود است. اما مبدء حرکت، فاعل طبیعی بود.

معنای این عبارت به این صورت می شود: مبدء حرکت، متحرک را به سمت این غایت سوق می دهد و مفیض الوجود هم موجود را به سمت غایت سوق می دهد.

و قد یتفق ان تجتمع هذه الاسباب کلها لشیء واحد بالذات

گاهی از اوقات یک شیء هر چهار سبب را دارد گاهی هم شیئی پیدا می شود که هر چهار سبب را ندارد.

مصنف قید « بالذات » آورده یعنی یک شیء این ۴ سبب را بالذات دارد. اشیاء مادی را ملاحظه کنید که هم ماده و هم صورت دارد و چون حادثند فاعل دارند و غایت هم دارند. این شیء، بالذات « یعنی خودش » این ۴ علت را دارد.

اما گاهی ۴ علت جمع می شوند ولی لازم نیست همه آنها بالذات باشند بلکه بعضی بالذات است و بعضی ممکن است با واسطه و بالعرض باشد. مثلا در علم ریاضی ملاحظه کنید که مثلث وجود دارد. مثلث، احتیاج به ماده ی خاصی ندارد حتما لازم نیست جنس مثلث، چوب یا فلز باشد. بنابراین شاید کسی بتواند بگوید مثلث، علت مادی ندارد چون مقید به ماده ی معینی نیست. اما وقتی این مثلث در خارج می آید بالاخره یا بر روی تخته یا سنگ یا فلز قرار می گیرد و ماده ی معین پیدا می کند. در اینصورت دارای علت مادی می شود اما نه بالذات.

مصنف الان می گوید گاهی اینگونه اتفاق می افتد که این اسباب برای یک شیء جمع می شوند و آن شیء دارای هر ۴ سبب می شود بالذات. بعداً باید جایی که شامل هر ۴ سبب می شود که بعضی از آنها بالذات و بعضی بالعرض است هم بحث کند. لـذا بعداً مصـنف همین عبارت را تکرار می کند و قید بالذات نمی آورد. در آنجا است که گفته می شود شـیء دارای ۴ سبب است اعم از اینکه بالذات دارای این ۴ سبب باشد یا بعضی از آنها بالذات و بعضی بالعرض باشد « اینکه همه ۴ سبب، بالعرض باشد امکان ندارد ». این مطلب را بیان کردیم تا کسی فکر نکند عبارتی را که مصنف بعداً می آورد تکرار است.

مصـنف بیان کرد که بعضی از اشیاء هر ۴ سـبب را دارند مثل اشیاء طبیعی. اما بعضی از اشیاء هستند که ۴ سبب را ندارند بلکه دو سـبب را دارنـد که عبـارت از فاعـل و غایت است مثل موجودات مفارق که معلول و مخلوق انـد اینگونه هسـتند. اینها ماده ندارنـد. صورت آنهـا هم به غـایت بر می گردد یعنی غایتشـان، فعلیتشـان است و صورت هم همان فعلیت است لـذا صورت را جـداگانه حساب نمی کنند. اگر این موجود، مجرد باشد آن صورت « یعنی فعلیت » را از ابتدا دارد اما اگر موجود مادی باشـد بر اثر حرکت، این فعلیت را واجـد می شود و از قوه به فعلیت می آید علی ایّ حال، صورتِ شـیء که فعلیت شـیء است همان غایتش است و هر شیئِ غیر مجرد به سمت غایت و فعلیتش می رود.

ص: ۱۳۰۳

ترجمه: ممکن است همه این ۴ سبب برای شیء واحد جمع شوند و آن شیء واحد، هر ۴ تا را داشته باشد بالذات.

نکته: بنده « استاد » لفظ « بالذات » را قید « تجتمع » قرار دادم. می توان قید « هذه الاسباب » قرار داد یعنی این اسباب بالذات برای یک شیء ممکن است وجود داشته باشند. اگر کسی بخواهد قید « شیء واحد » قرار دهد با تکلّف می تواند باشد.

نکته: خود عرض دارای ماده نیست اما اگر در خارج بخواهند باشند باید در جایی حلول کنند. اگر آن عرض، عرض مادی باشد در ماده حلول می کند و اگر عرض، عرض نفسانی باشد اینگونه نیست.

و ربما کان الشیء لیس له من الاسباب الا الفاعل و الغایه فقط کالعقول المفارقه

ترجمه: شیئی که از اسباب چیزی ندارد جزء فاعل و غایت مثل عقول مجرده که ماده و صورت ندارند.

و ربما کان للشیئ جمیع هذه الاسباب

این عبارت به نظر می رسد که تکرار عبارت « قد یتفق ان تجتمع هذه الاسباب کلها لشیء واحد بالذات » است ولی بیان کردیم که آن عبارت مربوط به اسبابِ بالذات است و این عبارت « ربما کان » قید بالذات نمی آورد که شامل می شود مواردی را که ۴ سبب را بالذات دارد و هم شامل می شود مواردی را که ۴ سبب دارد ولی بعضی از آنها بالذات و بعضی بالعرض است.

و اذا لم یکن للشیء ماده و حرکه فان الفاعل الذی یقال له انه فاعل فبنحو آخر یقال:

ص: ۱۳۰۴

بعد از « یقال » دو نقطه گذاشته شده که باید حذف شود و به جای آن ویرگول گذاشته شود.

تا اینجا مصنف درباره اموری بحث کرد که دارای ماده هستند و چون دارای ماده هستند دارای قوت هستند و به سمت فعلیت حرکت می کنند پس در آنها بحث حرکت مطرح می شود. وقتی بحث حرکت مطرح شد فاعلی را که در آنها هست فاعل طبیعی می داند که مُعطی الحرکه یا مبدأ الحرکه است. اما الان اشاره می کند که بحث ما عام است و مخصوص جایی که شیء، ماده دارد نیست پس نباید فاعل را به معنای معطی الحرکه گرفت چون در یک جایی ممکن است فاعل به معنای مفیض الوجود باشد که به آن اشاره می کند. پس مصنف با این عبارت بیان می کند که فاعل، دو اصطلاح دارد:

۱ _ اصطلاح الهی که به معنای مفیض الوجود است.

۲ _ اصطلاح طبیعی که به معنای معطی و مبدأ الحرکه است.

ترجمه: اگر شیء، ماده نداشت و در نتیجه حرکت نداشت « چون اگر ماده نداشته باشد قوه ندارد و اگر قوه ندارد به سمت فعلیت نمی رود و اگر به سمت فعلیت نرود حرکت هم ندارد » پس فاعلی که به او گفته می شود « انه فاعل » به معنای دیگری فاعل گفته می شود « نه اینکه به معنای معطی الحرکه باشد بلکه به معنای معطی الوجود است ».

و تکون نسبته الیه نسبه داخله فی صورته

ص: ۱۳۰۵

مصنف با این عبارت بیان می کند که این فاعل چه فاعلی است؟ فاعلی است که نسبتش به شیء، نسبتی داخل در صورت شیء است.

مفیض وجود، شیء را به دو صورت عطا می کند و وجود را افاضه می کند:

۱ ـ جسمی را از ابتدا بمادته و صورته ایجاد کند. مثلا عناصر اربعه و افلاک اینگونه اند که ماده و صورت با هم افاضه می شوند و شیء، حاصل می شود.

۲ ـ عناصر مرکبه اینطور نیستند زیرا ماده ی آنها موجود است و صورت به آنها افاضه می شود. زیرا ماده ی آنها را خداوند ـ تبارک ـ قبلا موجود کرده که عبارتند از عنصر خاک و هوا و آتش و آب. سپس آنها را مرکب می کند و به آنها صورت جدیدی که صورت ترکیبیه ی انسانیه یا جمادیه یا حیوانیه یا نباتیه است عطا می کند. در اینصورت فاعل، صورت را عطا می کند چون ماده از قبل هست « اینکه ماده را از قبل، فاعل دیگری درست کرده یا همین فاعل درست کرده خیلی مهم نیست » بنابراین در تمام فاعل هایی که مفیض وجودند اگر به موجود مادی بخواهند وجود بدهند در صورتش دخالت می کنند یعنی صورت به او می دهند حال یا همراه ماده یا بعد از ماده می دهند آنها هم که وجود به عقول می دهند صورت و فعلیت را از ابتدا به عقول عطا می کنند. پس مفیض وجود در واقع مفیض صورت است چه صورتِ مجرد باشد چه صورت مادی باشد و در صورت مادی، چه همراه ماده باشد چه بعد از ماده باشد در هر صورت مفیضِ وجود در صورت شیء دخالت می کند لذا مصنف می فرماید « و تکون نسبته الیه نسبته داخله فی صورته » ضمیر « الیه » و « صورته » به « شیء » بر می گردد.

ص: ۱۳۰۶

بنده « استاد » مطلب را به صورت جامع توضیح دادم ولی چون فرض مصنف در « اذ الم یکن للشی ء ماده و حرکه » بود یعنی نظر به موجودات مفارق دارد لذا باید این عبارت را به این صورت معنا کرد: نسبت فاعل به این شیئی که مجرد است نسبت داخل در صورت شیء است. در اینصورت شامل آن دو مورد « که یکبار همراه ماده و یکبار بعد از ماده باشد » نمی شود و ناظر به صورت مجرد است که وقتی می خواهد افاضه کند صورت را افاضه می کند.

و کذلک غایته

غایت هم همینطور استکه ناظر به صورت است یعنی همانطور که فاعل، صورت را عطا می کند و دخالت در صورت دارد غایت هم دخالت در صورت دارد. بیان شد که غایتِ اینگونه اشیاء، صورتشان است زیرا غایتِ اینگونه اشیاء به صورتشان بر می گردد و صورتشان به غایتشان بر می گردد زیرا غایت، فعلیت است و صورت هم فعلیت است.

تعدد برهان « چه برهان انّ و چه برهان لمّ » در چه جایی می تواند باشد/ اگر دو علم در عرض یکدیگر باشد آیا هر دو می توانند در مساله ی خاص برهان لمّ عطا کنند یا اینکه یکی برهان لم و دیگری برهان ان عطا می کند؟/ بیان اختلاف دو علم در اعطاء لم و ان/ فصل ۹/ مقاله ۲/ برهان شفا. ۹۴/۰۴/۱۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تعدد برهان « چه برهان انّ و چه برهان لمّ » در چه جایی می تواند باشد/ اگر دو علم در عرض یکدیگر باشد آیا هر دو می توانند در مساله ی خاص برهان لمّ عطا کنند یا اینکه یکی برهان لم و دیگری برهان ان عطا می کند؟/ بیان اختلاف دو علم در اعطاء لم و ان/ فصل ۹/ مقاله ۲/ برهان شفا.

ص: ۱۳۰۷

فکل ما هو مجرد عن الماده فانما یمکن ان یعطی من الاسباب ما هو صورته فقط(۱)

بحث در این بود که آیا ممکن است دو علم جزئی در مساله ی واحد، برهان لمّ عطا کنند.

گفته شد که این بحث در آینده روشن خواهد شد ولی خوب است که در اینجا به طور مختصر توضیح داده شود تا منتظر آینده نباشید.

مصنف به خاطر اینکه جواب مختصری بدهد وارد بحث در علل شد و گفت ۴ گونه علت وجود دارد که عبارتند از فاعلی، غائی، مادی و صوری مثل موجودات مادی. سپس اشاره کرد که بعض اشیاء، دو علت از این ۴ علت را دارند که علت فاعلی و غائی می باشد مثل مجردات. سپس اشاره شد که فاعل دارای دو معنا است:

۱ ـ فاعل به معنای معطی الحرکه است.

۲ ـ فاعل به معنای معطی الوجود است.

در جایی که شیء دارای ماده باشد هم فاعل به معنای معطی الحرکه را دارد هم فاعل به معنای مفیض الوجود را دارد اما جایی که شیء دارای ماده نباشد فاعل به معنای معطی الحرکه را ندارد اما فاعل به معنای مفیض الوجود را دارد.

فاعل به معنای مفیض الوجود به نحوی با صورت همراه است مصنف در صفحه ۱۸۱ سطر ۶ فرمود « و تکون نسبته الیه نسبةً داخلةً فی صورته» یعنی فاعل را به نحوی مرتبط با صورت کرد سپس فرمود « و کذلک غایته » یعنی غایت را هم مرتبط به صورت کرد.

ص: ۱۳۰۸

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹، ص ۱۸۱، س۸، ط ذوی القربی.

پس فاعل و غایت هر دو مربوط به صورت شدند یعنی صورت شیء که حقیقت شیء است به توسطِ مفیضِ وجود افاضه می شود و همچنین همین صورت هم غایت شیء است. در مجردات اینگونه است که فاعل و غایت هر دو دخیل در صورتند پس این سه علت « فاعل و غایت و صورت» را اگر جمع کنید یکی می شوند که همان صورت می باشد. پس اگر صورت را لحاظ کنید هم خود صورت لحاظ شده هم فاعلی و غایتی که منسوب به او است لحاظ شده است لذا مصنف در این عبارتِ « فکل ما هو مجرد... » می گوید اگر چیزی مجرد از ماده باشد یک علت بیشتر ندارد و آن، صورتش است بنابراین اگر بخواهید برهان لمّ درباره چنین مجردی اقامه کنید فقط می توانید حد وسطی را که صورت است آورد. بنابراین یک برهان لمّ بیشتر نخواهد بود نه اینکه سه برهان لمّ باشد که در یکی حد وسطش فاعل باشد و در دیگری حد وسطش غایت باشد و در دیگری، صورت باشد.

عبارت « فکل ما هو مجرد... » با لفظ « فاء » آمده یعنی متفرع بر جمله قبل است. در جمله ی قبل گفت فاعلِ معطی الوجود را چون منسوب به صورت کردیم و غایت را هم منسوب به صورت کردیم پس هر چه که مجرد از ماده است فقط یک علت می تواند حد وسطش قرار بگیرد و آن، صورت است. و این صورت در عین اینکه صورت است مربوط به فاعل و غایت هم هست. بنابراین در مجردات فقط یک برهان می توان اقامه کرد و آن برهانی است که حد وسطش صورتِ آن موجود باشد.

ص: ۱۳۰۹

در جایی برهان تکرار و متعدد می شود که شیء چندین علت داشته باشد و هر علتش را بتوان حد وسطِ برهان قرار داد و آن، موجودطبیعی است که دارای ماده است. دارای صورت و فاعل و غایت هم هست و این ۴ تا به همدیگر انتساب پیدا نمی کنند که یکی شوند بلکه ۴ علت هستند. می توان ۴ برهان اقامه کرد یا اگر ماده و صورت را در یک جا جمع کنید و فاعل و غایت را در یک جا جمع کنید می توان دو برهان اقامه کرد. در هر صورت برهان متعدد می شود. پس در موجودات طبیعی، برهانِ متعدد وجود دارد اما در موجودات مجرد، برهانِ متعدد نیست.

مصنف به بحث اصلی خودش می پردازد و آن بحث این بود که در مساله ی واحد آیا می توان دو برهان لمّ اقامه کرد که یکی برای این علم باشد و یکی برای آن علم باشد؟ الان جواب داده شد که در جایی که برهان، واحد است « یعنی در مجردات » یک برهان بیشتر وجود ندارد حال یا در این علم است یا در آن علم است. ممکن است که برهان لمّ، هم در این علم و هم در آن علم اقامه شود. پس یکی از این دو علم می تواند برهان لمّ عطا کند و اگر علم دیگر برهان اقامه می کند برهان انّ است نه برهان لمّ. اگر برهان لمّ باشد عاریه آمده است.

اما در جایی که چهار علت وجود دارد و می توان برهان لمّ های متعدد اقامه کرد باید بحث کرد که آیا دو علم می توانند برهان لمّ عطا کنند یا در آنجا هم یک علم، برهان لمّ عطا می کند؟ این بحثی است که بعداً باید مطرح شود.

مثلا در علم الهیات اگر بحثی از نفوس و عقول شـد که مجردنـد در آنجا ممکن است برهان لمّ آورده شود مثلا مفیض وجود، حد وسط قرار داده شود و گفته شود خداوند ــ تبارک ــ مجرد و واحد و بسیط است و از بسیط، واحد صادر می شود و واحد جز عقل چیزی نیست « زیرا این صادر نمی توانـد جسم باشـد چون جسم، مرکب است و این صادر نمی تواند نفس باشد چون نفس اگرچه مرکب نیست ولی متعلق به مـاده است » پس بایـد اولین مخلوق و صـادر را عقـل بـدانیم. ملاحظه می کنیـد که از طریق برهـان لمّ وجود عقـل ثـابت شـد. امـا اگر در طبیعیـات و نجوم بحث کردیم از طریق معلول پی به علت می بریم یعنی از طریـق معلول که افلاـک انـد پی می بریم به اینکه عقول که علت هسـتند موجودنـد یعنی این موجودات جسـمی بالاـخره بـاید منتهی به یـک موجـود مجرد شـود یـا این افلاـک به شـوق موجود مجرد حرکت می کننـد. یعنی از طریق معلول به آن موجود مجرد که عقل است پی برده می شود و این، برهان انّ است.

توضیح عبارت

فکل ما هو مجرد عن الماده فانما یمکن ان یعطی من الاسباب ما هو صورته فقط

فـاء در « فکـل » فـاء تفریع است و تفریع بر جمله ی قبـل است یعنی وقتی فاعـل و غـایت هر دو داخـل در صورت شـیء مجرد شدنـد لـذا از شـیء مجرد فقط صورتش باقی می مانـد که می توانـد حد وسط قرار بگیرد. اگر فاعل و غایت را حد وسط قرار دهیـد به صورت بر می گردد پس یـک حـد وسط بیشتر نمی توان برای آن درست کرد بنابراین یک برهان لمّ بیشتر نمی توان انتظار داشت پس یک علم می تواند این برهان را اقامه کند و علم دیگر اگر بخواهد اقامه برهان کند باید برهان انّ باشد نه لمّ.

ترجمه: هر چیزی که مجرد از ماده است « اگر موضوعِ مساله ای قرار بگیرد » ممکن است از بین اسباب چهارگانه عطا شود به او آنچه که صورتش هست فقط « و ضمنا آنچه که دخیل به صورتش است که فاعل و غایت است ».

صفحه ۱۸۱ سطر ۸ قوله « و تسمی »

مصنف از اینجا شروع به بحث درباره علومی می کند که موضوعاتِ مجرده یا موضوعاتِ مادیه را مورد بحث قرار می دهند. آن که موضوع مجرد را مورد بحث قرار می دهد موضوع مسائلش تمام مجردات است و یک برهان لمّ بیشتر نمی توان بر آن اقامه کرد البته به شرطی که موضوع مساله، خداوند ــ تبارک ــ نباشد. اگر موضوع مساله، خداوند ــ تبارک ــ باشد برهان لمّ ندارد چون علت برای آن نیست پس موضوع مساله، مجرداتی است که مخلوق می باشند اما مجردی که خالق است برهان لمّ بر آن اقامه نمی شود. یا برهان انّ اقامه می شود یا اگر خیلی تلاش کنید برهان شبه اللم اقامه می شود که در اول مقصد سوم شرح تجرید مرحوم علامه و مرحوم لاهیجی توضیح می دهند که برهانی را که مرحوم خواجه برای اثبات واجب تعالی می آورد برهان شبه اللم است.

مصنف علوم را به سه قسم تقسیم می کند. دو قسم از آنها علومی هستند که در مجردات بحث می کنند و یک قسم علومی است که در مادیات بحث می کند. در آن دو قسم یکی از آنها درباره ی مجرد بالذات بحث می کند و یکی درباره ی مجرد بالحد بحث می کند به عبارت دیگر یک علم در مجردی بحث می کند که ذاتش مجرد است و یک علم در مجردی بحث می کند که حدّش مجرد است و ذاتش اگر بخواهد در خارج موجود شود مادی است. اما حدّش که در ذهن می باشد مجرد است.

ص: ۱۳۱۲

آن سه قسم عبارتند از:

۱ _ علمی که درباره مجرد بالذات بحث می کند.

۲ _ علمی که درباره مجرد بالحد بحث می کند.

۳ _ علمی که درباره مادیات بحث می کند.

علمی که درباره مجرد بالذات بحث می کند علمی است که موضوعش را اگر در خارج ببینی، مجرد است و اگر در ذهن بیاوری و بخواهی آن را تعریف کنی، مجرد است البته به شرطی که قابل تعریف باشد چون بعضی مجردها مثل خداوند _ تبارک _ قابل تعریف نیستند زیرا در ذهن نمی آید و جنس و فصل ندارد. اما مثل نفس که هم در ذهن مجرد است و هم در خارج مجرد است. یعنی هم مجرد بالذات است و هم مجرد بالحد است. چون اگر شیئی ذاتش مجرد شود حدّش هم حتما مجرد است « یعنی در حدّ نفس، ماده ی معین اخذ نمی شود بله ماده به عنوان اینکه نفس به آن مرتبط است اخذ می شود نه به عنوان اینکه جزء نفس است « اما در عقل اصلا ماده اخذ نمی شود نه به عنوان اینکه جزء عقل است و نه به عنوان اینکه مرتبط با عقل است » و گفته می شود « کمال اول لجسمٍ آلی » که لفظ « جسم » می آید ولی این تعریف، تعریف ذات نفس نیست بلکه تعریف تعلق نفس است و نفس در مرتبه ی تعلقش، به ماده مربوط است « نفس در مرتبه ی ذاتش مجرد است ». پس اگر بخواهید نفس را به عنوان یک موجود متعلِّق معنا کنید لفظ « جسم » آورده می شود اما اگر بخواهید نفس را به عنوان ذاتش معنا کنید لفظ « جسم » در تعریفش نمی آید. مرحوم صدرا این مطلب را در ابتدای جلد ۸ اسفار توضیح می دهد و مصنف هم این را قبول دارد چون در علم النفس گفته می شود که ما وقتی نفس را تعریف می کنیم سِمَت تعلقی نفس را تعریف می کنیم نه ذات آن را. به قول مرحوم صدرا تمام مباحث ما در نفس به اعتبار تعلقش است یعنی وجود تعلّقی نفس مطرح می شود و بحث می گردد.

ص: ۱۳۱۳

تـا اینجـا معلـوم شـد علمی که دربـاره ی مجرداتِ بالـذات بحث می کنـد علمی است که دربـاره ی اموری بحث می کنـد که خارجاً مجردند و حدّاً هم مجردند اسم چنین علمی، علم الهی خاص است نه الهی عام چون بحث علم الهی عام، مطلق است.

علم دیگری هست که دربـاره ی مجرداتِ بالحـد بحث می کنـد اگر چه مجرد بالـذات نیسـتند که اسم آن علم، ریاضـی است. ریاضـی در اموری بحث می کنـد که آن امور وقتی می خواهنـد در ذهن مـا تعریف شونـد مـاده ی معیّنی در تعریف آنها اخذ نمی شود. مثلاـ وقتی مثلث تعریف می شود گفته نمی شود « چوبی یا فلزی است که به این صورت باشـد » یعنی ماده ی معینی اخـذ نمی شود امـا وقتی در خـارج می آیـد این مثلث یا در چوب است یا در فلز است پس این امور ذاتاً مجرد نیسـتند اما حـداً مجردنـد « یعنی وقتی آنهـا را تعریف می کنیم و در ذهن خودمان احضار می کنیم تا در ذهن به آنها جنس و فصل بـدهیم می بینیم احتیاج به مادّه معینه ندارند. پس علوم ریاضی درباره ی موضوعاتی بحث می کنند که آن موضوعات ذاتاً و خارجاً مجرد نیسـتند ولی حدّاً و ذهنا مجردند. اما علم طبیعی که سومین علم است در اموری بحث می کند که مادی بالذات هستند یعنی هم در خارج، مادی انـد هم در حـدّ و ذهن مادی اند. جسم را اگر در خارج بخواهید بیابید در ماده می یابید و اگر بخواهید آن را تعریف کنید باید ماده را در تعریفش اخذ کنید.

ص: ۱۳۱۴

تا اینجا معلوم شد که علوم حقیقیه سه قسم اند:

۱ ـ علومی که درباره مجرداتِ بالذات بحث می کنند « که علم الهی است ».

۲ ـ علومی که درباره مجردات بالحد بحث می کنند « که علوم ریاضی است ».

۳ ـ علومی که درباره مادیات بحث می کنند « که علوم طبیعی است ».

مصنف یک اصطلاح دیگر هم ذکر می کند و می گوید علم الهی را علم انتزاعی مطلق یا انتزاعی بالذات می نامیم و علم ریاضی را علم انتزاعی بالحد می نامیم. مراد از « انتزاعی » اعتباری نیست. گاهی از اوقات می گوییم فلان صفت را انتزاع کردیم مثلا ـ این شخص، عالم بود عالمیت را انتزاع کردیم. که عالمیت یک امر اعتباری و انتزاعی می شود. مراد از انتزاعی، این معنا نمی باشد یعنی نمی خواهیم بیان کنیم علوم ریاضی، اعتباری بالحد هستند و علوم الهی، اعتباری واقعی هستند زیرا بحث در علوم الهی نمی تواند اعتباری باشد « اگرچه ممکن است مناسبتی پیش بیاید و بحث های اعتباری مطرح شود ولی این علوم، علوم حقیقی اند نه اعتباری ».

منظور از انتزاعی، منتزَعِ از ماده و گرفته شده از ماده دور شده از ماده است و به عبارت دیگر موضوعاتش فاقد ماده هستند و از ماده جدا هستند. در علم طبیعی هم، علوم انتزاعی بکار برده نمی شود چون انتزاعی نیست زیرا از ماده گرفته نشده است و همراه ماده می باشد.

ص: ۱۳۱۵

نکته: چرا مصنف این مباحث را مطرح کرد. چرا مصنف علم را به اعتبار موضوعاتی که در علم مورد بحث هستندبه سه قسم تقسیم کرد. ربط این مباحث به بحث ما این است که بحث ما در علومی است که می خواهند برهان لمّ عطا کنند و در این علوم باید موضوعات مسائل شان را ملاحظه کرد. موضوعاتِ مسائل علوم انتزاعیه بالذات، مجردات بالذاتند و موضوعات در علوم انتزاعیه بالحد، مجردات بالحدند و موضوع در علم طبیعی، مادیاتند. در اینصورت می توان بحث کرد که موضوع در علم فلسفه چون مجرد است فقط یک علت دارد پس یک حد وسط دارد پس یک برهان لمّ دارد. آن که مجرد بالحد یا انتزاعی بالحد است « مثل علم ریاضی » در تعریفش یک علت « که فقط صورت است » می آید اما به لحاظ خارج اگر بخواهید برهان اقامه کنید به چند صورت می توان اقامه کرد. اما به لحاظ ذهن فقط یک برهان لمّ هست چون یک علت بیشتر نیست زیرا این شیء در ذهن مجرد است و هر مجردی فقط یک علت دارد و آن، صورت است. پس می توان در علم ریاضی به اعتبار خارج، چند علت و چند برهان درست کرد اما می دانید که در ریاضی، بحث خارجی نداریم یعنی هیچ وقت بحث به این صورت نیست که مثلثی که از چوب ساخته شده است با فلان مثلثی که از فلز ساخته شده مساوی است یا مساوی نیست بلکه بحث در این است که این مثلث با آن مثلث مساوی است یا مساوی نیست. کاری نداریم که از چه چیزی ساخته شده است. همچنین وقتی بحث از عدد می شود بحث از یک سیب و دو کتاب و سه چوب و ... نیست بلکه بحث از یک و دو و سه و چهار است.

پس همه بحث هـای ریاضـی در ذهن است و در ذهن هم مجردنـد پس یک علت بیشتر ندارنـد و لـذا یک برهان لمّ هم بیشتر ندارنـد. تمام بحث در طبیعی است که چنـد علت وجود دارد که می توان چنـد برهان لمّ آورد. حال بایـد بررسـی کرد که این چند برهان لمّ باید در یک علم بحث شود یا در چند علمِ متفرق هم می توان دانست یا نه؟ که بحث جلسه ی بعدی است.

پس توجه کردید این حرف هایی که مصـنف بیان کرد مناسب با بحث است و می خواهد بیان کند که موضوع علم الهی یک برهـان لمّ دارد و موضوع علم ریاضـی هم یک برهان لمّ دارد اما موضوع علم طبیعی است که می توانـد چنـد برهان لمّ داشـته باشد. آن وقت باید بررسی کرد که آیا همه آنها را از یک علم باید گرفت یا از چند علم باید گرفته شود.

توضیح عبارت

و تسمی العلوم المختصه بمثله علوماً انتزاعیه

علومی که مختص به چنین مجردی هسـتند علوم انـتزاعی نامیـده می شونـد. مراد از انتزاعی یعنی منتزع از مـاده و برهنه از مـاده است.

فمن العلوم الانتزاعیه، ما انتزاعیته بالذات کالعلوم الناظره فی الموجودات التی صورها مفارقه للمواد علی الاطلاق

مصـنف از اینجا علوم انتزاعی را به دو قسم تقسـیم می کند یکی انتزاعی بالذات است که علم الهی می باشد و دیگری انتزاعی بالحد است که علم ریاضی می باشد.

ترجمه: از علوم انـتزاعیه، علمی است که انتزاعیتش بالـذات « یعنی ذاتش مجرد و منتزع از مـاده است » مثـل علومی که نظر می کننـد در موجوداتی که صُوَرِ آن موجودات، مفارق با موادنـد « یعنی جدای از موادند و مجرد از ماده اند » به طور مطلق «یعنی ذهناً و خارجا، حدّاً و ذاتاً ».

ص: ۱۳۱۷

و منها ما هی انتزاعیه بالحد کالعلوم الریاضیه فان موضوعاتها امور غیر مفارقه الذات للموضوعات و لکن مفارقه الحدود لها

ترجمه: بعضی از انتزاعیه، علومی است که انتزاعی بالحدند « یعنی در مقام حدّ _ یعنی در مقام ذهن _ مجرد از ماده اند اما در خارج یک ماده ی معین دارند و بر آن ماده ی معیّن عارض شدند » مثل علوم ریاضیه که موضوعات این علوم ریاضیه اموری هستند که ذاتشان مفارق با موضوعات « یعنی مواد » نیست « موضوعاتی که در اینجا آورد غیر از موضوعاتی است که اسم " انّ " قرار داده شد. موضوعاتی که اسم " انّ " قرار داده شد. موضوعاتی که اسم " انّ " قرار داده شده به معنای موضوعات مسائل است اما این موضوعاتی که بعداً آورد به معنای مواد است. لذا ترجمه عبارت به این صورت می شود: موضوعات مسائلی مثل شکل یا عدد اموری هستند که ذاتشان مفارق از ماده نیست _ چون عدد بر ماده عارض می شود و اَشکال هم بر ماده عارض می شوند _ » اما حدود و تعریفات ذهنی آنها « و به تعبیر عامتر، وجود ذهنی آنها » مفارق از مواد است « یعنی وقتی در ذهن بیاورید با ماده ی خاصی همراه نیست ».

و ذلک لان موضوعاتها امور غیر معینه بالنوع

« ذلک »: اینکه گفته می شود در حدّ و در ذهن، همراه ماده نیستند. ضمیر « موضوعاتها » به « موضوعات علم ریاضی » بر می گردد که عبارت از اَشکال و اعداد است.

ص: ۱۳۱۸

ترجمه: این مطلب، به این جهت است که موضوعـاتِ موضوعاتِ علم ریاضـی « که موادّ اعـداد و اَشـکال هسـتند » نوعشان در ذهن معیّن نیست « در ذهن، موضوع شـکل مثلث معلوم نیست که چوب و سـنگ و فلز و .... هست یـا نه؟ اما در خارج که می آید معلوم می شود یعنی هر جسمی با صورت نوعیه خودش می تواند موضوع برای مثلث شود ».

فان المثلث کما یکون فی خشبه کذلک یکون فی ذهب فلیس تقتضی طباعها موضوعاً معیناً بل کیف اتفق

ترجمه: مثلث همانطور که در چوب می تواند باشد در فلز و سـنگ و ... هم می تواند باشد پس طباع اشـکال هندسـی یا اعدادِ حساب « که یکی از آن اشکال، مثلث است » اقتضای موضوع معینی را نمی کند بلکه موضوع هر چه باشد اِشکال ندارد.

فلیس شیء من الموضوعات التی توجد فیه داخله فی حدودها لهذا السبب

« الموضوعات »: مراد همان مواد است که عبارت از چوب و ذهب و امثال ذلک است. ضـمیر « توجد » به « موضوعات » بر می گردد در پاورقی کتاب اشاره می کند که در نسخه ای « یوخذ » آمده که حقش این است که « توخذ » باشد تا به « موضوعات » بر گردد. ضمیر « فیه » به « شکل یعنی مثلث » یا به « شیء » بر می گردد. اگر به « شیء » بر گردد عبارت خراب می شود.

ص: ۱۳۱۹

ضمیر « حدودها » باید برگردد به همان چیزی که ضمیر « فیه » بر می گردد. ضمیر « فیه » مذکر آمده که خوب است اما ضمیر « حدودها » را مونث آورده. شاید به اعتبار اَشکال و اعداد است.

« لهذا السبب »: لعدم تعین الموضوع و الماده. یعنی شکل مثلث به موضوع معینی که مثلا چوب یا سنگ است احتیاج ندارد تا در وقتی مثلث را تعریف می کنید این چوب یا فلز آورده شود.

ترجمه: موضوعاتی که در مثلث اخذ می شوند « یا یافت می شوند » هیچکدام داخل در حدود مثلث نیستند به خاطر این سبب « که این اَشکال، موضوع معیّن ندارند ».

و اما الصور الطبیعیه فان لکل واحده منها ماده ملائمه لها بالنوع

تا اینجا دو علم مورد بحث قرارگرفتند که یکی علم الهی بود و دیگری علم ریاضی بود. این دو علم بیش از یک علت نمی توانند داشته باشند پس بیش از یک برهان لمّ ندارند. لذا در مورد اینها نباید بحث کرد که آیا دو علم می توانند درباره ی مساله ی از مسائل اینگونه علوم، برهان لمّ عطا کند یا نه؟ چون جواب سوال روشن است که یک علم می تواند برهان لمّ عطا کند و اگر علم دیگر بخواهد برهان عطا کند برهان انّ عطا می کند. تمام بحث در علم سوم می باشد که علم طبیعی است. در این علم چند علت می تواند باشد؟ در اینجا باید بحث شود که چند تا حد وسط می تواند داشته باشد و بالتبع چند برهان لمّ می تواند داشته باشد. و اینکه چند برهان لمّ آیا در یک علم است یا می تواند در چند علم پخش شود.

ص: ۱۳۲۰

ترجمه: امـا صور طبیعیه « مثـل صورت انسـان و صورت حیوان و صورت جمـاد » هر کـدام مـاده ی است که نوعـاً ملائم با این صورت است یعنی نوع این مـاده بـا نوع این صورت سازگـار است « مثلاـ یکی از صُوَر طبیعیه، صورت انسان است که ماده ی منـاسب دارد که همـان بـدنش است. این صورت در ماده ی دیگر نمی رود یعنی در ماده ی درخت و ماده ی حیوان و ماده ی جماد نمی رود. بـدون ماده هم نمی تواند باشد. پس ماده اش در خارج و در ذهن معیّن است. بنابراین اینچنین موضوعاتی ذاتاً و حداً مادّی اند و ماده ی معیّن دارند ».

لا یمکن ان توجد تلک الصوره منها مفارقه لها و لا فی ماده اخری

ضمیر « منها » به « صور طبیعیه » بر می گردد و ضمیر « لها » به « ماده » بر می گردد.

این عبـارت، توضیـح ماده ی ملائم است. یعنی این صورت را نمی توان از این ماده در آورد و به ماده ی دیگر داد و نمی توان از این ماده در آورد و آن را بدون ماده رها کرد.

ترجمه: آن صورت از صور طبیعیه نه می توانـد جـدای از این ماده شود « که بدون ماده بماند » و نه می تواند در ماده ی دیگر وارد شود « این صورت اگر در خارج بیایـد بایـد همین ماده را داشـته باشـد و اگر در ذهن هم بیایـد بایـد همین ماده را داشـته باشد بنابراین خارجاً و ذهناً مجرد نیست ».

ص: ۱۳۲۱

فطباع تلک الصوره مختصه بتلک الماده

طبیعت این صورت، مخصوص این ماده است و از این ماده جدا نمی شود. پس اگر این طبیعت چه در ذهن بخواهد بیاید چه در خارج بخواهد بیاید باید این ماده را همراه داشته باشد. بدون ماده نه می تواند در خارج وجود بگیرد نه می تواند در ذهن وجود بگیرد پس ذاتا و حداً مادی است ».

فلذلک تدخل المواد فی حدودها

ترجمه: چون این صورت طبیعی، خارجاً و ذهناً محتاج به این ماده ی خاص است، مواد در حدود این صورت طبیعیه داخل می شوند « چون طبیعت این صور با این ماده مناسبت دارد حال اگر بخواهید این صورت را تعریف کنید ناچار هستید که از این ماده در حدّ استفاده ببرید ».

و الامور الطبیعیه هی التی تجتمع فیها بالذات هذه العلل کلها

این عبارت، اشاره به اصل بحث دارد.

در امور طبیعی همه این ۴ علت جمع می شوند و همه آنها هم بالذات هستند « یعنی فاعلش همان فاعل خودش است و غایتش همان غایت خودش است و ماده اش همان ماده خودش است و صورتش همان صورت خودش است. همه اینها برای خودش است و بالذات می باشند و از جای دیگر و با واسطه و بالمجاز نیامدند.

ترجمه: تمام این ۴ علت برای امور طبیعیه جمع می شوند و هر ۴ تا بالذات هستند و هیچکدام بالعرض نیست در اینصورت جا دارد که در امور طبیعیه ۴ حد وسط درست کرد قهراً ۴ برهان یا ۲ برهان درست می شود. در اینجا جا دارد بحث شود که آیا دو علم می توانند در امور طبیعیه هر دو، برهان لمّ عطا کنند یا نه؟ یعنی اگر این علل در علوم پخش شدند به اینصورت که دو مورد از آنها در یک علم آمد و دو مورد در علم دیگر آمد می توان از هر دو علم، برهان لمّ آورد.

ص: ۱۳۲۲

توجه کنیـد مراد از اینکه گفته می شود « در چنـد علم برهان لمّ آورده می شود » این نیست که چون این حد وسط در آن علم مطرح شـده پس می توان در آن علم، برهـان لمّ آورد. بلکه به این معنـا است که تنـاسب با آن چنـد علم باشـد. صـرف مطرح کردن این حـد وسـط در یـک علمی باعث نمی شود که آن علم بتوانـد برهان لم تشـکیل دهـد. زیرا ممکن است ما اشـتباهاً یا تعمـداً علتی را که مربوط به یک علم است در علم دیگر مطرح کنیم. یعنی باید واقعیت را لحاظ کرد که چگونه است. آیا این موضوع مساله که با چند علم مناسبت دارد علت های آن هم با چند علم مناسبت دارد یا ندارد؟

مثلا یک موجود طبیعی را ملاحظه کنید که می خواهید علت مباشـر آن را پیدا کنید. جای علت مباشـرش در علم طبیعی است نه در جـای دیگر. اما علت دور که خداونـد ـ تبارک ـ است در علم طبیعی بحث نمی شود بلکه در علم الهی بحث می شود. پس نمی توان هر علتی را در هر علمی بتوان قرار داد بلکه علت الهی در علم الهی بایـد برود و علت مباشـر طبیعی باید در علم طبیعی برود. با توجه به این معیار اگر دیدیـد چنـد علت توانسـتند در یک علم بیاینـد برهان لمّ ها فقط در این علم می آیند اما اگر چند علت در چند علم آمدند در اینصورت چند تا برهان لمّ آورده می شود.

ص: ۱۳۲۳

نکته: اگر موضوعی « مثل موضوع طبیعی » ۴ علت داشت بیان کردیم که ۴ تا حد وسط می تواند داشته باشد و ۴ برهان می تواند تشکیل دهد. این مطلب با آنچه که در منطق گفته می شود باید جمع شود. در منطق گفته می شود که حد وسط، هر ۴ علت با هم است. یعنی اگر شیئی ۴ علت داشت حد وسط، ۴ علت است. اینطور نیست که یکبار فاعل، حد وسط باشد و یکبار غایت، حد وسط باشد و مرتبه سوم ماده، حد وسط باشد و مرتبه چهارم صورت، حد وسط باشد. پس در جایی هم که ۴ علت است حد وسط، یکی می باشد نه اینکه ۴ برهان باشد. برای توضیح این مطلب و رفع ابهام اینگونه می گوییم: در خود منطق نکته ای گفته می شود که این مشکل را حل می کند و آن نکته این است که گفته می شود شما حق دارید فاعلِ تنها را حد وسط قرار دهید ولی تصریحاً، فاعل حد وسط است و ضمناً آن سه مورد دیگر حد وسط است. حق دارید غایت را حد وسط قرار دهید که تصریحاً غایت، حد وسط است و ضمناً آن سه مورد دیگر حد وسط است پس حد وسط را به ۴ صورت می توان آورد. بنابراین می توان ۴ برهان لمّ آورد.

پس آنچه که در اینجا گفته شد منافاتی با آنچه که در منطق گفته می شود ندارد.

بحث بعدی که در جلسه بعد وارد آن می شویم این است که آیا می شود موضوعی که دارای چند علت است و در نتیجه دارای چند حد وسط است و بالتبع دارای چند برهان لمّ است، براهینش را علوم متعدد عطا کنند یا اینکه باید همه براهینش را یک علم مطرح کند؟ جواب آن داده شد که اگر همه این علل در یک علم باید مطرح شوند برهان لمّ را فقط همان یک علم عطا می کند اگر آن علل می توانند در علوم متفرّقی مطرح شوند برهان لمّ را آن علوم متفرق می توانند اعطا کنند.

موضوعی که دارای چنــد علت است و در نتیجه دارای چند حد وسط است و بالتبع دارای چند برهان لمّ است ایا براهینش را علوم متعدد عطا می کند یا یک علم عطا می کند/ تعدد برهان « چه برهان انّ و چه برهان لمّ » در چه جایی می توان باشد/ اگر دو علم در عرض یکدیگر باشــند آیا هر دو می توانند در مساله ی خاصــی برهان لمّ عطا کنند یا اینکه یکی برهان لمّ و دیگری برهان انّ عطا می کند؟/ بیان اختلاف دو علم در اعطا لمّ و انّ/ فصل ۹/ مقاله ۲/ برهان شفا. ۹۴/۰۴/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: موضوعی که دارای چند علت است و در نتیجه دارای چند حد وسط است و بالتبع دارای چند برهان لمّ است ایا براهینش را علوم متعدد عطا می کند یا یک علم عطا می کند/ تعدد برهان « چه برهان انّ و چه برهان لمّ » در چه جایی می توان باشد/ اگر دو علم در عرض یکدیگر باشند آیا هر دو می توانند در مساله ی خاصی برهان لمّ عطا کنند یا اینکه یکی برهان لمّ و دیگری برهان انّ عطا می کند؟/ بیان اختلاف دو علم در اعطا لمّ و انّ/ فصل ۹/ مقاله ۲/ برهان شفا.

ثم من المعلوم ان ما کانت الحدود الوسطی فی برهانه ماخوذه من علل صوریه فقط(۱)

بحث در این بود که آیا دو علم جزئی می توانند در مساله ی واحدی برهان لمّ عطا کنند؟ یعنی هم این علم برهان لمّ عطا کند هم آن علم برهان لمّ عطا کند.

ص: ۱۳۲۵

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹، ص ۱۸۱، س۱۹، ط ذوی القربی.

مصنف به طور مجمل وارد بحث شدند « و بحث مفصل آن را حواله به آینده دادند » و فرمودند چهار نوع علت وجود دارد که عبارتند از فاعلی و غائی و مادی و صوری. سپس مصنف بیان کردند که بعض اشیاء، علت فاعلی و غائی و صوری دارند و علت فاعلی و غائی آنها در صورت دخالت دارد پس هر دو را به صورت بر می گردانیم و می گوییم اینچنین موجوداتی فقط یک علت دارند که آن علت، صورتشان است. اما موجودات دیگری هستند که هر ۴ علت را دارند.

پس دو موجود وجود دارند:

۱ ـ موجودی که سببش صوری است.

۲ ـ موجودی که چهار سبب دارد.

موجودی که سبب صوری است اگر بخواهد با برهان بیان شود یک سبب بیشتر ندارد و آن یک سبب می تواند در یک برهان حد وسط قرار بگیرد و یک برهان لمّ درست کند و اینچنین موجودی بیش از یک برهان لمّ نمی تواند داشته باشد چون بیش از یک سبب ندارد و آن سبب را می توان حد وسط قرار داد و چون سبب، واحد است حد وسط، واحد می شود پس برهانی که حد وسطش سبب برای نتیجه اش باشد یک برهان است لذا یک برهان لمّ خواهد بود. اگر انتظار دارید که براهین دیگری

آورده شود آن براهین، براهین « ان » هستند.

اما جایی که شیء دارای اسباب متعدد باشد دارای چهار سبب است و می توان چهار حد وسط در برهان آورد در نتیجه چهار برهان لم می توان تشکیل داد یا لا- اقل همانطور که قبلا اشاره شد فاعلی و غائی را یکی لحاظ کرد و مادی و صوری را هم یک لحاظ کرد در اینصورت می توان گفت که دو علت یا دو سبب برای این شیء است که یکی، سبب خارجی است « که همان فاعل و غایت است » و دیگری، سبب داخلی است « که همان ماده و صورت است ». در اینصورت می توان هر کدام از این دو سبب را جدا جدا حد وسط قرار داد و دو برهان لمّ بدست آورد. در اینجا این بحث است که آیا دو علم می تواند دو برهان را افاده کند یا اینکه یک علم باید هر دو برهان را افاده کند.

ص: ۱۳۲۶

مصنف در جواب از این سوال می فرماید سبب مادی و صوری مربوط به همان علمی هستند که این شیء مربوط به آن است. این شیء چون یک شیءِ مادی است لذا مربوط به علم طبیعی می شود لذا این برهانی که در آن علت مادی و صوری حد وسط است در هیچ علمی مطرح نمی شود فقط در علم طبیعی باید مطرح شود چون آن علتی که در این برهان بکار گرفته شده مناسب با علم طبیعی است. اگر یک وقت این برهان در علم دیگر آمد معلوم می شود که این برهان از علم طبیعی به علم دیگر برده شده است و الا خود آن علم، برهان لمّ را عطا نکرده است. برهان لمّ را طبیعی عطا کرده و عاریةً در علم دیگر رفته است.

اما در سبب فاعلی و غائی باید ملاحظه کرد که چه نوع سبب فاعلی و غائی است؟ گاهی سبب فاعلی و غائی، طبیعی است که این هم در علم طبیعی قرار می گیرد و نتیجه این می شود که هر ۴ برهان لمّ « یا هر ۲ برهان لمّ » که در مورد این جسم هست در علم طبیعی آورده شود و در علم دیگر نمی تواند بیاید. اما گاهی سبب فاعلی و سبب غائی، سبب مطلق « مثلا خداوند ـ تبارک ـ یا عقول عالیه » است. اینها سبب برای یک جسم خاص نیستند بلکه سبب برای همه اجسام هستند. جای این سبب، علم طبیعی نیست بلکه علم الهی است آن هم علم الهی بالمعنی الاخص است. حال اگر برهانی بر این جسم بخواهد بیاید که در آن برهان از چنین سببی استفاده شود این برهان می تواند برهان لمّی باشد که در علم دیگری غیر از طبیعی وجود دارد و آن علم دیگر این برهان را به ما عطا می کند. در چنین جایی است که می توان برای این جسم دو برهان داشته باشیم که یک برهان مربوط به علم طبیعی است و از سبب مادی و صوری استفاده کرده است و یک برهان مربوط به علم الهی است و از سبب فاعلی و غائی مطلق استفاده کرده است.

ص: ۱۳۲۷

مصنف تا اینجا مطلب را به صورت کلی بیان کرد سپس این مطلب کلی را در مورد انسان پیاده می کند و می گوید انسان یک موجود طبیعی است که دارای ماده و صورت و فاعل و غایت است. این ۴ علت را بیان می کند ولی هر ۴ علت را در علم طبیعی می آورد و به علت مطلق نمی پردازد یعنی فاعل و غایت مطلق را مطرح نمی کند فقط فاعل و غایت مباشر را مطرح می کند که مربوط به علم طبیعی می شوند و می گوید تمام براهین لمّ در علم طبیعی می آیند و علم دیگری غیر از علم طبیعی، برهان لمّ عطا نمی کند.

واضح است در جایی که فاعل و غایت، فاعل و غایتِ مطلق باشند علم الهی هم می تواند برهان لمّ عطا کند. توضیح این بعداً می آید.

توضیح عبارت

ثم من المعلوم ان ما کانت الحدود الوسطی فی برهانه ماخوذه من علل صوریه فقط فلا یجوز ان یشترک فی البرهان علیه علمان اذا ارید بالبرهان برهان اللم

مراد از « ما »، موجود است. « فلا یجوز » خبر « ان » است و ضمیر « علیه » به « ما » بر می گردد.

موجودی که حدود وسطی در برهانش از علل صوریه فقط گرفته شده باشد « یعنی حد وسط، صورت و فاعل و غایت باشد که همه اینها به علت صوری بر می گردد » در برهانِ بر چنین موجودی دو علم نمی توانند برهان اقامه کنند اگر از برهان، برهان لمّ اراده کنید « بله یک علم ممکن است برهان لمّ عطا کند و علم دیگر برهان انّ عطا کند که این مورد بحث ما نیست ».

ص: ۱۳۲۸

نکته: این صورت که حدود وسطی از علل صوریه گرفته شده باشند همین جا پایان می پذیرد و مصنف بحث از آن را ادامه نمی دهد.

و اما اذا کانت له علل مختلفه فلا یخلو اما ان یکون بعض الاسباب خارجه عن موضوع الصناعه

ضمیر « له » به « موجود » بر می گردد.

اگر برای آن موجود، علل مختلفه است « فقط علت صوری ندارد بلکه هر چهار علت صوری و فاعلی و غائی و مادی را دارد. چنین موجودی که هر چهار علت را دارد حتما جسم است چون دارای ماده است و اگر دارای ماده است دارای صورت هم هست و جایگاه آن علم طبیعی است » خالی نیست از اینکه یا بعض اسبابش در علم دیگر آمدند « که آن بعض اسباب، سبب مادی و صوری نیستند زیرا سبب مادی و صوری فقط در علم طبیعی می آید و در جای دیگر نمی آید. آن سببی که می تواند در علمی غیر از علم طبیعی بیاید سبب فاعلی و غائی است آن هم سبب فاعلی و غائیِ مطلق باشد نه اینکه سبب فاعلی و غائیِ مباشر باشد. چون سبب فاعلی و غائی مباشر در خود علم طبیعی می آید » و از موضوع صناعت بیرون است « مراد از صناعت، صناعتی است که مربوط به همین موجود است که علم طبیعی می باشد ».

مثل السبب الاول الفاعل للامور الطبیعیه علی الاطلاق

« علی الاطلاق » قید « امور الطبیعیه » است. می تواند قید « سبب » هم باشد.

ص: ۱۳۲۹

اسـبابی که خارج از موضوع صـناعت طبیعی انـد عبارتنـد از سـبب اولی « مراد از سـبب اول یعنی مبـدء المبادی که خداوند _ تبارك _ است » که فاعلِ مطلقِ امور طبیعی است « یعنی همه امور طبیعی از او صادر می شوند ولی با واسطه صادر می شوند « اگر " علی الاطلاق " قید " سبب " باشد به این صورت معنا می شود: سببِ علی الاطلاق برای امور طبیعیه هستند. البته اگر قید برای " امور طبیعیه " باشد بهتر معنا می شود ».

و الغایه القصوی فانها مفارقه للموجودات الطبیعیه

مورد دوم غایت قصوی است نه غایت مباشر.

موجودی مثل انسان غایتش این است که دارای بـدن معتدل و نفسِ سـعادتمند بشود. این بحث در علم طبیعی یا در شاخه های علم طبیعی می آیـد. امـا غـایت قصوی مثـل خداونـد _ تبارك _ که آخرین غایت است جایش در علم طبیعی نیست بلکه در علم الهی است.

این دو سـبب که یکی سـبب فاعلی است و یکی سبب غائی است سببهای مجردند و جای سبب مجرد در علم طبیعی نیست اگر کسـی بخواهد از چنین سـببی به عنوان حد وسط استفاده کند برهانی که متکوّن می شود برهانی نیست که از علم طبیعی انتظار می رود بلکه برهـانی است که مربوط به علم الهی است. در اینجـا علم دیگری غیر از علم طبیعی، برهان لمّ عطای می کنـد در چنین جایی است که دو علم می توانند هر دو در مساله ی واحد که همان موجود طبیعی است برهان لمّ عطا کنند.

« فانها مفارقه للموجودات الطبیعیه »: ضمیر « فانها » نه به فاعل و نه به غایت بر می گردد بلکه به اسباب خارج از موضوع صناعت بر می گردد که هم شامل فاعل شود و هم شامل غایت شود. اگر تعبیر به « فانهما » می کرد به فاعل و غایت بر می گشت.

ترجمه: این اسباب، مفارق و مجرد از موجودات طبیعیه هستند. پس از موضوع علم طبیعی خارج هستند و اگر از موضوع علم طبیعی خارج هستند وقتی حد وسط قرار داده می شوند برهانی تشکیل می دهند که آن برهان را علم طبیعی عطا نمی کند بلکه علم الهی عطا می کند.

و اما السبب الفاعل فبالذات و اما الغایه القصوی لها فمن وجه بالحد و من وجه بالذات

« فبالذات » به معنای « فبالذات مفارقه للموجودات الطبیعیه » است.

مصنف باید بیان کند که این اسباب از علم طبیعی خارج اند لذا به اینصورت بیان می کند که سبب فاعلی به لحاظ ذاتش از موجودات طبیعی جدا است و اما غایت قصوی من وجهٍ از موجودات طبیعی جدا است بالحدّ، و من وجهٍ آخر از موجودات طبیعی جدا است بالذات.

« اما السبب الفاعل فبالذات »: اینکه سبب فاعلی که سبب اول است « یعنی واجب تعالی » جدای از موجودات طبیعی است روشن است که بالذات جدا است یعنی اگر ذات واجب تعالی ملاحظه شود از موجودات طبیعی نیست. ذات او موجودی مجرد است.

توجه می کنید که نمی گوییم خداوند ــ تبارک ــ به لحاظ حدّ از موجودات طبیعی جدا است چون خداوند ــ تبارک ــ دارای حد نیست.

اگر موجودات عقلی را علت فاعلی قرار دهید « و خداوند ــ تبارک ــ را علت فاعلی قرار ندهید » همینطور است که بالذات از موجودات طبیعیه جدا است زیرا ذات عقول با موجودات طبیعیه یکی نیست. پس سبب فاعلی « چه خداوند ــ تبارک ــ قرار داده شود چه علت های بعدی قرار داده شود که مجرد باشند » مفارق از موجودات طبیعی می شوند بالذات.

« اما الغایه القصوی لها فمن وجه بالحد و من وجه بالذات »: ضمیر « لها » به « امور طبیعیه » بر می گردد. ترجمه: اما غایت قصوی مفارق با موجودات طبیعی هستند اما از یک وجه، بالحدّ مفارقت دارد و از یک وجه، بالذات مفارقت دارد.

توجه کنید که در غایت دو وجه و لحاظ وجود دارد گاهی غایت را به عنوان اینکه فاعلِ فاعل است ملاحظه می شود یعنی فاعلیت فاعل به وسیله غایت تامین می شود. مثلا نجار فاعل تخت است و نجار غایت این تخت را که استراحت کردن است در ذهن خودش ترسیم می کند و وجود ذهنی به این غایت می دهد و این غایت او را تحریک می کند و نجاری که تا الان فاعل بالقوه برای ساختن تخت بود فاعل بالفعل می شود. پس غایت دراینجا نقش فاعلیت دارد چون فاعل را به سمت فعل تحریک می کند. در اینجا غایت، اگرچه غایت است ولی نقش فاعلیت دارد. به عبارت دیگر فاعل برای فاعلیت فاعل است لذا مقدم است و به همین حیث هم علت می شود. اما یک لحاظ و حیثِ دومی هم برای غایت است و آن لحاظ این است که « ما ینتهی الیه الشیء » است یعنی بعد از اینکه این تخت ساخته شد ساختنِ تخت منتهی به استراحت می شود و استراحت بر روی تخت انجام می شود. این استراحت که به لحاظ اول، محرک نجار و فاعل شد به لحاظ دیگر، موخّر بر فعل می شود یعنی بعد از فعل آمد و مترتب بر فعل شد.

ص: ۱۳۳۲

اگر این مطلب را بخواهید با بیان اصطلاحی بگویید به اینصورت گفته می شود: غایت به ماهیتش « یعنی ماهیت غایت که در ذهن نجار موجود می شود » مقدم بر فعل است و به وجود خارجیش موخر است. گاهی هم گفته می شود به وجود ذهنیش مقدم است و به وجود خارجیش موخر است.

پس غایت به لحاظ که مقدم است علت غائی است ولی به لحاظ دیگر که موخر است غایت می شود و علت غائی نیست زیرا علت باید مقدم بر معلول باشد در اینجا اشکال شده که چگونه ماهیت، علت می شود اما وجود خارجی که قویتر است علت نمی شود؟

جوابی که دادند این است که ماهیت به تنهایی علت نیست بلکه ماهیت با وجود ذهنی علت است و وجود ذهنی قویتر از وجود خارجی است زیرا مجردتر است. اگرچه ما به خاطر ضعف خودمان که داریم نمی توانیم وجود ذهنی خودمان را به قوت وجود خارجی در بیاوریم. مثلا آتشی که ما تصور می کنیم نمی تواند بسوزاند در حالی که اگر قدرت داشتیم آن آتش را از ذهن خودمان بیرون بیاوریم این آتش ذهنی، سوزاننده تر از آتش خارجی است چون مجرد است و آتشِ مجرد، قویتر است. همانطور که وقتی چیزی نزد خداوند ـ تبارک ـ وجود علمی دارد سپس خداوند ـ تبارک ـ آن را تنزل می دهد و به وجود خارجی موجود می کند، وجود علمی آن شیء نزد خداوند ـ تبارک ـ قویتر از وجود خارجی آن شیء است. پس اشکال ندارد که وجود ذهنی غایت، علت شود ولی وجود خارجی، علت نشود و مترتب بر معلول شود نه علت.

ص: ۱۳۳۳

تا اینجا قاعـده کلی در هر علت غائی بیان شـد اما الان به سـراغ غایت قصوی می رود و می گویـد درباره غایت قصوی هم دو لحـاظ است در یـک لحـاظ آن غایت قصوی، فاعل است و در یک لحاظ، مترتب بر فعل است. در آن لحاظی که فاعل اسـت عین سـبب فـاعلی است همـانطور که سـبب فـاعلی بالـذات از موجودات طبیعی مفارق بود این غایت هم بالـذات از موجودات طبیعی مفارق است چون مثل خود سبب فاعلی است و نقش فاعلیت دارد.

همـانطور که فاعلِ اول، بالـذات مفارق از موجودات طبیعی بود این غایت قصوی هم چون همان فاعل است، بالـذات مفارق از موجودات طبیعی است امـا به لحاظ اینکه مترتب بر فعل است مجرد از ماده نیست مثلا فرض کنیـد فعل، عبارت از انسان باشـد غـایتی که مترتب بر انسـان است غـایتی است که انسان آن را تعقیب می کنـد تا به آن برسـد که « آن غایت به نحوی مرتبط با مـاده است و » عبـارت از سـعادت است و به عبـارت دیگر بـدست آوردنِ کـاملترین جوهر مـادی است که بـدن ما بایـد آن را بـدست آورد. یعنی انسان بایـد خودش را به حـدی برسانـد که بدنش در حد تعادل قرار بگیرد که اگر بدن در حدّ تعادل قرار گرفت نفسِ مناسب با این بدن، نفس سـعادتمند می شود. همه اینها، غایت های مادی هسـتند. این غایت ها را نمی توان گفت که بالـذات از امور طبیعی مفـارق انـد بلکه به نحوی مرتبط با امور طبیعی انـد در اینجا گفته می شود که بالحدّ مفارق از امور طبیعی اند. وقتی سـعادت را بخواهید تعریف کنید جسم در تعریف آن نمی آید زیرا سعادت به معنای کمال لایق رسیدن است پس تعریف، مجرد از ماده است. پس غایت قصوی به لحاظی، بالـذات از امور طبیعی جـدا شـد و این در صورتی است که این غایت، فاعل باشد و به لحاظی، بالحد از امور طبیعی جدا شد « و این در صورتی است که این غایت، مترتب بر فعل باشد ».

صفحه ۱۸۲ سطر ۳ قوله « و اما »

« و اما » عطف بر « اما ان یکون » در صفحه ۱۸۲ سطر اول است یعنی دو فرض مطرح می شود که یک فرض این بود که موجودی دارای چهار سبب است و بعض اسبابش از موضوع صناعت خارج است بحث از این فرض، تمام شد. فرض دوم این است که همه اسبابش داخل در همان صناعت است و جدای از صناعت نیست. توضیح این داده شد که در صورتی که اسبابِ مباشرِ این موجود طبیعی را ملاحظه کنید همانطور که ماده و صورت داخل در علم طبیعی اند فاعل و غایت هم داخل در علم طبیعی می شوند چون فاعل و غایتِ مباشر برای یک موجود طبیعی، خودشان طبیعی اند و داخل در علم طبیعی اند پس چنین اسباب اربعه ای هر چهارتا داخل در علم طبیعی اند بنابراین اگر بخواهید برهان لمّ تحصیل کنید فقط از علم طبیعی می توانید تحصیل کنید و در علم دیگر، سبب نیست تا بخواهید تحصیل کنید.

مصنف می فرماید این اسباب که همه آنها مربوط به علم طبیعی اند به چند صورت است بعضی از آنها نوع برای موضوع علم طبیعی هستند. مثلاً فرض کنید انسان، نوعی از انواع جسم است و جسم هم موضوع علم طبیعی است. بعضی ها نوع برای موضوع علم طبیعی نیستند بلکه عوارض ذاتی برای موضوع علم طبیعی هستند مثل اعتدال بدن و مانند سعادت برای نفس که نفس، متعلِّق به بدن است و چون متعلق به بدن است لذا مربوط به علم طبیعی می شود. قدما مانند مصنف نفس را یک موجود طبیعی می دانستند چون وابسته به بدن است. کتاب شفا را که ملاحظه کنید ششمین فن از علم طبیعی، نفس است یا در کتاب اشارات، قبل از نمط چهارم، در نمط سوم که بحث طبیعی است مطرح می شود. اما مرحوم صدرا فرمود نفس از امور الهی است و آن را در الهیات بحث کرد. الان کتاب ابن سینا خوانده می شود و او نفس را جزء امور طبیعی می داند بنابراین نفس و بدن هر دو را جزء امور طبیعی می داند حال اگر اعتدال بدن مراد باشد از عوارض می شود و اگر سعادت نفس مراد باشد آن هم از عوارض می شود که مصنف می فرماید اینها از عوارض ذاتی موضوع علم طبیعی است نه از انواع. زیرا اعتدال از انواع نیست. همینطور نفس هم از انواع جسم نیست بلکه وابسته به انواع جسم است اما سعادت نفس، عرض است و نوع نیست.

این امور که عرض ذاتی یا نوع برای موضوع علم طبیعی هستند جایشان در علم طبیعی است. حال اگر این اسباب، حد وسط قرار داده شوند برهان لمّ تشکیل می شود ولی برهان لمّی که در علم طبیعی عطا شده است.

این مطلب را مصنف تا اینجا به صورت کلّی بیان کرد اما در ادامه، همین مطلب را در انسان توضیح می دهد.

توضیح عبارت

و اما ان تکون کلٌّ تلک داخلهً فی موضوع الصناعه

« تلک »: یعنی « تلک الاسباب ».

بیان شد که بعض اسباب، خارج از موضوع صناعت هستند. اما الان بیان می کند که همه آن اسباب داخل در موضوع صناعت هستند و هیچ چیز خارج نیست.

ای اما کائنه انواعا لها او کائنه من عوارضه الذاتیه

ضمیر « لها » به « صناعه » بر می گردد اگر « له » بود به « موضوع صناعه » برمی گردد البته در جایی که به صناعت برگردد مراد موضوع صناعه است لذا در عبارتِ « و عوارضه الذاتیه » ضمیر را مذکر آورده.

مصنف با این عبارت بیان می کند که اسباب وقتی داخل در موضوع صناعت هستند به چه معنا می باشند؟ یعنی یا نوع برای موضوع علم طبیعی هستند یا عرض ذاتی برای موضوع علم طبیعی هستند.

ترجمه: این اسباب یا انواع برای این صناعت هستند یا از عوارض ذاتی موضوع صناعت هستند.

مثل السبب الفاعلی و التمامی و المادی و الصوری لموجودات مّا طبیعیه

ص: ۱۳۳۶

در جایی که همه اسباب مربوط به موضوع صناعت باشند « یعنی همه اسباب، اسباب طبیعی باشند » مثالش این است: مثل چهار سبب فاعلی و تمامی و مادی و صوری برای موجودات معینی که همه آنها طبیعی باشند « نه اینکه سبب برای موجودات مجرد باشند. بعضی از این سبب ها نوع برای موضوع علم طبیعی هستند و بعضی از آنها عرض ذاتی برای موضوع علم طبیعی هستند و جایگاه همه آنها علم طبیعی است ».

دون العامه للکل

« للکل » یعنی « لکل الموجودات ».

این عبارت، حالت جمله معترضه دارد یعنی سبب فاعلی و تمامی برای موجودات مّا است نه سبب فاعلی و تمامی برای کلّ موجودات باشد. سبب عامّ برای کلّ، خداوند ـ تبارک ـ است که طبیعی نیست و داخل در علم الهی است یعنی اسباب عامه گفته نمی شود بلکه اسباب خاصه گفته می شود مثلا اسبابی که فاعلی و غائی و مادی و صوری برای انسان هستند. یا اسبابی که فاعلی و غائی و مادی و صوری برای فرس یا درخت یا ... هستند.

نکته: فاعل و غایت، می توانند عام باشند اما ماده و صورت آیا می توانند عام باشند؟ جواب این است که بله، ماده و صورت هم می توانند عام باشند زیرا در علم الهی از ماده بحث می شود و از صورت هم بحث می شود اما نه اینکه از یک ماده ی معین بحث شود بلکه در آنجا بحث از ماده به عنوان یک امر قابل است. بحث از یک ماده معین مثل بدن انسان یا بدن فرس یا تنه درخت یا جسم سنگ نیست.

ص: ۱۳۳۷

پس مراد از اسبابی که در اینجا گفته می شود اسباب برای « موجوداتٍ مّا » است یعنی موجودات خاص که طبیعی هستند نه موجوداتِ خاصِ الهی و مجرد.

ترجمه: بحث در اسبابِ موجودات خاص است نه اسبابی که عام برای همه موجودات باشند که جای آنها در علم الهی است.

مثل اسباب الانسان او اسباب نوع او جنس آخر من الکائنات الطبیعیه او الطبیعیات التی لیست بکائنه

لفظ « آخر »، هم مربوط به « جنس » است هم مربوط به « نوع » است.

این عبارت، مثال برای « السبب الفاعلی و التمامی و المادی و الصوری لموجودات مّا طبیعیه » است که به جای موجودات طبیعی خاص، انسان گذاشته می شود یعنی مانند اسباب فاعلی و تمامی و مادی و صوری که برای انسان هستند یا اسباب نوع دیگر مثل فرس است.

« او جنس آخر من الکائنات الطبیعیه »: مصنف فرمود مثل اسباب انسان یا نوع دیگر مثل فرس و یا عام تر از انسان که همان جنس انسان است اگر آورده شود اشکال ندارد. اما باید نوع آخر و جنس آخر از کائنات طبیعیه باشد و الا اگر از مجردات باشد اسبابش در علم طبیعی بحث نمی شود. بله اگر از کائنات طبیعی باشد در علم طبیعی مورد بحث قرار می گیرد لذا مصنف تعبیر به « من الکائنات الطبیعیه » می کند.

« او الطبیعیات التی لیست بکائنه »: یا باید کائناتِ طبیعی باشد یا طبیعیاتی که کائن نیستند یعنی کون و فساد ندارند. در اینکه مراد از « الطبیعیات التی لیست بکائنه » چه می باشد دو احتمال است:

ص: ۱۳۳۸

احتمـال اول: تطبيق بر افلاـك می شود يعنی افلاـك را طبيعی می گيرنـد امـا كائن گرفته نمی شونـد چون دارای كون و فساد نيستند زيرا طبق نظر مشاء، خرق و التيام نمی پذيرند و همواره ثابتند به همين نحوی كه هستند. اما مرحوم صدرا و متكلمين می گويند افلاك هم فاسد می شوند.

احتمال دوم: مراد، هيئاتِ موجود در اجسام طبيعی است كه كون و فساد ندارند و ثابت می باشند.

به نظر می رسد كه احتمال اول بهتر از احتمال دوم باشد.

فان اسبابها الظاهره كلها طبيعيه

اسبابِ ظاهره اين كائنات طبيعيه يا اسباب ظاهره طبيعياتی كه كائن نيستند همه طبيعيه هستند.

« اسـبابها الظاهره »: يعنی اسـبابی كه مجرد نباشـند. سـبب های بعيد مثل عقول و خداوند ـ تبارك ـ مجردند و به آنها اسـباب ظاهره گفته نمی شود. پس مراد از اسـباب ظاهره، اسـبابی هستند كه با چشم ديده می شوند و با حس درك می شوند. و چون اين اسـباب، طبيعی هسـتند پس در علم طبيعی مطرح می شونـد لـذا اگر حد وسـطی از آنها تشـكيل شود حد وسـطی است كه مربوط به علم طبيعی است پس برهانی كه به وسيله آنها حاصل می شود برهانِ لمّ عطا شده از طرف علم طبيعی است نه برهانِ لمِّ عطا شده از علم ديگر باشد.

و نشرح هذا

« هـذا »: اينكه اسـباب برای « الموجودات مّـا » طبيعيه باشـند و خودشـان هم اسـباب طبيعی به حساب بياينـد و جايگاهشان علم طبيعی باشد.

ص: ۱۳۳۹

تا اینجا مطلب به صورت کلی تمام شد اما در اینجا بیان می کند « و نشرح هذا » یعنی آن مطلب کلی را در مورد موجودی که نزد ما اظهر است شرح می دهیم و آن، انسان است چون ما انسان هستیم و خودمان را بهتر از بقیه می شناسیم.

پس در مورد انسان بحث می شود که سبب فاعلی و غائی و مادی و صوری آن چیست؟ و بیان می شود همانطور که خود انسان، موجودی طبیعی است این اسباب ظاهره آنها هم موجوداتی طبیعی هستند لذا جایگاه همه آنها علم طبیعی است.

بیان مثال برای موضوعی که دارای چند علت است و در نتیجه دارای چند حد وسط است و بالتبع دارای چند برهان لمّ است ایا براهینش را علوم متعدد عطا می کند یا یک علم عطا می کند/ تعدد برهان « چه برهان انّ و چه برهان لمّ » در چه جایی می توان باشد/ اگر دو علم در عرض یکدیگر باشند آیا هر دو می توانند در مساله ی خاصی برهان لمّ عطا کنند یا اینکه یکی برهــان لمّ و دیگری برهــان انّ عطــا می کنــد؟/ بیــان اختلاف دو علم در اعطا لمّ و انّ/ فصل ۹/ مقاله ۲/ برهان شفا. ۹۴/۰۴/۲۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بیان مثال برای موضوعی که دارای چند علت است و در نتیجه دارای چند حد وسط است و بالتبع دارای چند برهان لمّ است ایا براهینش را علوم متعدد عطا می کند یا یک علم عطا می کند/ تعدد برهان « چه برهان انّ و چه برهان لمّ » در چه جایی می توان باشد/ اگر دو علم در عرض یکدیگر باشند آیا هر دو می توانند در مساله ی خاصی برهان لمّ عطا کنند یا اینکه یکی برهان لمّ و دیگری برهان انّ عطا می کند؟/ بیان اختلاف دو علم در اعطا لمّ و انّ/ فصل ۹/ مقاله ۲/ برهان شفا.

ص: ۱۳۴۰

و نشرح هذا فیما هو اظهر کالانسان(۱)

بحث در این بود که آیا می توان در مساله ی واحد دو علم دخالت داده شود به طوری که هر کدام از آن دو علم بتوانند برهان لم در آن مساله عطا کنند؟

مصنف فرمود دو علم جزئی نمی توانند در مساله ی واحده، برهان لمّ عطا کنند سپس شروع به بیان مطلب کرد ولی به نحو اجمال. در بحث اجمالی که شروع شد ابتدا اقسام علل ذکر شد سپس در بعض موجودات معتقد شد به اینکه علت صوری دارند و در بعض موجودات معتقد شد به اینکه هر ۴ علت را دارند موجوداتی که فقط علت صوری داشتند فقط یک برهان لم می توانند داشته باشند. آن برهان لمّ را همان علم مربوط به خودشان اقامه می کند و علم دیگری نمی تواند درباره آن موجودات برهان لمّ اقامه کند.

سپس واد بحث در موجودی شد که هر ۴ علت را دارد. چنین موجودی که ۴ علت را دارد برهان لمِّ متعدد می توان برای آن اقامه کرد چون حد وسط ها ممکن است یکی از این ۴ علت باشد، به ظاهر، ۴ برهان لمّ می تواند داشته باشد « و اگر بعضی علت ها به بعض دیگر برگردد مجموعاً ۲ برهان لم می تواند داشته باشد » در اینگونه موجودی آیا دو علم می توانند برهان لمّ عطا کنند یا فقط یک علم می تواند برهان لمّ عطا کند؟ جواب این سوال در جلسه قبل داده شد که علت مادی و صوریِ چنین

موجودی، علت طبیعی است زیرا چنین موجودی، موجود طبیعی است و در علم طبیعی مطرح می شود زیرا دارای ماده و صورت است و لذا جسم است و اگر جسم است مربوط به علم طبیعی است.

ص: ۱۳۴۱

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹، ص ۱۸۲، س۸، ط ذوی القربی.

اما در مورد فاعل و غایت توضیح داده شد که اگر فاعل و غایت الهی باشند جای آن در علم بالاتر یعنی در علم فلسفه است. فلسفه می تواند برهان لمّی عطا کند که حد وسط، فاعل یا غایت باشد. اما اگر فاعل و غایت، فاعل و غایتِ مباشر باشد طبیعی می باشد و لذا در علم طبیعی بحث می شود. بنابراین هر ۴ علت با یک لحاظ در علم طبیعی هستند و لذا غیر علم طبیعی نمی تواند برهان لمّ عطا کند. اما در یک لحاظ، دو علت در علم طبیعی است و دو علت در علم الهی است در این صورت هم علم طبیعی می تواند به وسیله حد وسطِ مادی و صوری برهان لمّ عطا کند و هم علم الهی می تواند به وسیله حد وسطِ فاعلی و غائی برهان لمّ عطا کند.

نکته: مصنف در ابتدا که خواست وارد بحث شود عبارت صریحی آورد و تعبیر به « لا یتفق فی العلوم الجزئیه ان یعطی علمان معا برهان اللم لمساله واحده » کرد که در صفحه ۱۸۰ سطر ۱۷ آمده بود. یعنی اصلا اتفاق نمی افتد که دو علم در یک مساله، برهان لم عطا کنند. الان درباره یک موجود که علت مادی و صوری آن در طبیعی است و علت فاعلی و غایی در الهی است دو علم، برهان لم عطا می کنند چگونه مصنف تعبیر به « لا یتفق » می کند؟

مصنف در صفحه ۱۸۰ سطر ۱۷ صریحاً تعبیر به « لا یتفق » می کند اما وقتی وارد بحث می شود تفصیل می دهد و در یک مورد اجازه می دهد که دو علم در مساله واحد برهان لمّ عطا کنند. در اینجا سوال می شود که مصنف تناقض گوئی می کند؟

جواب این است که مصنف تعبیر به « لا یتفق فی العلوم الجزئیه » می کند و علم الهی و طبیعی هر دو علوم جزئی نیستند بلکه علم الهی، کلی است و علم طبیعی جزئی است. اگر چه علم طبیعی نسبت به علوم تحت خودش کلی باشد ولی علم کلی فقط علم فلسفه است و بقیه علوم شاخه ی آن هستند و جزئی می شوند یعنی در طبیعی و ریاضی نمی توان برهان لمّ بر یک مساله آورد اما یکی برهان لمّ و یکی برهان انّ می تواند اقامه کند چنانچه قبلا گفته شد طبیعی، در مساله کرویت زمین، برهان لمّ عطا می کند و ریاضی، در مساله کرویت زمین، برهان انّ عطا می کند. پس مصنف اجازه داد که در مساله ی واحد دو علم که یکی جزئی و یکی کلی است برهان لمّ عطا کنند.

مصنف در ادامه بحث فرمود: می خواهم مثالی بزنم که در آن مثال موجودی پیدا شود که هر ۴ علت را داشته باشد که این ۴ علت یکبار در علم جزئی مطرح شود و یکبار پخش شود یعنی دو علتِ آن در علم جزئی بیاید و دو علتِ آن در علم کلی بیاید. مصنف فرمود بهترین و ظاهرترین موجودی که می توان در مورد آن بحث کرد خود انسان است چون مابا خودمان آشناتر هستیم تا با موجودات دیگر. مصنف ۴ علتِ انسان را که در علم طبیعی مطرح است بیان می کند بعداً درباره انسان، غایت را مطرح می کند و علت غائی را یکبار طبیعی می کند « که در اینصورت مربوط به علم طبیعی می شود » و یکبار الهی می کند « که در اینصورت مربوط به علم الهی می شود ».

توضیح مثال: مصنف سه علت فاعلی برای انسان پیشنهاد می کند به عبارت دیگر سه احتمال است. مصنف این سه تا را با ۴ لفظ می آورد که سه تا را با لفظ « او » و یکی را با لفظ « واو » می آورد که ملحق به سومی می شود لذا خود مصنف در ادامه تعبیر به « هذه الثلاثه » می کند. فاعل انسان چیست؟ اگر فاعل الهی انسان ملاحظه شود خداوند _ تبارك _ است و بعداً علل وسطیه است. مصنف ابتدا فاعل الهی را مطرح نمی کند بلکه فاعل طبیعی را مطرح می کند که پدر و مادرِ شخص است. یعنی در علم طبیعی اگر بخواهید درباره انسان بحث کنید بحث از خداوند _ تبارک _ نمی شود بلکه بحث از پدر و مادرش می شود که منشاء تولید این بچه شدند. البته عالم طبیعی، مخالف این مطلب نیست که فاعل، خداوند _ تبارك _ است ولی بحثش اجازه نمی دهد که به سراغ مجردات برود زیرا باید در اجسام بحث کند. لذا ملاحظه می کنید که در علم طبیعی بحث از خداوند _ تبارك _ نمی شود زیرا خارج از موضوع است.

فرض دوم این است که فاعل را نطفه قرار می دهد که خود نطفه بر حسب قوه ای که خداوند _ تبارك _ در آن نهاده است به سمت انسانیت می رود و سازنده ی انسان می شود به این مناسبت طبیعی به این، فاعل می گوید « اما الهی به پدر و مادر، فاعل نمی گوید بلکه علتِ اِعدادی می گوید و به نطفه، علت مادی می گوید و هیچکدام را علت فاعلی نمی داند.

احتمال سوم این است که قوه ای که در نطفه است فاعل باشد. یعنی قوه ای که در نطفه است اگر برداشته شود این نطفه نمی تواند به سمت انسانیت برود پس همه کاره ی طبیعی، قوه است این قوه، نطفه را به سمت انسانیت می برد. احتمال چهارمی هم هست که فاعل، صورت باشد اما کدام صورت مراد است؟ آیا صورت انسانی مراد است؟

در جواب گفته می شود که صورت انسانی در نطفه نیامده و لذا نمی تواند فاعل باشد. بله صورت انسانی را می توان غایت لحاظ کرد یعنی می توان گفت نطفه می رود تا به صورت انسانی که غایت این نطفه است منتهی شود. بنابراین مراد از صورت در اینجا صورت انسانی نیست بلکه صورت نطفه است. صورت نطفه همان قوه ای است که در نطفه است. یعنی صورت نوعیه ی نطفه، این ماده ی نطفه را به سمت انسان سوق می دهد. پس چه گفته شود « قوه ی موجود در نطفه » و چه گفته شود « صورت » صحیح است پس لفظ « صوره » در عبارت مصنف عطف تفسیر بر « قوه » است البته با تفاوتی که بین این دو است زیرا صورت و قوه یک چیز است اما دو گونه لحاظ می شود زیرا یکبار به عنوان صورت نوعیه ی نطفه لحاظ می شود که حقیقت نطفه است و یکبار به عنوان تاثیری که صورت نوعیه دارد لحاظ می شود که به آن قوه گفته می شود. مصنف می گوید صورت، وابسته به موضوع علم طبیعی است اما نمی گوید قوه، وابسته به موضوع علم طبیعی است بلکه می گوید عرض ذاتیِ موضوع علم طبیعی است.

ص: ۱۳۴۵

تا اینجا مصنف سه علت فاعلی ذکر کرد حال باید بررسی کردکه جایگاه این سه علت در کجا است؟ ایا در علم طبیعی است یا در علم الهی هم می توانند بیایند؟ مصنف می فرماید موضوع علم طبیعی، جسم است اما جسم از این حیث که « یتحرک و یسکن » است نه اینکه مطلق جسم مراد باشد. یعنی علم طبیعی درباره جسم با حیث سکون و حرکت بحث می کند نه به حیث جسمیت، زیرا بحث از جسم به حیث جسمیت در علم الهی مطرح می شود. در علم الهی مساله ای به نام مساله ی جسم است که جسم بما هو جسم مرکب از ماده و صورت است که ماده، جزء قابلِ جسم است و صورت، جزء بالفعلِ جسم است.

این سه علتِ فاعلی که برای انسان بیان شد آیا با علم طبیعی مرتبط هستند یا نه؟ اولین فاعل، انسان بود « که همان پدر و مادر می شود » انسان، نوعی از جسم است پس نوعی از موضوع علم طبیعی است بنابراین جایگاه آن، علم طبیعی است. نطفه هم نوعی از جسم است که جایگاهش علم طبیعی است، اما قوه، عرض ذاتی جسم است پس جایگاهش علم طبیعی است. ولی صورت، وابسته به جسم است مثلا نفس را ملاحظه کنید که وابسته به بدن است. صورت نطفه هم تعلق به ماده ی نطفه دارد حال یا تعلقش حلولی است یا تدبیری است. علی ای حال صورت وابسته به جسم است و قوه، عرض ذاتی جسم است و نطفه و انسان هم دو نوع برای جسم هستند. بنابراین هر ۴ فاعلی که ذکر شد فاعل طبیعی می شوند و جایگاه آنها علم طبیعی است.

ص: ۱۳۴۶

تا اینجا بحث از سبب فاعلی انسان تمام شد.

توضیح عبارت

و نشرح هذا فیما هو اظهر کالانسان

« هذا »: اینکه ۴ علت آیا در علمِ واحد هستند یا پخش در چند علم هستند؟

ترجمه: این مطلب را در مورد موجودی که برای ما اظهر است مثل انسان بیان می کنیم.

فان سببه الفاعل الظاهر اما انسان او نطفه او قوه فی نطفه و صوره فیها

سبب فاعلی ظاهر انسان، این سه مورد است « اما سبب فاعلی واقعی انسان، خداوند ـ تبارک ـ یا علل وسطیه است که مورد بحث نیست زیرا سببِ فاعلیِ الهی است » یا انسانِ دیگر «یعنی پدر و مادر » است یا نطفه است یا قوه ی موجود در نطفه و صورتِ موجود در نطفه است « بیان شد که مصنف، قوه و صورت را یک چیز دانسته زیرا آن را با " او " عطف نکرده ».

و هذه الثلاثه اما نوع موضوع الصناعه و اما صوره

این سه مورد « که یکی انسان و یکی نطفه است و دیگری یا قوه یا صورت است » یا نوعِ موضوع صناعت علم طبیعی اند « در صورتی که فاعل، نطفه یا انسان باشد » یا صورتِ موجود در نطفه است « که صورت جسم و وابسته به جسم است و مجرد نیست ».

و اما عرض ذاتی داخل فی موضوع العلم الطبیعی

اگر فاعل، قوه قرار داده شود عرض ذاتی داخل، در موضوع طبیعی است.

لفظ « داخل » صفت « عرض ذاتی » است اما اگر صفت « صوره » هم قرار داده شود اشکال ندارد پس به این صورت می شود که این سه مورد یا نوع موضوع صناعتند « اگر انسان یا نطفه باشند » یا داخل در موضوع صناعتند « اگر صورت و قوه باشند ».

ص: ۱۳۴۷

الذی هو الجسم من جهه ما یتحرک و یسکن

« الذی » صفت « موضوع » است یعنی موضوع علم طبیعی عبارت از جسم است از جهت حرکت و سکون.

تا اینجا سبب فاعلی ظاهری انسان بیان شد.

و سببه المادی اما الارکان او الاخلاط او الاعضاء و هو من انواع الجسم الطبیعی

از اینجا مصنف سبب مادی انسان را بیان می کند.

مصنف سه گونه سبب مادی برای انسان بیان می کند که سبب قریب و بعید و ابعد است. اعضاء، سبب قریب است و اخلاط، سبب بعید هستند و ارکان که عبارت از عناصر می باشند سبب ابعد هستند. شاید اخلاط و اعضاء هر دو را بتوان سبب قریب قرار داد و ارکان را سبب بعید دانست که دو قسم شوند نه سه قسم.

توجه کنید ارکان اربعه که همان عناصرند در عالَم، موجود هستند اینها وقتی مخلوط می شوند مرکب عنصری مثل گیاه یا حیوان را تشکیل می دهند. این گیاه یا حیوان غذا برای انسان می شوند و این غذا تبدیل به نطفه ی انسان می شود و بعداً انسان ساخته می شود. توجه کنید که عناصر اربعه، ماده ی انسان هستند ولی ماده ی بعید هستند باید بر روی آنها ترکیبات و تغیّراتی حاصل شود تا بالاخره نطفه شود و وقتی نطفه شد باز هم ماده است و هنوز انسان نیست اما ماده ی قریب است. پس باید این همه مسیر طی شود تا انسان گردد. بنابراین ارکان، ماده ی بعید برای انسان هستند که باید بر روی آنها تغیّراتی اِعمال شود تا به انسانیت منتهی شود اما اخلاط و اعضاء ماده ی قریبند یعنی الان اعضا و اخلاط در بدن ما موجودند. اخلاط عبارت از خون و بلغم و صفرا و سوداء است اعضا هم مشخص هستند که چه می باشند.

ص: ۱۳۴۸

بـدن انسان که ماده انسان است را ملاحظه کنید که دارای اعضا و اخلاط است پس ماده ی قریبش اعضا و اخلاط است و ماده ی بعیدش، ارکان یعنی عناصـر است. جای این علت مادی در علم طبیعی است چون ارکان و اخلاط و اعضاء همه انواع جسـم اند.

ترجمه: و سـبب مـادی انسـان یـا ارکـان است یا اخلاط است یا اعضا است و هر یک از این سه از انواع جسم طبیعی انـد « پس جای بحث آنها در علم طبیعی است ».

نکته: ارکـان و اخلاط یکبار هر دو به یک اعتبار ماده قریب قرار داده می شونـد اما یکبار اینگونه نیست. مصـنف چون با « او » عطف کرده معلوم می شود که مـاده را یـا اخلاـط قرار می دهـد یـا اعضـا قرار می دهـد چون اعضـا از روی اخلاط ساخته می شوند مثلا خون را ملاحظه کنید که غذا وارد خون می شود و بعداً خونی که جریان پیدا می کند قسـمتِ تحلیل رفته ی بدن را ترمیم می کنـد یعنی غـذای جدیـد از طریـق خـون به اعضـا می رسـد یعنی خـون تبـدیل به عضو می شود پس می توان گفت اخلاط تبـدیل به اعضاء می شونـد پس اخلاط، ماده ی دورتری هسـتند و اعضاء ماده ی نزدیکترنـد. اما به لحاظ اینکه در بدن انسان وجود دارند هم اعضا و هم اخلاط هر دو در بدن انسان وجود دارند و لذا هر دو، ماده ی غریب می شوند.

و سببه الصوری النفس و هو من حیث هو صوره مّا للجسم الطبیعی و کمال مّا له

ص: ۱۳۴۹

ضمیر « سببه » به « انسان » بر می گردد. « هو » مبتدی است و « صوره مّا » خبر است. « من حیث هو » قید لازم است اگر این قید نیاید نمی توان نفس را طبیعی گرفت چون احتمال دارد الهی باشد. مصنف، مبتدی را به صورت مذکر آورده چون به سبب صوری برگشته است. اما سبب صوری انسان، نفس است. توجه کنید که ما دارای بدن و نفس هستیم و مرکب از این دو هستیم به عبارت دیگر انسان مرکب از صورتی است که نفس می باشد و مرکب از ماده ای است که بدن می باشد. البته خود بدن انسان هم مرکب است زیرا جسم است و هر جسمی که مرکب از ماده و صورتِ حالّ در ماده است در حالی نفس، حالّ در ماده نیست. نفس، صورت بدن نیست بلکه صورت انسان است. انسان مرکب از بدن و نفس است اما بدن، مرکب از بدن و نفس نیست پس خود بدن، مرکب از یک ماده و صورت دیگر می شود که ماده همان عنصر یا اعضا یا اخلاط می شود و صورت، همان صورت انسانیت است که در این ماده حلول می کند. توجه کنید که مراد از صورت، شکل نیست بلکه صورتی است که این بدن را آماده برای نفس می کند و صورت انسانی به این بدن می دهد نه اینکه شکل انسانی بدهد. وقتی انسان می میرد آن صورتِ بدن که فعلیت بدن است از آن جدا می شود در حالی که وقتی جنازه را نگاه می کنید شکل انسانی را دارد و شکل از او گرفته نشده اما آن صورت از او گرفته شده است پس صورت با شکل فرق می کند. بله در بعضی جاها صورت با شکل یکی است مثلا صورت میز همان شکل میز است یعنی در امور صناعی صورت با شکل یکی هست.

ص: ۱۳۵۰

پس تا اینجا معلوم شد که انسان دارای یک ماده به نام بدن است و دارای یک صورت به نام نفس است. و بدن انسان دارای ماده ای به نا م عنصر و صورتی به نام صورت انسانیه است. در اینجا سوال می شودکه آیا انسان دارای دو صورت است؟ صورت شیء، حقیقت شیء است و اگر انسان دارای دو صورت باشد دارای دو حقیقت می شود. جوابی که داده می شود این است که صورتی که حلول در بدن می کند بنابر قول مشاء، قوه ای از قوای نفس و ابزاری از ابزارهای نفس است و بنابر قول مرحوم صدرا، مرتبه ای از مراتب نفس است بنابراین یک صورتِ مستقل دیگری نیست بلکه ذیل نفس است.

حقیقت بدن به همان صورتش است چون حقیقت هر شیئی به صورتش است ژس بدن در حقیقت همان صورتِ حالٍّ در ماده است. الان بیان شد که آن صورت، ذیل نفس است. و همچنین روشن شد که چرا مرحوم صدرا می فرماید بدن، ذیل نفس است. چون حقیقت بدن همان صورتش است و آن صورت، ذیل نفس است پس بدن، ذیل نفس است. بعضی اشکال کردند و گفتند مگر ممکن است که گوشت و پوست، ذیل نفس باشد؟ مرحوم صدرا نمی گوید گوشت و پوست ذیل نفس هستند. مرحوم صدرا گوشت و پوست را ماده می داند او می گوید صورت، بدن است و آن صورت، ذیل نفس و مرتبه ای از مراتب نفس است. در وقت مرگ، نفس با تمام مراتبش از این ماده بیرون می رود آنچه که اسم آن را جنازه می گذاریم ماده است حتی به قول مرحوم صدرا صورت انسانی را ندارد بله شکل انسانی دارد ولی صورت انسانی ندارد .

ص: ۱۳۵۱

تـا اینجـا مبـاحثی که بیـان شـد مباحث خارجی بود اما الان به سـراغ به این مطلب می رویم که نفس انسان، صورت است ولی صورتِ متعلِّق به جسم است و صورتِ متعلّق به جسم جایگـاهش علم طبیعی است چون جـای جسم و آنچه که متعلق به جسـم است علم طبیعی می باشد پس جای نفس، علم طبیعی است. بنابراین علت صوری انسان که نفسش است در علم طبیعی است.

در اینجا لازم است دو نکته بیان شود:

نکته اول: مصنف، نفس را مربوط به علم طبیعی می داند لذا در کتاب شفا، ششمین فن از علم طبیعی را فن نفس قرار می دهد و در کتـاب اشـارات، نمط سوم که دنباله بخش طبیعیات اشارات است را مربوط به نفس می کنـد و علم الهی از نمط ۴ شروع می شود. پس قبـل از مرحوم صـدرا نفس جزء کتب طـبیعی بود امـا مرحوم صـدرا نفس را جزء علوم الهی قرار می دهـد و در الهیات بحث می کند. ما الان کتاب برهان شـفا را می خوانیم و ابن سـینا نویسنده ی این کتاب است که نفس را مربوط به علم طبیعی می داند لذا بیان می کند که سبب صوری انسان که نفس است جایش در علم طبیعی است.

نکته ۲: چرا نفس مربـوط بـه علم طـبیعی است؟ ذات نفس، مجرد است و علم طـبیعی در مجردات بحث نمی کنـد جـوابی که مصنف می دهد این است که نفس به دو صورت لحاظ می شود:

۱ ـ « من حیث هی نفس » یعنی « من حیث هی متعلقه بالبدن » زیرا معنای نفس، تعلق به بدن است.

ص: ۱۳۵۲

۲ _ « من حیث ذاتها » که در اینصورت موجود مجرد می شود و مانند عقل می باشد.

لذا مصنف تعبیر به « من حیث هو صوره مّا » می کند یعنی از این حیث که نفس، نفس است و مدبّر بدن می باشد.

ترجمه: سبب صوری انسان، نفس است و نفس « با سبب صوری » از این جهت که نفس است « و متعلق به بدن است » صورت برای جسم طبیعی و کمال برای جسم طبیعی است.

و سببه الغائی الکمالی الذی یحصه وجود اکمل جوهر یمکن حصوله من مبادی کائنه فاسده حصولا متحدا من نفس و بدن

« الغائی » و « الکمالی » هر دو یک چیز است.

سبب غائی انسان، اگر مراد سبب نهایی باشد خداوند _ تبارک _ است (اِنَّا إِلَیهِ رَاجِعُونَ)(۱). نه اینکه سبب غائی انسان بلکه سبب غائی همه موجودات، خداوند _ تبارک _ است. ما به این سبب غائی کاری نداریم بلکه مراد سبب غائی است که مربوط به انسان به عنوان یک موجود جسمانی باشد. سبب غائی انسان عبارتست از آنچه که انسان ابتداءً به سمت آن چیز می رود « نه نهایی ترین چیزی که انسان ابتداءً به سمت آن می رود که خداوند _ تبارک _ است » انسان می رود تا با نفس و بدنش، موجود مرکبی را که کائن و فاسد است بسازد ولی با کاملترین جوهر و لطیف ترین جوهر، تا این موجود لطیف بتواند سعادت را تحصیل کند.

ص: ۱۳۵۳

۱- (۲) بقره/سوره۲، آیه۱۵۶.

مصنف، غایت را عبارت از یک موجود کائن و فاسد قرار داد « نه اینکه یک موجود مجرد باشد » که در بین کائنات و فاسدات، کاملترین جوهر را داشته باشد این غایت، ابتدائی ترین غایت انسان است که مربوط به علم طبیعی است و اگر از این بگذرید به عالم های بالاتر و غایت های بالاتر می روید تا به آخرین غایت که خداوند _ تبارک _ است می رسید. این غایت ها مراد نیست. مراد، غایت مباشر انسان است که طبیعی می باشد.

مصنف بیان می کند که باید یک مرکب اتحادی از بدن و نفس درست کرد که این مرکب اتحادی، کائن و فاسد است. ولی در بین کائن و فاسدها، کاملترین جوهر را دارد. این، غایت انسان است. اگر انسان به اینجا رسید زمینه ی تحصیل سعادت برایش فراهم می شود. توجه کنید که نمی خواهیم بیان کنیم سعادت یک امر طبیعی است بلکه فراهم شدن زمینه تحصیل سعادت یک امر طبیعی است.

ترجمه: سبب غائی انسان که انسان را کامل می کند « لذا سبب کمالی و تمامی نامیده می شود » که اختصاص به انسان دارد « بعضی از اسباب غائی در غیر انسان هم هست آنها پایین تر از این سبب غائی هستند که ما آنها را می شماریم ولی آنها مورد نظر نیست. آن سبب، هم سبب در انسان است هم سبب در حیوان است و چه بسا سبب در بنات و جماد هم باشد. مثلا فرض کنید سبب غائی این است که به یک صورت ترکیبی از عناصر رسیده شود. این مطلب در جماد و نبات و انسان و حیوان هست. این سبب غائیِ نزدیکتری است از آن سبب غائی که برای انسان بیان شد ولی سبب غائی خاص نیست. ما می خواهیم سبب غائی خاص انسان را بشماریم که اولین سبب غائی خاص انسان همان است که بیان شد » وجود کاملترین جوهری است که می تواند حاصل شود از مبادی عنصری که کائن و فاسدند « و قهراً خود انسان چون از این مبادی درست می شود کائن و فاسد است » ولی به نحوی حاصل شود که با نفس متحد گردد « یعنی یک مرکب اتحادی از نفس و بدن بدست می آید که این مرکب بما هو مرکب، کائن و فاسد می شود زیرا بعداً که نفس از آن گرفته شود آن، مرکبِ فاسد می شود و الا جزء این مرکب که نفس است کائن و فاسد نیست زیرا نفس، مجرد است ».

ص: ۱۳۵۴

حتی یکون من شانه ان تبقی نفسه للسعاده

غـایت انسان عبارت از وجود اکمل جوهر بود که این اکمل جوهر اگر حاصل شود این شان و قـدرت را به انسان می دهـد که سعادت را تحصـیل کند. توجه کنید که مصـنف، غایت را سـعادت قرار نمی دهد بلکه اکمل جوهر، غایت است که این اکمل جوهر پله برای تحصیل سعادت می شود که تحصیل سعادت، غایت بعدی است.

ترجمه: « اگر اکمل جوهر حاصل شود زمینه فراهم می شود تا انسانی که به این درجه از کمال رسـیده به سمت سعادت برود و غایت بعدی را که سـعادت است تحصـیل کند » تا اینکه از شأنِ این انسان « که ترکیب اتحادی از نفس و بدن پیدا کرده » این باشـد که نفسـش باقی بماند برای رسـیدن به سـعادت « توجه کنید که بقاء نفس برای سـعادت، غایت طبیعی نیست بلکه غایتِ بعد از غایت طبیعی است ».

و هذا الکمال من عوارض الجسم الطبیعی التی لا یمکن ان توجد فی غیره

تا اینجا سبب غائی بیان شد اما الان می خواهد ببیند که سبب غائی جزء کدام علم است؟

ترجمه: و این کمـال « یعنی وجودی که اکمل جوهر است » از عوارض جسم طبیعی است که ممکن نیست در غیر جسم طبیعی یـافت شود « اینگونه کمـال که تحصـیل سـعادت می کنـد مخصوص جسم است و موجودات بالاتر از انسان یعنی جواهر عقلیه تحصـیل سـعادت نمی کنند وبه حالتی نمی آیند که آماده تحصیل سعادت شوند بلکه سعادتی را که قابل اند از ابتدا واجد آن هسـتند پس بنـابراین پیـدا کردن اینچنیـن جـوهری کـه زمینه ی بـدست آوردن سـعادت است مخصـوص جسم می باشـد و در مجردات نیست ».

ص: ۱۳۵۵

نکته: اگر مصنف تعبیر به « التی لا یمکن ان یوجد » می کرد ضمیر « ها » به « کمال » برمی گشت اما وقتی تعبیر به « ان توجد » کرده ضمیر آن به « عوارض » بر می گردد.

تا اینجا مثال به انسان زده شد و برای انسان ۴ سبب ذکر شد که هر ۴ تا مربوط به علم طبیعی بود. بحث مصنف درباره انسان ادامه دارد چون دوباره اسباب مربوط به انسان شمرده می شود که یکی از اسباب، سبب غائی است که به لحاظی آن را طبیعی می کند و به لحاظی آن را الهی می کند پس برای انسان دو سبب غائی درست می شود که یکی طبیعی است و جایگاه آن علم طبیعی است و یکی الهی است و جایگاه آن علم الهی است در اینصورت اجازه داده می شود که برای انسان به اعتبار این سبب غائیِ الهی، برهان لمّ از علم الهی اقامه شود و به اعتبار این سبب غائیِ طبیعی برهان لمّ در علم الهی طبیعی اقامه شود.

ادامه بیان مثال برای موضوعی که دارای چند علت است و در نتیجه دارای چند حد وسط است و بالتبع دارای چند برهان لمّ است ایا براهینش را علوم متعـــدد عطا می کند یا یک علم عطا می کند/ تعدد برهان « چه برهان انّ و چه برهان لمّ » در چه جایی می توان باشد/ اگر دو علم در عرض یکدیگر باشـــند آیا هر دو می توانند در مساله ی خاصـــی برهان لمّ عطا کنند یا اینکه یکی برهان لمّ و دیگری برهان انّ عطا می کند؟/ بیان اختلاف دو علم در اعطا لمّ و انّ/ فصل ۹/ مقاله ۲/ برهان شفا. ۹۴/۰۴/۲۲

ص: ۱۳۵۶

.Your browser does not support the audio tag

صفحه ۱۸۲ سطر ۱۶ قوله « و یشبه »

موضوع: ادامه بیـان مثـال برای موضوعی که دارای چنـد علت است و در نتیجه دارای چنـد حـد وسط است و بالتبع دارای چند برهان لمّ است ایا براهینش را علوم متعـدد عطا می کنـد یا یک علم عطا می کنـد/ تعـدد برهان « چه برهان انّ و چه برهان لمّ » در چه جایی می توان باشد/ اگر دو علم در عرض یکدیگر باشـند آیا هر دو می توانند در مساله ی خاصـی برهان لمّ عطا کنند یا اینکه یکی برهان لمّ و دیگری برهان انّ عطا می کند؟/ بیان اختلاف دو علم در اعطا لمّ و انّ/ فصل ۹/ مقاله ۲/ برهان شفا.

و یشبه ان یکون الفاعل و الصوره و الغایه فی الامور الطبیعیه و احدا بالنوع (۱)

بحث در این بود که گاهی موجودی هر ۴ علت مـادی، صوری، فاعی و غائی را دارد. روشن است که اینچنین موجود، موجود مادی و جسم می باشد پس علم مربوط به آن هم علم طبیعی است. اینچنین موجودی به لحاظ ماده و صورت، مسلماً مربوط به علم طبیعی می شود امـا به لحـاظ فاعـل و غایت تفصـیل داده شـد و گفته شـد که اگر فاعل و غایتِ طبیعی مراد باشـد آنها هم مربوط به علم طبیعی هسـتند و اگر فاعل اول و غایت قصوی مراد باشد طبیعی نیسـتند بلکه الهی اند. پس اینچنین موجودی حد وسطِ مادی و صوریش در علم طبیعی است لذا برهان لمّی که از چنین حد وسـطی اسـتفاده می کند فقط از علم طبیعی استفاده می شود اما فاعل و غایت بستگی دارد که در کدام علم به حساب آید اگر از علم طبیعی قرار داده شد برهانی که از حد وسطِ فاعل و غایت استفاده می کند طبیعی می شود در اینصورت همه براهینِ لمِّ اینچنین موجودی از علم طبیعی صادر می شود و در علم دیگری اقـامه نمی شود. ولی اگر حـد وسـط، فاعـل یـا غـایتی باشـد که الهی است آن برهـانی که از چنین فاعلی یا غایتی تشکیل می شود برهان لمّی است که از علم دیگر غیر از طبیعی « یعنی علم الهی » گرفته می شود.

ص: ۱۳۵۷

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹، ص ۱۸۲، س۱۶، ط ذوی القربی.

سپس مصـنف مثـال به انسان زد و در مورد آن ۴ علـت ذکر کرد که هر ۴ تـا مربوط به علم طبیعی شدنـد. در جلسه امروز هم دربـاره انسـان بحث می شود و می فرمایـد فاعـل، صورت و غـایت اگر طبیعی باشـند به نظر می رسـد که نوعشـان یکی اسـت اگرچه سه شـخص انـد اما سه شـخصِ منـدرج در تحت یک نوع انـد. « توجه کنیـد که فاعل و غایتِ الهی اینگونه نیست. مثلا فاعل الهیِ انسان، عقول یا خداوند ــ تبارک ــ است و اینها با انسان، واحد بالنوع نیستند زیرا خداوند ــ تبارک ــ نوع ندارد و عقول اگر چه نوع دارنـد ولی نوعشـان منحصـر در فرد است » مثلاـ فاعل انسان، انسان است یعنی شـخص دیگر از انسان است. صورت انسان، این است: نطفه می رود تا صورت انسانی بگیرد پس صورت انسان هم صورت انسان است. غایت هم این است که نطفه حرکت می کند تا به صورت انسانی منتهی شود. پس فاعل و غایت و صورت در موجودات مادی، اشـخاص یک نوع و واحد بالنوع اند.

البته صورت و غـایت را می توان گفت که واحـد بالشـخص هم هسـتند اما فاعلِ همراه با این دو، واحـد بالشـخص نیست بلکه واحد بالنوع است. چون همین صورت، صورت انسان است و همین هم غایتِ حرکتِ نطفه است.

در اینجـا غـایت « و حتی فاعـل » ملحق به صورت شـد و در واقع گویـا دو علت درست شـده که یکی علت مادی است و یکی علتی است که هم می توان به آن صوری و هم فـاعلی و هم غائی گفت. همه اینها برای علم طبیعی است اگر برهان لمّ بخواهد از این علت تشکیل شود باید در علم طبیعی بیاید.

ص: ۱۳۵۸

اما یک غایتی داریم که با صورت فرق می کنـد و فعلِ یک موجود طبیعی نیست بلکه فعلِ یک مبدء عالی تر از موجود طبیعی است و غایت اوست و فایده ای است که بر فعل او مترتب می شود.

مصنف مثال می زند و می گوید دندان کُرسی انسان به صورت پهن آفریده شده است تا بتواند غذا را نرم کند. دهانِ جلو، تیز آفریـده شـده تا غـذا را پاره کند. در دندان کرسـی دو غایت وجود دارد یکی این است که وقتی این دندان آفریده می شود به سمت پهن شـدن می رود و پهن می گردد این یک غایت طبیعی است. موجودات طبیعی هم این کار را انجام می دهنـد. یعنی طبیعتی که در انسـان هست اقتضـا می کنـد که دنـدان پهن شود امـا این پهنی برای آرد کردن و خورد کردن و نرم کردن غـذا است.

این « آرد کردن و خورد کردن و نرم کردن » حکـایت از غایت می کنـد و این غایت، کارِ موجود طبیعی نیست بلکه کارِ یک موجود ذی شـعور است که این غرض را دارد. اینچنین غایتی مربوط به فاعل طبیعی و امور طبیعی نیست و از مبـدء بالاتری می آید.

پس در خود دنـدان دو غایت است که یکی، پهن شـدن است و یکی نرم کردن غـذا است. غایت پهن شدن یک غایت طبیعی است و موجودات طبیعی این غایت را با امور طبیعی انجام می دهند. همانطور که انگشتِ وسطی انسان از انگشت سبابه بزرگتر می شود و یک امر طبیعی است دندان کرسی انسان هم پهن می شود و این یک امر طبیعی است.

اما یک فایده ای بر این پهن شدن مترتب است که آن هم غایت این دندان است اما نه غایت طبیعی که امور طبیعی بتوانند انجام دهند بلکه غایتی است که از مبدء بالاتر صادر می شود. اگر بخواهید حد وسط را اینچنین غایتی قرار دهید جای آن علم طبیعی نیست. اما اگر حد وسط عبارت از پهن شدن دندان قرار دادن شود جایش در علم طبیعی است.

مثال دیگری می توان به این صورت بیان کرد که چرا انگشت وسطی را خداوند _ تبارک _ بلندتر آفرید این بلندتر بودنش یک امر طبیعی است اما فایده ای بر این بلندتر بودنش مترتب است چون به خاطر یک سببی بلندتر آفریده شده یا آن انگشتی که کوچک آفریده شده به خاطر یکی سببی است که اینها طبیعی نیستند. پس اگر تمام اعضا را ملاحظه کنید هم خود آفرینشش و هم فایده ی مترتب بر آفرینشش مطرح می شود که آفرینشش، نسبت به طبیعت داده می شود که طبیعت، فاعل مباشر می شود و الا همین آفرینش هم فاعل بعید دارد و فایده ی مترتب بر آفرینش به مبدء غیر طبیعی نسبت داده می شود. یعنی به تعداد غایات طبیعی که در بدن انسان وجود دارد به همان تعداد غایات الهی وجود دارد.

نکته: اگر به این صورت گفته شود که در زمانی که قوه مشغول فعالیت است مدبّر این قوه که ملکی از ملائکه است یا بالاتر از ملک باشد. اینها می آیند و دندانی را که طبیعت، پهن می سازد هدایت می کنند که برای فلان کار انجام شود در اینصورت، هم پهن بودن دندان و هم آن فایده هر دو غایت برای دندان می شوند و اینطور نیست که پهنی، ذوالغایه شود و آن فایده، غایت شود بلکه هر دو در عرض هم قرار می گیرند. اگر اینگونه تصور شود دخالتی در بحث ما ندارد و تفاوتی ایجاد نمی کند. زیرا غایتی که عبارت از نرم کردن غذا است در طول غایت اول قرار می گیرد یا در عرض غایت اول قرار می گیرد. در هر صورت دو غایت است که یکی را می توان مستند به امور طبیعی کرد و دیگر را نمی توان مستند به امور طبیعی کرد.

ص: ۱۳۶۰

نکته: قوه سازنده ی دندان با تدبیر ملکی فعل خودش را انجام می دهد و در نهایت با تدبیر الهی این کار را انجام می دهد این مـدبّر، آیا این قوه را مجبور می کنـد به اینکه اینچنین عمل کنـد یا هدایت می کند؟ اگر مجبور کند آن مدبر، فاعل بالجبر می شود و اگر هـدایت کند، فاعل بالتسـخیر می شود و در واقع آن مدبرهایی که برای تدبیر قوای ما تعیین شدند فاعل بالتسـخیرند نه فاعل بالجبر، یعنی این کار به این سـمت می رود « یعنی دندان به سـمت پهن شدن می رود » و مدبّر، آن را هدایت می کند مثل اینکه آبی بر روی شـیب زمین می رود و باغبان آن را هدایت می کند که به این سمت برود تا این درخت را سیراب کند. باغبان در اینجا فاعل بالجبر نیست بلکه فاعل بالتسـخیر است یعنی آبی که خودش حرکت می کنـد را هـدایت می کنـد. در ما نحن فیه هم دندانی که بر اثر آن عوامل طبیعی به سمت پهن شدن می رود به آن، جهت می دهد و می گوید پهن شدن به این جهت است. پس ملاحظه می کنیـد که گویا این دو غایت با هم انجام می شونـد یعنی یکی در طول دیگری نیست اگر چه می توان در طول دیگری قرار داد.

توضیح عبارت

و یشبه ان یکون الفاعل و الصوره و الغایه فی الامور الطبیعیه واحداً بالنوع

به نظر می رسـد که این سه علت در امور طبیعی، واحـد بـالنوع هسـتند. البته اگر فاعل و غایت از امور طبیعی نباشـند نمی توان گفت آن دو و صورت، هر سه واحـد بالنوع انـد بلکه بایـد گفت فاعل و غایت از صورت جدا است زیرا از سـنخ صورت و از نوع صورت نیسـتند اما اگر بخواهید عللی را که در امور طبیعی مطرح هسـتند بشمارید چنانکه در جلسه قبل شمرده شد در این صورت فاعل و غایتی که در علم طبیعی می آیـد همراه با صورت هر سه واحـد بالنوع می شوند چون از یک نوع هسـتند. پس توجه کردید که قید « فی الامور الطبیعیه » مهم است.

ص: ۱۳۶۱

و ان تکون الغایه التی هی غیر الصوره فی الطبیعیات خارجه عن فعل الطبیعیه

« ان تکون » عطف بر « ان یکون » است. « خارجه عن فعل الطبیعیه » خبر « تکون » است.

ترجمه:به نظر می رسد غایتی که غیر از صورت در طبیعیات است « مثلا یکی از غایت های دندان، پهن شدن است که از سنخ خود صورت است و یکی، نرم کردن است که از سنخ صورت دندان نیست » خارج از فعل طبیعت باشد.

و من عند مبدأ اعلی من الطبیعه و غایهً له

این عبارت عطف بر خبر است، لفظ « غایه له » هم عطف بر خبر یا عطف بر « من عند مبدا اعلی » است. ضمیر آن به « مبدأ اعلی » بر می گردد یعنی غایت برای مبدأ اعلی است نه غایت برای امور طبیعی است یعنی آن شیء این فعل تسخیری را انجام می دهد تا این فایده بر این فعل مترتب شود. پس این فایده و این غایت، غایتِ فعل مبدأ اعلی است یعنی غایتی است که فعلِ هدایت شده از جانب او به سمت این غایت می رود و منتهی به این غایت می شود پس منظور از غایت، غایتِ خود آن مبدأ نیست که مبدأ، هدفی را برای خودش تعقیب کند بلکه منظور، غایت فعلش است یعنی همان فعلی که هدایتش می کند تا به فلان سرانجام برسد. آن سرانجام، غایت حقیقی این شیء می شود.

« من عند مبدا اعلی » غایت مبدأ اعلی به معنای غایتی است که مبدأ اعلی فعل را به سمت آن غایت هدایت می کند نه اینکه مراد از غایت مبدأ اعلی، هدف خودش باشد زیرا مبدأ اعلی ممکن است بی نیاز از غایت باشد.

ص: ۱۳۶۲

مصنف در اینجا دو مطلب بیان کرد که یکی را با عبارت « و یشبه ان یکون الفاعل ... » و دیگری را با عبارت « و ان تکون الغایه .... » بیان کرد که برای هر کدام باید مثال بزند. برای مطلب اول، مثال به صورت انسانیه می آورد و برای مطلب دوم، مثال به دندان می زند ولی مثال دوم، دو غایت پیدا می کند که یکی غایت پهن شدن است و یکی غایت نرم کردن است که غایت پهن شدن را ملحق به مثل صورت انسانیت می کند که غایت طبیعی است ولی آن غایت دیگر را می گوید غایت طبیعی نیست.

مثل ان فاعل الانسان انسانیهٌ مّا و صورته انسانیته و هی غایه الفاعل الطبیعی »

مصنف بیان کرد که فاعل و صورت و غایت، فاعل بالنوع اند الان مثال می زند و می گوید مثلا فاعل انسان، یک انسان دیگری « مثل پدر و مادر » است و صورت همین انسان هم انسانیتش است و همین صورت، غایت فاعل طبیعی است که این نطفه را به سمت این غایت سوق می دهد پس صورتِ انسانی، هم فاعل و هم صورت و هم غایت شد.

و اما الکمال الآخر کالطحن الذی هو الغایه المقصوده فی تعریض الاضراس للطحن فهی مقصوده عند مبدأ اعلی من الطبیعه

« فهی » جواب « اما » است. ضمیر « هی » به « کمال » به اعتبار غایت بر می گردد.

این عبارت، مثال برای مطلب دوم است. این مثال در واقع دو مثال است چون دو غایت در آن مندرج است که یکی طبیعی می باشد و یکی غیر طبیعی است.

ص: ۱۳۶۳

مصنف ابتدا غایت غیر طبیعی را مطرح می کند و می گوید اما کمال دیگر که طبیعی نیست مثل نرم کردن غذا برای دندان پهن. البته بعداً بیان می کند که خود پهن کردن دندان غایتی طبیعی است نه غیر طبیعی.

نکته: بنده « استاد » از ابتدا برای دندان دو غایت بیان کردم ولی مصنف چون یک غایت طبیعی در مثال انسان درست کرد و یک غایت غیر طبیعی می خواهد در دندان درست کند لذا در مثال دندان ابتدا وارد بحث از غایت غیر طبیعی می شود و به غایت طبیعی اشاره نمی کند بعداً که مثالش تمام می شود می فرماید در مورد دندان دو غایت وجود دارد که یکی غایت طبیعی است و یکی غایت غیر طبیعی است.

ترجمه: اما کمال دیگر مثل آرد کردن « و نرم کردن غذا » که غایتی است که قصد شده در پهن آفریدن دندان ها « و این طحن که پهن شدن دندان به خاطر آن آفریده شده است غایت می باشد اما نه غایت طبیعی بلکه غایت فوق طبیعی است که باید از مبدأ اعلی صادر شود » پس این کمال مقصود است نزد مبدئی که اعلی از طبیعت است « طبیعت، این فایده را قصد نکرده است. طبیعت، پهن شدن دندان را قصد کرده است ولی فایده مترتب بر پهن شدن را طبیعیت قصد نکرده است. آن موجودی که مدبر این قوه ی طبیعی است قصد کرده است ».

و اما نفس التعریض فانه غایه للفاعل الطبیعی و مقصود له

ص: ۱۳۶۴

مصنف از اینجا اشاره می کند به اینکه خود تعریض هم غایتی برای دندان است که غیر از طحن می باشد ولی این غایت، غایت طبیعی است.

ترجمه: اما خود تعریض غایت برای فاعل طبیعی و مقصودِ فاعل طبیعی است « مراد از مقصود بودن، مقصود تکوینی است نه مقصود ارادی زیرا فاعل طبیعی، در ظاهر شعور ندارد که بخواهد قصد کند. لذا مراد از قصد، قصد تکوینی است نه قصد ارادی و شعوری. در نمط چهارم کتاب شرح اشارات قوله « و الجواب ان الطبیعیه ... »(1) مرحوم خواجه کلّ موجودات طبیعی را صاحب قصد حساب می کند و می گوید همه موجودات طبیعی قصد دارند و به سمت مقصود خودشان روان هستند ولی اشاره می شود که مراد از قصد، قصد تکوینی است نه قصد شعوری و ارادی. در اینجا هم مراد از مقصود این است که این تعریض، مقصود تکوینی برای فاعل طبیعی است. توجه کنید این توجیهاتی که می شود به خاطر این است که این عبارات، عبارات ابن سینا است چون ابن سینا برای موجودات غیر حیوانی « چه جماد چه نبات » شعور قائل نیست. و الا اگر عبارات مرحوم صدرا بود مقصود به معنای قصد شعوری گرفته می شد چون مرحوم صدرا معتقد است که همه موجودات شعور دارند حتی قوه طبیعی که در ما مامور پهن ساختن دندان است با شعور این کار را می کند ولی شعور در حد خودش را دارد.

ص: ۱۳۶۵

۱- (۲) شرح الاشارات و التنبیهات، خواجه نصیر الدین الطوسی، ج۳، ص۱۷، نشر بلاغت.

فکأن الغایه فی الطبیعیات غایتان

مصنف از اینجا جمع بندی مطالب می کند و می گوید به طور کلی در امور طبیعی دو گونه غایت وجود دارد:

۱ ــ این جسم طبیعی اینچنین ساخته می شود. مثلا این انگشت درازتر از بقیه است این درازی، غایت است. یا آن دندان، پهن آفریده می شود این پهنی غایت است.

۲ ــ غایت دیگر این است که چرا دندان، پهن آفریده می شود و چرا این انگشت دراز آفریده می شود. اینها غایت های طبیعی نیستند.

غایه فی صوره

یک غایت، صورت است که گفته شد غایت و صورت و فاعل، واحد بالنوع اند. این غایت، از سنخ خود صورت است.

و هی نهایه حرکه و تمام محرک طبیعی مثل التعریض

این غایتی که از سنخ صورت است و با صورت، واحدِ بالنوع است نهایت حرکت دندان است « چون این دندان حرکت می کند تا به یک جا برسد و وقتی به آنجا رسید توقف می کند و به عنوان یک دندان ثابت باقی می ماند » و متمم ِکارِ آن فاعل طبیعی است « فاعلی هست که دندان را به سمت اینگونه شدن حرکت می دهد. این صورت یا به تعبیر دیگر اینگونه شدن دندان، متمم کار این محرک طبیعی است. توجه کنید که در این مثال، هم نتیجه ی فعلِ فاعل است و هم صورت جسم است و هم نهایت حرکت یعنی غایت است. در اینصورت فاعل و صورت و غایت، واحد بالنوع شدند ».

ص: ۱۳۶۶

و غایه بعد الصوره

« غایه » عطف بر « غایه » در سطر ۲۱ است.

غایت دوم، غایتی بعد از صورت است که در کنار صورت و در طول صورت قرار داده می شود « مصنف با کلمه " بعد " آن را در طول صورت قرار داده است » یعنی بعد از اینکه صورت دندان که پهن بودن است آفریده شد غایتی بر این پهن بودن مترتب است که طحن و نرم کردن غذا است. این غایت بعد از اینکه صورت دندان آمد، می آید.

لیست الصورهَ المقصوده قصدا اولیا فی حرکه التکوین

« الصوره » خبر برای « لیست » است و ضمیر مستتر در « لیست » به « غایت » بر می گردد.

غایتی که بعد از صورت است همان صورت مقصود نیست. صورت مقصوده، تعریض بود زیرا صورت مقصودی که فاعل طبیعی، قصد تکوینی نسبت به آن صورت داشت همان تعریض دندان بود. این غایتی که بعد از صورت است همان صورت مقصود نیست.

« قصداً اولیا »: هر دو غایت « یعنی هم پهن شدن و هم طحن » مقصود هستند برای فاعل طبیعی، پهن شدن، مقصود اولی است و طحن و نرم کردن مقصودِ مترتب بر مقصود اولی است که به آن « مقصود ثانی » یا « لیست مقصود اولیاً » گفته می شود. این طحن غذا برای فاعل طبیعی، مقصود به قصد اولی نیست.

« فی حرکه التکوین »: این فاعل، ماده را تحریک می کرد برای اینکه آن را متکوّن کند به عنوان یک دندان. به این حرکت، حرکت تکوینی می گویند.

ص: ۱۳۶۷

ترجمه: آن غایت که طحن است همان صورتِ مقصود به قصد اوّلی در حرکتی که دندان به سمت تکوّن داشت نیست.

و هی مثل الطحن

آن غایتی که بعد از صورت است و صورتِ مقصوده ی به قصد اوّلی نیست، مانند طحن است.

و هی غایه لفاعل اعلی من الطبیعه

این غایتی که بعد از صورت است غایت برای فاعل طبیعی نیست بلکه غایت است برای فاعلی که اعلی از طبیعی است.

صفحه ۱۸۳ سطر ۱ قوله « و نقول »

تا اینجا نتیجه گرفته شد که غایت می تواند مربوط به علم طبیعی باشد و می تواند مربوط به بالاتر از علم طبیعی باشد. در بحثی که در جلسه قبل مطرح شد غایتی که مربوط به علم طبیعی بود آورده شد. فاعل و ماده و صورت هم مربوط به علم طبیعی شد. در دو جلسه قبل هم فاعل و غایت دیگری مطرح شد که فاعل اول و غایت قصوی بود که طبیعی نبودند و مربوط به علم الهی بودند.

پس سه مطلب بیان شد:

۱ ـ فاعلِ اول و غایت قصوی داریم که جزء علم طبیعی نیستند و برای علم الهی اند.

۲ ـ در مثل انسان ۴ سبب وجود دارد که هر ۴ سبب می توانند طبیعی باشند.

۳ ـ ۴ سبب طبیعی آورده شد و گفته شد از بین این ۴ تا، غایت می تواند طبیعی باشد و می تواند بیرون از طبیعت باشد مثل تعریض و انسانیت، غایت طبیعی بود ولی طحن، غایت غیر طبیعی بود.

ص: ۱۳۶۸

این این سه مطلب نتیجه گرفته می شود که ماده و صورتِ شیئی که دارای ۴ نوع علت است حتما طبیعی است و خارج از طبیعی نیست پس اگر ماده یا صورت حد وسط قرار بگیرد برهانِ لمّی عطا می شود که باید در علم طبیعی مطرح شود. اما فاعل و غایت می توانند طبیعی باشند و می توانند بیرون از طبیعت باشند حال چه فاعلِ اول و غایت قصوی باشد که در دو جلسه قبل بیان شد چه غایتی که در این جلسه بیان شد که طبیعی نباشد مثل طحن که غایت قصوی نیست ولی غایتی است که طبیعی نیست.

پس دو گونه غایت ذکر شد که هر دو از علم طبیعی خارج اند و یک فاعل اول ذکر شد که از علم طبیعی خارج است امابقیه در علم طبیعی آمدند.

تا اینجا مصنف خلاصه ی مطلب را بیان کرد اما از اینجا بیان حکم می کند و می گوید در جایی که برهان با حد وسطِ مادّی یا صوری بیاید چون جایگاه ماده و صورت، علم طبیعی است پس برهانی که با چنین حد وسطی آمده برهان لمّی است که از علم طبیعی حاصل می شود و اما برهانی که حد وسطش فاعل یا غایت باشد باید ملاحظه شود که آن فاعل یا غایت، طبیعی است یا الهی است اگر طبیعی بود برهانی که حد وسطش اینگونه است برهان لمّی است که طبیعی عطا می کند اما اگر آن حد وسط، فاعل و غایتِ غیر طبیعی باشد برهان لمّی که عطا می شود از طریق علم الهی عطا می شود.

پس خلاصه بحث این شد: در جایی که هر ۴ علت در علم طبیعی مطرح باشند برهان لمّ در چنین موجودی فقط از علم طبیعی حاصل می شود. اما در جایی که ۴ علت، پخش باشند به اینکه بعضی در علم طبیعی باشند و بعضی در علم الهی باشند برهان لمّ درباره چنین موجودی را هم علم طبیعی می تواند عطا کند « اگر حد وسطش، علل طبیعی قرار بگیرد » هم علم الهی می تواند این برهان لمّ را عطا کند « اگر حد وسط، اسباب الهی قرار بگیرد ».

توضیح عبارت

و نقول بقول مطلق ان الماده و الصوره لا یجوز ان یکونا غریبین من جنس الصناعه و الفاعل و الغایه ربما کان غریبین

نسخه صحیح « ربما کانا » است. « من جنس الصناعه » متعلق به « غریبین » است. « بقول مطلق » یعنی به طور کلی بیان می کنیم بدون اینکه مثال زده شود و بدون اینکه مطلب جزئی تبیین شود.

این عبارت، خلاصه مباحث یک صفحه قبل است که در سه جلسه اخیر خوانده شد.

ترجمه: و می گوییم به قول مطلق که ماده و صورت « که علت مادی و صوری را تشکیل می دهند » جایز نیست که از جنس صناعت، بیگانه باشند « مراد از صناعت، صناعت طبیعی است یعنی جای ماده و صورت در علم طبیعی است و از علم طبیعی بیگانه نیستند » ولی فاعل و غایت گاهی غریب و بیگانه از جنس صناعت هستند و جزء علم الهی اند که فاعلِ اول و غایت قصوی و غایتی مثل طحن اینگونه بودند. « اما گاهی این دو غریب و بیگانه از جنس صناعت نیستند و جزء علم طبیعی اند ».

ص: ۱۳۷۰

فاذا مهدنا هذه الاصول فنقول

حال که این قواعـد آماده شدنـد « قواعـدی که از دو صـفحه قبل درباره آنها بحث شـد که اولا اقسام علت بیان شد. بعداً گفته شـد که بعض موجودات دارای یک علت و بعضـی چنـد علت دارنـد بعـداً گفته شد که در جایی که یک علت دارد فقط یک برهان درباره آن تشـکیل می شود و اگر چند علت دارد تفصـیل داده شد که حدود سه جلسه طول کشید » حال حکم مساله را می گوییم.

اذا امکن ان تکون بعض اسباب الشیئ خارجا عن موضوع صناعته و واقعا فی صناعه اخری، امکن ان یکون علی المساله برهانان من علمین

ترجمه: حکم مساله این است که وقتی ممکن باشد بعض اسـباب شـیء از موضوعِ صـناعت آن شـیئ خارج باشد « مثلا انسان، مطرح شـد که بعض اسـبابش که غـایت قصوی و فاعل اول و غایتی که مثل طحن دنـدان بود خارج از موضوعِ صـناعتِ انسان بودنـد. صـناعتی کـه مربـوط به انسـان است صـناعتی است که دربـاره جسم بحث می کنـد که همـان علم طـبیعی است » و در صناعت دیگر « که صناعت الهی بود » واقع شده بوند امکان دارد که بر مساله واحد، دو برهان لمّ از دو علم آورده شود « یعنی به اعتبـار آن اسـبابی که داخـل در صـناعتند می توانـد از علم طبیعی برهـان لم بیـاورد و به اعتبـار آن اسـبابی که خارج از علم طبیعی اند می تواند از علم الهی، برهان لمّ بیاورد ».

و اما اذا کانت الاسباب متعلقه بالموضوع غیر غریبه منه لم یمکن فی غیر ذلک العلم اعطاء برهان اللم

ص: ۱۳۷۱

الف و لام در « الاسباب » برای استغراق است و بر لفظ « اسباب » که جمع است داخل شده و مفید عموم است.

ترجمه: اگر تمام اسباب شیء، متعلّق باشند به موضوعِ صناعتی که در مورد همان شیء بحث می کند به عبارت دیگر بیگانه از این موضوع نباشد. اعطاء برهان لم ممکن نیست در غیر این علمی که این شیء جزء آن علم است « فقط همین علم که تمام اسباب شیء در آن وجود دارد می تواند برهان لمّ عطا کند. بقیه علوم، برهان لمّ اقامه نمی کنند اگر بتوانند برهان اقامه کنند برهان انّ اقامه می کنند.

اشکال: مصنف در ابتدای ورود در بحث تعبیر به « لا‌ـ یتفق فی العلوم الجزئیه ان یعطی علمان معا برهان اللم لمساله واحده » کرد که در صفحه ۱۸۰ سطر ۱۷ آمده بود یعنی حتی یک مورد وجود ندارد که دو علم جزئی در یک مساله برهان لمّ عطا کنند. اما وقتی مصنف وارد تفصیل بحث شد به نحودیگری بیان کرد یعنی گاهی در مساله واحده، دو علم برهان لمّ عطا می کنند بله گاهی هم در مساله واحده، یک علم برهان لمّ عطا می کند. این مطلب تفصیلی با مطلبی که در صفحه ۱۸۰ سطر ۱۷ فرمود سازگاری ندارد.

جواب: مصنف در صفحه ۱۸۰ سطر ۱۷ فرمود « لا یتفق فی العلوم الجزئیه » یعنی قید « العلوم الجزئیه » آورد یعنی دو علم جزئی نمی توانند در مساله ی واحد برهان لمّ عطا کنند. اما در اینجا که اجازه می دهد دو علم برهان لمّ عطا کنند یک علم که علم طبیعی می باشد. جزئی است و علم دیگرش که علم الهی می باشد کلی است. نتیجه ای که الان گرفته شد این بود: حد وسط برهان را می توان از علم اعلی گرفت و می توان از علم جزئی گرفت پس می توان دو برهان لم آورد که یکی از علم اعلی باشد و یکی از علم جزئی باشد پس تناقض گوئی در عبارت مصنف واقع نشده است.

ص: ۱۳۷۲

فقد اجتمع من جميع ما قلناه انه لا سُبل الی اقامه البراهین الا من مبادی خاصه

شاید نسخه صحیح « لا سبیل » باشد.

مصنف می فرماید از تمام حرف هایی که قبلا بیان شد نتیجه اینگونه شد که ما می توانیم برهان لمّ اقامه کنیم به شرطی که حد وسطِ منتخب ما، خاص باشد « یعنی خاص به آن علم باشد » اگر حد وسط، عام بود و اختصاص به این علم نداشت و با واسطه در این علم آمد برهان لمّ اقامه نمی شود معنای این مطلب این است که در حد وسطِ برهان لمّ دو شرط وجود دارد یک شرط، صادق بودن است و شرط دوم، مناسب بودن است. یعنی قضیه ای که صغری یا کبری قرار داده شده و حد وسط که سبب نتیجه « یعنی سبب ثبوت اکبر برای اصغر » است ذکر شده باید صادق باشد. با قضیه ی کاذب نمی توان برهان تشکیل داد. شرط دیگر این است که این قضیه، مناسب همان علمی باشد که دارد برهان اقامه می کند به عبارت دیگر، خاص همان علم باشد. اگر مناسب نباشد این برهان، برهان لمّ نمی شود.

سپس مصنف می فرماید به همین جهت « که این دو شرط وجود دارد و هر دو باید رعایت شود » است که کسانی که فقط دنبال رعایت شرط اول « یعنی صدق قضیه » می روند و از شرط دوم « یعنی مناسبت قضیه با علم » غافل اند یا به غلط می افتند یا به غلط می اندازند یعنی یا به مغالطه می افتند یا کسانی را گرفتار مغالطه می کنند اما کسی که هر دو شرط را رعایت کند نه غالط است نه مغالط است.

ص: ۱۳۷۳

ترجمه: جمع شد از جمیع آنچه گفتیم که راهی برای اقامه براهین نیست مگر از طریق مبادی خاصه « یعنی مبادیی که مخصوص به همان علمی هستند که در آن برهان اقامه می شود. به عبارت دیگر مبادیی که مخصوص همین نتیجه اند ».

و بهذا السبب نغلط فنظن فی کثیر من الاشیاء انا علمناه بالحقیقه اذا کانت المقدمات الماخوذه فی قیاساتها صادقه و لا نکون علمناه العلم الحقیقی اذا لم تکن مناسبه

« بهذا السبب »: به این سببی که برهان، توقف بر استفاده از مبادی خاصه و مناسبه دارد.

« نغلط » را به دو صورت می توان خواند: « نَغلُط » یعنی به غلط می افتیم. « نُغَلِّطُ » یعنی به غلط اندازیم. واو در « و لا نکون » حالیه است. می توان غیر حالیه هم گرفت.

ترجمه: و به این سبب به غلط می افتیم « یا به غلط می اندازیم » پس گمان می کنیم که ما حقیقتا آن شیء را دانستیم « و علم حقیقی یعنی یقینی پیدا کردیم ». زمانی که مقدماتِ ماخوذه در قیاسات صادق اند در حالی که ما علم حقیقی به آن نتیجه پیدا نکردیم زمانی که مقدمات، مناسب نباشند.

اگر « واو » در « و لا نکون » حالیه نباشد به این صورت معنا می شود: ما در اشیاء اگر به صدق اکتفا کنیم و مناسبت را رعایت نکنیم علم حقیقی به آن مساله پیدا نکردیم اما اگر به مناسبت هم توجه کنیم در اینصورت علم حقیقی به آن مساله پیدا می کنیم.

ص: ۱۳۷۴

در این فصل همانطور که توجه کردید هم بحث درباره مناسبت مقدمات با نتیجه « و به عبارت دیگر درباره مناسبت مقدمات با علمی که برهان در آن اقامه می شود » بحث شد و هم درباره اینکه آیا ممکن است دو علم در مساله ی واحد، برهان عطّا کنند؟ این مطلب به دو بخش تقسیم شد یک بخش این بود که علمی، برهان لمّ بدهد و علم دیگر برهان انّ بدهد. بخش دیگر این بود که هر دو علم، برهان لمّ بدهند که در اینجا شرط شد هر دو علم، جزئی نباشند بلکه یکی جزئی و یکی کلی باشد. اما در جایی که هر دو علم، جزئی باشند یکی برهان لمّ می دهد و یکی برهان انّ می دهد.

۱ ـ راهی برای اقامه برهان در علوم بر مبادی آنها نیست ۲ ـ بیان اقسام موضوع صناعت/ فصل ۱۰/ مقاله ۲/ برهان شفا. ۹۴/۰۴/۲۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ۱ ـ راهی برای اقامه برهان در علوم بر مبادی آنها نیست ۲ ـ بیان اقسام موضوع صناعت/ فصل ۱۰/ مقاله ۲/ برهان شفا.

الفصل العاشر من البین انه لا سبیل الی اقامه البراهین فی العلوم علی مبادئها و الا فما یبین به المبدأ هو المبدأ(۱)

این فصل دارای عنوان نیست اما در پاورقی عنوانی برای آن پیشنهاد شده است که صحیح است ولی ناقص است چون اگر عنوان را آنچه که پاورقی کتاب گفته « لا ـ سبیل الی اقامه البراهین فی العلوم علی مبادئها » قرار داده شود باید انتظار داشته باشیم که در این فصل فقط از مبادی علوم بحث شود در حالی که در این فصل هم از مبادی علوم بحث می شود هم از موضوعات بحث می شود و هم از مسائل « یعنی محمولات و عوارض ذاتی موضوعات » بحث می شود.

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹، ص ۱۸۴، س۱، ط ذوی القربی.

برای توضیح بیشتر فصل دهم خوب است به فصل ششم مقاله دوم و فصل پنجم مقاله اول مراجعه شود. مباحثی که مناسب با این فصل است در آنجا ذکر شده است و شاید بتوان گفت که این فصل مناسب با همان جا بوده است و شاید مطالبِ جا افتاده ای بوده که مصنف در اینجا نقل می کند به همین جهت برای این فصل عنوان نمی آورد یعنی فصلی است که برای استدراک و جبران آنچه که گفته نشده آمده است.

در این فصل سه بحث وجود دارد:

۱ ـ بحث درباره مبادی علوم.

۲ ـ بحث درباره موضوعات علوم یا موضوعات مسائل.

۳ ـ بحث درباره محمولات که عوارض ذاتی این موضوعاتند و اگر با این موضوعات ترکیب شوند مسائل علم را تشکیل می دهند.

مصنف ابتدا به بحث از مبادی می پردازد و می فرماید مبادی در هر علمی عبارت از مبادی تصوریه و مبادی تصدیقیه است. مبادی تصوریه، حدود و تعریفاتی است که در ابتدای علم یا درابتدای مساله برای بعضی اصطلاحاتی که در این علم یا مساله به کار می روند آورده می شود. مثلا در علم هندسه ابتدا نقطه را تعریف می کنند. نقطه یکی از اموری است که در این علم مطرح است و باید تعریف شود. یا خود موضوع علم حساب که عدد است تعریف می شود. به اینها مبادی تصوریه گفته می شود. مبادی تصدیقیه عبارتند از مقدماتی که آنها در هر علمی به عنوان مقدمه ی قیاس بکار می روند تا مساله ای از مسائل علم که مبتنی بر آن قیاس است، ثابت شود. مبادی تصدیقیه، یک قضیه است اما قضیه ای که وقتی در قیاس می آید یا صغرای قیاس را تشکیل می دهد یا کبرای قیاس را تشکیل می دهد. قهراً یا مشتمل بر اصغر است یا مشتمل بر اکبر است. اصغر، موضوعی از موضوعات مسائل است و اکبر هم محمولی از محمولات است. و موضوع و محمول در همین علم مطرح می شوند آنچه که مهم است حد وسط می باشد که مبدء تصدیقی در واقع محمول و موضوع نیستند. محمول و موضوع، مساله ی علم را تشکیل می دهند. مبدئی که می خواهد این مساله را اثبات کند در واقع حد وسط است اگر چه مبدء، آن قضیه شد ولی وقتی قضیه را تحلیل کنید از آن فقط حد وسط به عنوان مبدء بیرون می آید پس مبدء تصدیقی اگر چه قضیه است ولی در اصل همان حد وسط است.

ص: ۱۳۷۶

الا ـن بحث در این است که آیـا می توان حـد وسطِ مورد حاجت را در همان علمی که از آن اسـتفاده می شود بحث کرد و از همان علم استخراج کرد؟ مصنف می فرماید خیر « یعنی مبدء تصدیقی علم یا باید بدیهی باشد « و از جایی گرفته نشده باشد » و یـا اگر هم بـدیهی نیست بایـد در علم دیگری اثبات شود و به این علم داده شود یعنی این علم بایـد از مبـدء تصـدیقیِ آماده استفاده کند. فرقی نمی کند که ذاتاً آماده است « مثلا بدیهی است » و احتیاج به آماده کردن ندارد یا آن که آماده نیست ولی در علم دیگر آماده شـده است. این علمی که درباره آن بحث می کنیم هر علمی که باشـد از مبـدء تصدیقی و حد وسـطی که در جای دیگر اثبات شده استفاده می کند.

آن قیـدی که در مبادی تصـدیقیه شد در مبادی تصوریه نمی شود. مبادی تصوریه می توانند در ابتدای علم یا در ابتدای مساله بیایند.

البته گاهی مبـدء تصوری در همان علم نمی آیـد و در علم دیگر می آیـد و بیان می شود و در این علم مورد اسـتفاده قرار می گیرد. کثیراً اینگونه اتفـاق می افتـد مثلا ـ در مورد هنـدسه، نقطه را در خود علم هنـدسه تعریف می کننـد اما در علم طبیعی که ملا ـحظه کنیـد جسم و هیولی و صورت در خود علم طـبیعی تعریف نمی شونـد بلکه در علم اعلی که علم فلسـفه است تعریف می شوند بعداً به علم طبیعی که پایین تر از فلسفه است واگذار می شود.

بحث دیگر این است که آیا در مبادی می توان اصل موضوع داشت؟ اصل موضوع عبارت از امری است که در جای خودش اثبات می شود اما الان که می خواهیم از آن استفاده کنیم اثبات نشده است. ما الان از این، استفاده می کنیم به اعتماد اینکه در جای خودش ثابت شده یا ثابت می شود.

آیا می توان در مبادی تصوریه یا تصدیقیه به اصل موضوع اکتفا کرد؟

مصنف می فرماید مبادی تصوریه اصل موضوع ندارند. اصل موضوع، مختص به مبادی تصدیقیه است. احیاناً و تسامحاً ممکن است اصل موضوع را در مبادی تصوریه اجرا کنیم ولی جایگاه اصلی اصل موضوع همان مبادی تصدیقیه است و اجاره داده می شود که در علمی از مبدء تصدیقی به عنوان اصل موضوع استفاده شود به این اعتبار که در جای خودش ثابت می شود. پس لزومی ندارد مبدء تصدیقی که در علم بکار می رود حتما اثبات شده باشد بنابراین یکی از سه حالت برای مبدء تصدیقی است:

۱ ــ بدیهی باشد و در هیچ علمی احتیاج به اثبات نداشته باشد.

۲ ــ نظری باشد و در علمی اثبات شده و بعد از اثبات شدن بکار برده می شود.

۳ ــ نظری باشد و ما آن را اثبات نکردیم ولی در جای خودش اثبات شده و ما به عنوان اصل موضوع آن را استفاده می کنیم.

توضیح عبارت

الفصل العاشر من البین انه لا سبیل الی اقامه البراهین فی العلوم علی مبادئها

ص: ۱۳۷۸

مصنف بـدون عنوان، وارد فصل دهم می شود و اولین بحثی که شـروع می کنـد درباره ی مبادی است بعداً درباره موضوعات است و بـدنبالش بحث در محمولاـت می کنـد البتـه بحث در محمولاـت در واقع بحث از مسائـل است وقـتی عـوارض ذاتی موضوعات یا محمولات ذاتی موضوعات با موضوعات جمع شونـد قضـیه ای را که عبارت از مساله ی علم است را می سازند. بعداً دوباره درباره مبادی و موضوع بحث می کند یعنی اینطور نیست که بحث از مبادی را که شروع کرد به تمامه بحث کند و آن را کنار بگذارد و بعداً به سراغ بحث در موضوع برود بلکه گاهی به این می پردازد و گاهی به آن می پردازد.

مصنف با این عبارت بیان می کند روشن است که اگر در علمی به مبدء تصدیقی احتیاج داشتیم در همان علم، این مبدء اثبات نمی شود « بلکه این مبـدء یا بـدیهی است یا اگر بدیهی نیست و احتیاج به اثبات دارد در علم دیگر بحث می شود و اثبات می گردد و در این علم بکار می رود ».

ترجمه: از بیّن این است که نمی توان اقامه ی براهین در علوم کرد بر مبادی همان علوم« یعنی مبادی تصدیقیه ».

اقامه برهان کردن به این معنا است که قضیه ای را به عنوان صغری و قضیه ای را به عنوان کبری انتخاب کنید و این دو را کنار یکدیگر قرار دهید تا یک برهان تشکیل شود بعداً نتیجه گرفته شود و این نتیجه، مبدء تصدیقی برای این علم شود.

ص: ۱۳۷۹

مصنف می فرماید اگر چنین وضعی پیش بیاید آن صغری و کبری انسب از نتیجه اند که مبدء تصدیقی برای این علم باشند. یعنی اگر بخواهید نتیجه را مبدء تصدیقی این علم قرار دهید انسب این است که قبل از این نتیجه، آن صغری و کبرایی که این نتیجه را در پی دارند مبدء تصدیقی این علم قرار داد.

و الا فما يُبَيَّن به المبدأ هو المبدأ

« الا »: اگر بخواهیم اقامه ی براهین کنیم و نتیجه را مبدء تصدیقی این علم مورد نظر خودمان قرار دهیم مصنف می فرماید آن مقدمه ای که به توسط آن مقدمه، این مبدء تصدیقی می خواهد ثابت شود « یعنی صغری یا کبرای که به توسط آنها، این نتیجه به عنوان یک مبدء تصدیقی ثابت شود » آن مقدمه، مبدأ است نه این نتیجه.

ترجمه: و الا آنچه که به توسط آن چیز، این « که اسمش را مبدأ گذاشتید » بیان می شود مبدأ است « یعنی آن مبیِّن مبدأ است نه اینکه مبیَّن، مبدأ باشد زیرا مبَیّن، مساله است. پس اگر بخواهید در علمی مبدئی را بیان کنید مبیِّنِ آن، مبدأ است اما خودش، مساله است.

و العلم به احق من العلم بما قيل انه مبدأ له

ضمیر « به » به « ما » در « ما یبین » بر می گردد. ضمیر « انه » به « ما » در « ما قیل » بر می گردد. ضمیر « له » به « علم » بر می گردد.

ص: ۱۳۸۰

ترجمه: علم به آن مبیِن، احق است از علم به آن مبیّنی که گفته شده این مبیّن، مبدأ علم است « چون مبیِن، قبل از مبیَّن است و علم به هر چه که قبل است احقّ است از علم به آنچه که بعد است ».

فبعض مبادی العلوم بینه بانفسها و بعضها محتاجه الی بیان

تـا اینجـا مصـنف بیان کرد مبادی هر علمی در خود آن علم بحث نشود. حال سوال می شود که در کجا بحث شونـد؟ مصـنف می فرمایـد اگر مبـدئی، بیّن است احتیـاج به بحث نـدارد چـون نه در این علم بحث می شود نه در علم دیگر بحث می شود اما اگر مبدئی مبیَّن است و بیّن نیست باید در جای دیگر ثابت کرد و بعداً در اینجا آورد.

فبعض مبادیء العلوم بینه بانفسها و بعضها محتاجه الی بیان

بعضـی از مبادی علوم بانفسـها « بدون احتیاج به قیاس و بیان و اقامه برهان » بدیهی اند و بعضـی ها محتاج به بیان هستند « اینها باید در جای دیگر بیان شوند ».

و کلا هما من المستحیل ان یبیِّنا فی العلوم التی هی لها مبادئ اُوَل

ضمیر « هی » به « مبادی » و ضمیر « لها » به « علوم » بر می گردد.

ترجمه: هر دو مبادی محال اند که بیان شوند در علومی که این مبادی برای آن علوم، مبادی اوّل اند.

« مبـادی اول »: قیـد « اوّل » را برای این می آورد که اگر در علمی این مبـادی، مبـادی ثانی باشـند اشـکال نـدارد یعنی قیاسـی آورده شـد و نتیجه ای گرفته شـد این نتیجه، مساله علم شـد سـپس همین نتیجه که مساله ی این علم است را مقدمه برای اثبات مساله ی دیگر از همین علم قرار داده می شود. این، مبدأ ثانی می شود. این گونه بحث کردن اشـکال ندارد این مساله با اینکه از مبادی این علم است و اثباتش در همین علم است اما اشـکال نـدارد چون مبـدء اول نیست بلکه مبدأ ثانی است. آن که مبدأ اول برای مسائـل این علم است یا بایـد بیّن باشـد یا از جای دیگری اثبات شود و بعـداً در این علم بیایـد. در خود این علم نمی تواند اثبات شود. لذا مصـنف قید اوّل می آورد زیرا لازم نیست همه ی مبادی ها در علم دیگر اثبات شوند یا بیّن بنفسها شوند. بلکه فقط مبادی اول اینطور است.

ص: ۱۳۸۱

اما البیّنات بانفسها فلا یمکن بیانها فی ذلک العلم و لا فی علم آخر

ترجمه: اما مقدماتی که بیّن هستند « نه اینکه مبیّن باشند » آنها را نمی توان بیان کرد نه در این علم « که از آنها می خواهیم استفاده کنیم » و نه در علم دیگر.

و اما ما لیس بنفسه فانما یمکن بیانه فی علم آخر و خصوصا فی علم اعلی

آن مبدئی که بیّن بنفسه نیست منحصراً ممکن است بیانش در علم دیگر باشد و لذا در خود این علمی که مورد استفاده قرار می گیرد نباید بیان شود.

« خصوصا فی علم اعلی »: قبلا بیان شد که بعضی از مبادی لمّ از علم اسفل گرفته می شود و به علم اعلی داده می شود یعنی گاهی علم اعلی از علم اسفل استفاده می برد که البته مواردش قلیل بود پس گرفتن مبدء تصدیقیه از علم دیگر امکان دارد چه علم دیگر، اعلی باشد چه اسفل باشد ولی بالخصوص اگر اعلی باشد ممکن است.

پس مصنف قید « خصوصا فی علم اعلی » را برای این می آورد که کثیراً اینگونه است که مبدء تصدیقی این علم در علم فوقش اثبات می شود و قلیلاً اتفاق می افتد که مبدء تصدیقیه یک علم در علم اسفل اثبات شود و بعداً به علم اعلی داده شود. لذا در جایی که علم اعلی می خواهد اثبات کند کلمه « خصوصا » بکار می رود یعنی این صورت، راجح تر و رایجتر است.

ص: ۱۳۸۲

و مبادی العلم الاعم الذی سائر العلوم تحته، جُلّها بیّنه بنفسها و بعضها ماخوذه من علوم جزئیه تحتها علی ما قلنا و ذلک قلیل

ضمیر « تحتها » به « علم اعم » بر می گردد و باید « تحته » می گفت.

مصنف اشاره می کند که خود علم اعلی یا علمی که اعلای از همه است مبادی آن چگونه است؟ چون گفتید مبدء هر علمی باید در علم دیگر اثبات شود بخصوص در علم اعلی، سوال این است که خود مبادی علم اعلی در کجا اثبات می شود؟ جواب می دهد که مبادی علم اعلی یا بیّن اند یا قلیلاً از علم اسفل استفاده می کنند. این مطلب قبلا بیان شد که می توان از علم اسفل استفاده کرد به شرطی که دور لازم نیاید.

« الذی سائر العلوم »: این قید بیان می کند که علم اعم، اعلای مطلق است نه اعلای نسبی. اعلای نسبی این است که نسبت به این علم بالاتر باشد ولو نسبت به علوم دیگر پایین باشد. اما اعلای مطلق این است که نسبت به همه علوم بالاتر باشد به طوری که سائر علوم تحت آن باشند. مبدء این علم اعلی در کجا باید اثبات شود؟ چون دارای علم اعلی نیست.

ترجمه: و مبادی علم اعم « یعنی بالاترین علم که اعلای از همه است » که سائر علوم تحت آن هستند اکثر آنها بیّن بنفسها هستند « و احتیاج به اثبات ندارند » و بعضی هم از علوم جزئیه که تحت علم اعم اند گرفته می شوند بنابر آنچه ما گفتیم « یعنی به همان صورت که ما گفتیم. گرفتن از امور جزئی به هر صورت که باشد کافی نیست بلکه باید طوری گرفته شود که دور لازم نیاید » و این اخذ مبدء علم اعم از علوم جزئیه ای که تحتش می باشد قلیل است.

ص: ۱۳۸۳

تا اینجا بحث مصنف درباره ی مبادی تمام شد بیان کردیم که مراد از مبادی، مبادی تصدیقیه است نه تصوریه. به خاطر اینکه اگر خود محتوای بحث را نگاه کنید نشان می دهد که مراد مبادی تصدیقی است. گذشته از این در خط دوم اینگونه بیان کرد « من البین انه لا ـ سبیل الی اقامه البراهین فی العلوم علی مبادئها ». مرا از مبادی، مبادی است که با اقامه براهین بیان می شوند و اینها مبدء تصدیقی اند. مبادی تصوریه اقامه براهین لازم ندارند بلکه نیاز به تعریف دارند و تعریف، احتیاج به برهان ندارد. آنچه که باید با برهان اثبات شود مبدء تصدیقیه است. پس همین لفظ « اقامه البراهین » نشان می دهد که بحثش در مبدء تصدیقی است نه در مبدء تصوری.

صفحه ۱۸۴ سطر ۸ قوله « و اما موضوع الصناعه »

از اینجا مصنف بحث در موضوع می کند ابتدا مصنف در موضوع صناعت که موضوع علم است بحث می کند اما بعضی از مثال هایی که می آورد موضوع مساله هم در آنها هست یعنی بحث اگر چه در موضوع علم است ولی اینطور نیست که موضوع مساله را شامل نشود.موضوع مساله هم در این بحث داخل است. مصنف سه گونه موضوع ارائه می دهد:

قسم اول: موضوعی که خفی الحدّ و ظاهر الوجود است. یعنی ماهیتش روشن نیست و لذا احتیاج به تعریف دارد اما وجودش واضح است لذا احتیاج به اثبات ندارد یعنی تصورش مؤونه دارد ولی تصدیقش واضح است. مانند جسم که موضوع علم طبیعی است. وجود جسم واضح است چون همه ما آن را می بینیم و لازم نیست کسی اثبات کند که جسم داریم. اما تعریفش خفی است. گروهی آن را تعریف به مرکب از ماده وصورت کردند و گروهی آن را تعریف به « مؤلّف من اجزاء الصغار الصلبه » کردند.

ص: ۱۳۸۴

حکم قسم اول: چنین موضوعی بایـد تعریف شود ولی لازم نیست اثبات شود بلکه بـدون اثبات مورد تصدیق قرار می گیرد اما اگر بخواهـد مـورد تصـور قرار بگیرد بایـد تعریـف شـود یعنی در تصورش احتیـاج به تعریف است. در علم طـبیعی بحث برای اثبات وجود اینچنین موضوعی مطرح نمی شود اما ممکن است مشـغول حـدّ و تعریفش شویم اما تعریفی که در علم طبیعی می آیـد به عنوان اصـل موضوع است یعنی جایگـاهش اینجـا نیست زیرا جایگـاهش در علم بالاـتر است چون بایـد در علم فلسـفه تعریف شود و تـالیف جسم از صورت و مـاده یـا تـالیف از اجزاء صـغار در آنجا روشن می شود نه در علم طبیعی. اگر در علم طبیعی، جسم تعریف شـد به عنوان اصل موضوع تعریف می شود نه به عنوان اینکه واقعاً مساله ای از مسائل این علم باشد. البته بنده « اسـتاد » اشاره کردم که اصل موضوع در حدود نداریم و این، تسامح است. خود مصـنف هم بعداً این مطلب را در همین فصل ذکر می کند. اما خود مصنف در اینجا در صفحه ۱۸۴ سطر ۹ تعبیر به « بان یوضع حده فقط » می کند که لفظ « یوضع » بکار می برد. یعنی حدّ جسم به عنوان اصل موضوع در علم طبیعی می آید « یعنی از تعبیر تسامحی استفاده می کند ».

توضیح عبارت

و اما موضوع الصناعه فقد یجب ان یُصَدَّق به و ان یُتَصوَّر جمیعاً

ترجمه: اما موضوع صناعت واجب است که هم به موضوع صناعت تصدیق شود هم تصور شود.

ص: ۱۳۸۵

مصنف با این عبارت، اشاره به وظیفه می کند و بیان می کند که باید به هر موضوعی، تصدیق کرد « یعنی وجودش پذیرفته شود » و تصور کرد « یعنی تعریف مشخصی از آن وجود داشته باشد. حال اگر، هم وجودش مخفی بود و هم حدش مخفی بود واجب است که هم اثبات شود و هم تعریف شود. اگر هر دو ظاهر بود تصدیق و تصور می شود ولی لازم نیست اقامه برهان شود تا اثبات گردد و لازم نیست تعریف شود تا تصور گردد. و اگر یکی از این دو آشکار بود « یعنی وجود یا حدّ آشکار بود » و ما مشغول آن که آشکار نیست بشویم « یعنی اگر وجود آشکار نبود برای تصدیق، اثبات می کنیم و اگر تعریف روشن نبود برای تصور، تعریف می کنیم » توجه کردید که وظیفه ما این است که هم موضوع را تصدیق کنیم « یعنی وجودش را تصدیق کنیم » هم موضوع را تصور کنیم « یعنی حدش راتصور کنیم». وقتی وارد علوم می شویم می بینیم موضوع به چهار گونه می تواند باشد:

اول: وجودش آشکار باشد ولی حدّش مخفی باشد.

دوم: هم حدش مخفی باشد هم وجودش مخفی باشد.

سوم: هم حدش آشکار باشد هم وجودش آشکار باشد.

چهارم: حدّش آشکار باشد ولی وجودش مخفی باشد. از این ۴ مورد، مصنف مورد چهارم را نمی گوید چون چنین موردی وجود ندارد. زیرا ما یک « شرح الاسم » و یک « حد » داریم. « شرح الاسم » و « حد » هر دو تعریفند و هیچ فرقی هم نمی کنند تنها فرقی که دارند این است که « شرح الاسم » برای قبل از وجود است و « حد » برای بعد از وجود است. اگر ما « شرح الاسم » چیزی را بدانیم ممکن است وجودش را ندانیم اما اگر « حدِ » چیزی را بدانیم وجودش برای ما روشن است چون حدّ بعد از وجود است و شرح الاسم قبل از وجود است. ممکن نیست گفته شود که حدّ چیزی معلوم است ولی وجودش معلوم نیست زیرا اگر حدّش معلوم است قبل از معلوم بودن حدّش، وجودش معلوم است لذا مصنف این فرض را مطرح نمی کند.

ص: ۱۳۸۶

مصنف در عبارت قبلی بیان کرد که موضوع صناعت، هم باید تصدیق شود « یعنی وجودش ثابت شود » هم باید تصور شود « یعنی حدّش معلوم شود » اما این وظیفه در چه جایی باید عمل شود؟ می فرماید در جایی که هم وجود و هم حد هر دو واضح بودند مشغول هیچ کاری نشو و به هیچکدام نپرداز زیرا تحصیل حاصل می شود و به تعبیر مصنف، فضل و زیادی است.

در جایی که هر دو مجهول هستند باید مشغول هر دو شد یعنی هم وجود را باید اثبات کرد و هم ذات را تعریف کرد.

اما در جایی که یکی مبهم است و یکی آشکار است باید آن مبهم را بیان کرد و آشکار را رها کرد. در اینجا دو فرض هست که مصنف فقط یکی را مطرح می کند که وجود، آشکار باشد و حد، مخفی باشد.

فما کان منه ظاهر الوجود خفی الحد مثل الجسم الطبیعی لم یوضع وجوده فی العلم بل اشتُغِلَ بأن یوضع حده فقط

ضمیر « منه » به « موضوع » بر می گردد و بیان برای « ما » در « ما کان » است.

این عبارت، تفصیل برای عبارت قبلی است که مصنف با عبارت « فما کان منه ... » یک قسم را بیان می کند و با عبارت « و ما کان خفی .... » قسم دوم را بیان می کند و با عبارت « و ان کانت .... » قسم سوم را بیان می کند. و با عبارت « و ربما و ضعوا الحدود... » اشاره به قسم دوم می کند ولی در ضمن، قسم چهارم را که ذکر نکرده بیان می کند.

ص: ۱۳۸۷

ترجمه: موضوعی که ظاهر الوجود و خفی الحد باشد مثل جسم طبیعی « که موضوع برای علم طبیعی است » حکمش این است که وجـودش در علم به عنـوان اصـل موضوع قرار داده نمی شود « چون وجودش بیّن و ظـاهر است و لـذا لازم نیست به عنوان اصل موضوع در علم طبیعی وجودش فرض شود به این امید که در جای دیگر اثبات شود » بلکه در این علم مشغول می شویم به اینکه فقـط حـدّش را به عنوان اصل موضوع بیاوریم « جای حـدّ آن، در این علم طبیعی نیست بلکه در علم بالاتر است و در اینجا به عنوان اصل موضوع می آید. پس وجودش هم، باید در جای دیگر اثبات شود اما چون وجودش آشکار است و نیاز به اثبات ندارد وجودش را درجای دیگر اثبات نمی کنیم و در آنجا به عنوان اصل موضوع نمی آوریم.

نکته: مـا می دانیم که نزد حکمـا معروف است که موضوع هر علمی بایـد در علم اعلی و علم اعم که فلسـفه اولی است اثبـات شود و این در صورتی است که احتیاج به اثبات باشد. جسم را در فلسفه اثبات نمی شودد فقط بیان می شود که مرکب از ماده و صـورت یـا مرکب از اجزاء صـغار است و این در واقع پرداختن به تعریف جسم است نه اثبـات جسم. بر خلاـف دایره که در فلسـفه اثبـات می شود چون وجودش واضـح نیست. کسانی که قائل انـد به اینکه جسم از اجزاء لا یتجزی تشـکیل می شود می گوینـد دایره وجود نـدارد آنچه که دیگران می گوینـد دایره است یـک خط بسـته ی مضـرّس است. در اینصورت وجود دایره احتیاج به اثبات دارد اما جسم احتیاج به اثبات نـدارد لـذا هیچ کس در وجود جسم بحث نکرده و اختلافی نیست. اینکه جسـم چیست؟ در آن اختلاف است آنچه که در بین فلاسفه معروف است این می باشد که موضوع هر علمی، اثباتش در فلسفه است به شرطی که اثبات آن، تحصیل حاصل نباشد اگر تحصیل حاصل باشد اصلاً مشغول آن نمی شویم تا بگوییم جای آن در علم بالا است یا در علم پایین است. پس معروف این است که موضوعی که احتیاج به اثبات دارد اثباتش در فلسفه اُولی است.

و ما کان خفی الوجود و الحد معا مثل العدد و الواحد و النطقه فانهم یضعون وجوده ایضا

« ایضا » همانطور که در قسم قبلی، حدّ را وضع می کردند و به عنوان اصل موضوع می پذیرفتند اینجا هم وجود را وضع می کنند یعنی وجود را به عنوان اصل موضوع می پذیرند. یا به معنای این است که وجود را وضع می کنند همانطور که حد را هم وضع می کنند نه اینکه همانطور که حدِ قسم قبلی را وضع کردند. این عبارت قسم دوم را بیان می کند.

قسم دوم: هم وجود و هم حد مخفی باشد.

بیان حکم قسم دوم: اینچنین موضوعی هم باید تعریف شود و هم باید اثبات وجود شود ولی اثبات وجودش در جای خودش است و در این علم، اثبات وجودش نمی شود بلکه به عنوان اصل موضوع، وجودش مفروض گرفته می شود و بحث می شود.

ترجمه: موضوعی که خفی الوجود و الحد باشد مثل عدد « که برای علم حساب است » و واحد « که این واحد، یا موضوع حساب است یا موضوعِ مساله ای از مسائل است » و نقطه « که موضوع مساله ای از مسائل هندسه است » پس حکما وجود چنین موضوعی را وضع می کنند « یعنی به عنوان اصل موضوع می پذیرند و درباره این موضوعِ اثبات شده بحث می کنند ».

و وضع وجوده هو من جمله مبادی الصناعه التی تسمی اصولا موضوعه

ص: ۱۳۸۹

« التی » صفت « مبادی » است. یعنی صناعت، اصول موضوع نامیده نمی شود بلکه مبادی صناعت، اصول موضوع نامیده می شوند آن هم نه همه مبادی بلکه بعضی از آنها که هنوز اثبات آنها خوانده نشده اصل موضوع اند اما بعضی از آنها اینچنین علمی که موضوعش هم خفی الوجود است و هم خفی الحد است، وجودش در این علم به عنوان اصل موضوع پذیرفته می شود مصنف با این عبارت بیان می کند که این وضع، جزء مبادی همین علم است یعنی مثلا فرض کنید عدد، موضوع علم حساب است و وجودش روشن نیست لذا باید در علم فوق که علم فلسفه است اثبات شود و در جای خودش اثبات شده اما فعلاً اگر کسی وارد علم حساب شود و علم فلسفه را نخوانده باشد « چون ابتدا حساب و هندسه خوانده می شد بعداً فلسفه خوانده می شد » به او می گویند عدد، موجود است سوال می کند که به چه دلیل موجود است؟ گفته می شود در علم فلسفه ثابت شده و بعداً می خوانند. در اینصورت به عنوان اصل موضوع مورد قبول می شود و همین وجود عدد به عنوان اصل موضوع قبول می شود یکی از مبادی علم حساب است که مساله ی علم فلسفه بود.

ترجمه: وضع وجود چنین موضوعی « که خفی الوجود است » از جمله مبادی صناعت است « یعنی همان صنعتی که درباره اش بحث می شود و موضوعش به عنوان اصل موضوع پذیرفته شده است » آن مبادی که اصول موضوع نامیده می شوند.

لانه مقدمه مشکوک فیها مبنی علیها الصناعه

ضمیر « لانه » به « وجود موضوع » بر می گردد.

مصنف با این عبارت بیان می کند که چرا آن مبادی، اصول موضوعه نامیده می شوند. لذا عبارت « لانه » تعلیل برای « یسمی » است و اشاره به تعریف اصل موضوع می کند و مقومات اصل موضوع را می آورد که سه تا است:

۱ ـ « لانه مقدمه »: اصل موضوع در هر علمی، مقدمه می شود یعنی به عنوان صغری یا کبری در علم بکار می رود به امید اینکه در جای خودش اثبات شود یا اثبات شده است.

۲ ـ « مشکوک فیها »: یعنی مشکوک است چون نزد ما هنوز اثبات نشده است اگر چه در جای خودش اثبات شده است. ما اگر آن را قبول کردیم به عنوان خوش بینی به معلّم و نویسنده کتاب است که بعداً درجای خودش اثبات می شود.

۳ ـ « مبنی علیها الصناعه »: یعنی صناعت بر آن مبنی می شود چون صغری یا کبرایِ مساله ی علم ما است.

ترجمه: « چرا وضع وجود از جمله ی اینگونه مبادی که اصول موضوع نامیده می شوند قرار داده می شود » زیرا « که عنوان اصل موضوع بر این وجود صادق است و شرائط اصل موضوع در این وجود حاصل است و آن شرائط عبارتند از » وجود موضوع، مقدمه است که این مقدمه، مشکوکٌ فیها است و همین مقدمه، صناعت بر آن مبتنی است « چون وجود موضوع صناعت است و اگر وجود موضوع صناعت ثابت نشود بقیه مسائل که محمولات همین موضوع و عوارض ذاتی همین موضوع اند از بین می روند. در هر صناعتی تمام مسائل، محمولات و عوارض ذاتی برای موضوعشان هستند اگر موجود، اثبات نشود ولو به عنوان اصل موضوع، این صناعت و علم اصلاً بر قرار نمی شود و مساله ای برای آن تولید نمی شود که درباره آن بحث شود لذا صناعت بر این مقدمه مبنی شده و در نتیجه این مقدمه، اصل موضوع می شود یعنی شرائط سه گانه اصل موضوع را دارد ».

ص: ۱۳۹۱

توجه کنید لفظ « مبنی علیها الصناعه » قید وشرط برای همین جا است نه اینکه هر اصل موضوعی این شرط را داشته باشد. لذا این اصل موضوع از مبادی است چون تعبیر به « هو من جمله مبادی الصناعه » کرد. زیرا هر اصل موضوعی اینطور نیست که مبادی صناعت باشد ممکن است که مبدأ یک مساله شوند.

نکته: تا اینجا بحث درباره وجود چنین موضوعی بود که باید به عنوان اصل موضوع پذیرفته شود اما در مورد حدّ استفاده از اصل موضوع به صورت تسامح گفته می شود. مصنف در این قسم دوم، وجود را مطرح کرد ولی حد را بیان نکرد اما با کلمه « ایضا » حد را فهماند.

و ان کانت ظاهره الامرین جمیعا کان تکلف وضع الامرین فضلا

ضمیر « کانت » به « موضوع صناعت » بر می گردد. پاورقی کتاب هم اشاره می کند که مراد مصنف « موضوعات الصناعات » است لذا تعبیر به « کانت » کرد و الا جا داشت که « کان » بگوید تا به « موضوع صناعت » بر گردد.

قسم سوم: موضوع صناعت هم وجودش و هم حدّش ظاهر باشد.

حکم قسم سوم: زحمت وضع هر دو امر، زیادی و بیهوده و زائد است.

« وضع الامرین »: مصنف دوباره از لفظ « وضع » استفاده کرده یعنی اصل موضوع قرار دادن وجود و اصل موضوع قرار دادن حدّ.

و ربما و صغوا الحدود فقط فی الشیء الذی هو خفی الوجود و الحد جمیعا

ص: ۱۳۹۲

مراد از « الشیء »، « موضوع صناعه » است.

مصنف از اینجا می خواهد مطلبی را درباره قسم دوم بحث کند. قسم دوم این بود که هم حد مخفی است هم وجود مخفی است. در اینجا وظیفه این بود که هم حد به عنوان اصل موضوع آورده شود و هم وجود به عنوان اصل موضوع آورده شود و هم وجود به عنوان اصل موضوع قبول شود یعنی دو اصل موضوع لازم بود ولی مصنف بیان می کند که رایج اینگونه است که حد را می آورند و به وجود کاری ندارند چون حدّ بعد از وجود می آید زیرا ابتدا « ما » ی شارحه می آید بعداً « هل » بسیطه که اشاره به وجود دارد آورده می شود بعداً « ما » ی حقیقیه آورده می شود. پس « ما » ی حقیقیه که بیان حدّ است بعد از وجود می آید لذا اگر حدّ شیئی بیان می شود معلوم می گردد که از وجودش فراغت حاصل شده و مفروغ عنه شده یعنی وجودش به عنوان اصل موضوع پذیرفته شده که به سراغ حد آن می روند لذا وقتی حدّ آورده می شود به وجود پرداخته نمی شود.

مصنف در ضمن این قسم می گوید اینکه قسم چهام « که حدّ روشن باشد ولی وجود مخفی باشد » ذکر نشده به خاطر همین است چون اگر حدّ روشن است قبل از آن، وجودش روشن بوده است.

ترجمه: گاهی از اوقات حکما فقط حدود را در موضوع صناعت آوردند « و اثبات وجود نکردند »، آن موضوعی که هم خفی الوجود و هم خفی الحد است « در این صورت باید دو اصل موضوع بیاورند ولی به یک اصل موضوع اکتفا کردند و آن، اصلِ موضوعِ مربوط به حدّ است ».

ص: ۱۳۹۳

اذ قد يُفهم من ذلک ان الشیء موجود و ان الحد لیس بحسب الاسم بل بحسب الذات

« ذلک »: از بیان حد.

ترجمه: زیرا از بیان حدّ فهمیده می شود که شیء، موجود است « چون حدّ، بعد از وجود است و شرح الاسم قبل از وجود است و فهمیده می شود که حدّ به حسب اسم نیست « که قبل از وجود باشد » بلکه به حسب ذات است « که بعد از وجود است. مصنف اشاره به قاعده منطقی در بحث مطالب می کند که « ما »ی شارحه قبل از « هل » بسیطه است و « ما »ی حقیقیه بعد از هل بسیطه است یعنی ابتدا شیء به شرح الاسم تعریف می شود بعداً وجودش بیان می شود بعد از بیان وجود، حدش آورده می شود پس حد وقتی آورده می شود که وجود، قبلا آورده شده باشد. بنابراین وقتی حد موضوع صناعت به عنوان اصل موضوع آورده می شود معلوم می شود وجود آن قبلا به عنوان اصل موضوع گذرانده شده و مسلم است.

نکته: اگر « قد » بر فعل مضارع داخل می شود به معنای تحقیق باشد در خیلی از جاها راحت هستیم زیرا دیگر احتیاج به تسامح و تکلف ندارد در اینجا اگر به معنای تحقیق باشد احتیاج به توضیحی که بنده « استاد » دادم ندارد اما اگر تقلیل باشد چنانچه قاعده اقتضا دارد که برای تقلیل باشد باید به یکی از این دو صورت معنا کرد:

۱ ــ بعضی ها می فهمند.

ص: ۱۳۹۴

۲ ـ گاهی « یعنی وقتی که » معترضِ وجود نشدند و یکسره به سراغ حدّ رفتند، فهمیده می شود که شیء، موجود است.

کقولهم فی فاتحه علوم الهندسه ان النقطه شیء لا جزء له

در ابتدا علم هندسه گفته می شود که نقطه، شیئی است که جزء ندارد. اما بیان نمی کنندکه نقطه، وجود دارد یا ندارد. از اینکه ذات نقطه را تفسیر می کند معلوم می شود که وجود نقطه، مفروغٌ عنه گرفته شده است.

خلاصه بحث: بیان شد در مورد موضوع صناعت هم باید تصدیق داشته باشیم هم تصور داشته باشیم اما حالات، مختلف بود. موضوعی هست که ظاهر الوجود است. چنین موضوعی لازم نیست که متعرض تصدیقش بشویم « اگرچه واجب است » بلکه تصدیق او حاصل است. اگر حدّ خفی باشد باید متعرض حدّ آن شد نه به عنوان اینکه جایگاهش اینجا است متعرض شویم بلکه در اینجا به عنوان اصل موضوع آورده می شود و جایگاهش در جای خودش است.

عکس این قسم را مصنف بیان نکرد جهت آن هم بیان شد. دو قسم دیگر باقی ماند که یکی این است که هم وجود موضوع و هم حد موضوع خفی باشد. مصنف بیان کرد که وظیفه، پرداختن به هر دو است. سپس با عبارت « ربما وضعوا » بیان کرد که گاهی به حدّ پرداخته می شود ولی به وجود پرداخته نمی شود. قسم دیگر این است که هم وجود و هم حد ظاهر باشد در اینصورت نباید به هیچکدام پرداخت. اگر پرداخته شود کار اضافه و زائدی صورت گرفته است.

ص: ۱۳۹۵

محمولات ذاتیه را نمی توان به عنوان اصل موضوع یا مصادره، در علم پـذیرفت ۲ _ مبدء تصدیقی، هم باید مورد تصدیق واقع شود هم باید مورد تصور واقع شود. / فصل ۱۰/ مقاله ۲/ برهان شفا. ۹۴/۰۴/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ۱ _ محمولات ذاتیه را نمی توان به عنوان اصل موضوع یا مصادره، در علم پذیرفت ۲ _ مبدء تصدیقی، هم باید مورد تصدیق واقع شود هم باید مورد تصور واقع شود./ فصل ۱۰/ مقاله ۲/ برهان شفا.

و اما المحمولات الذاتیه من العوارض فی هذه الموضوعات فانها هی المطلوبه کما قلنا مرارا(۱)

در فصل دهم درباره مبادی و موضوع و مسائل بحث می شود بحث درباره مبادی و موضوع به طور مختصر بیان شد الان می خواهد درباره مسائل بحث کند. مسائل، مرکب از موضوع علم و محمولاتی که عوارض ذاتی اند می باشد یا مرکب از نوعی از موضوع علم و محمولات ذاتی می باشد. در هر صورت، در مساله چه موضوعش همان موضوع علم باشد چه مرتبط به موضوع علم و از مصادیق موضوع علم باشد آنچه که مهم است عوارض ذاتی می باشد می توان گفت بحث ما در این علم، بحث از مساله است و می توان گفت بحث ما در عوارض ذاتی موضوع است. هر دو تعبیر، یکی است. الان در اینجا بحث در محمولات ذاتی و به تعبیر دیگر بحث در عوارض ذاتی موضوع است و عوارض ذاتی موضوع، جزئی از مساله هستند که ما آنها را در اینجا خود مساله به حساب می آوریم.

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹، ص ۱۸۵، س۱، ط ذوی القربی.

مصنف درباره این بحث می کند که آیا عارض ذاتی موضوع را می توان به عنوان اصل موضوع یا به عنوان مصادره پذیرفت یا محمولات ذاتی در علم، باید مورد استدلال واقع شوند و به عنوان اصل موضوع یا مصادره پذیرفته نشوند؟

مصنف می فرماید محمولات ذاتیه که همان عوارض ذاتی موضوعاتند و در واقع تشکیل دهنده ی مسائل اند را نمی توان به عنوان اصل موضوع یا مصادره، در علم پذیرفت باید آنها را در علم اثبات کرد. چون مساله ی علم هستند و علم به خاطر اثبات همین مسائل تدوین شده. معنا ندارد که این مسائل را به این اعتبار که در جای خودش ثابتند « یا مثلا با حسن ظن قبول کرد » مطرح شوند بلکه آنها باید اثبات شوند. بله فقط این حق است که اگر این محمولات از نظر تصور مخفی اند در ابتدای علم آنها را تعریف کرد و حدّ آنها آورده شود تا متعلّم آنها را تصور کند. قبل از اینکه به اثبات آنها برای موضوع رسیده شود و مساله تشکیل گردد باید با آنها آشنا بود و معنای آنها را دانست. پس در ابتدای علم اگر این محمولات احتیاج به تعریف داشته باشند تعریف می گردند و آنها در آن علم برای موضوع اثبات می شوند و در اثباتش اعتماد نمی شود بر برهانی که ممکن است در جای دیگر آورده شود بلکه برهان در همان علم آورده می شود اما اگر این محمولات از نظر معنا و حدّ آشنا هستند و روشن می باشند و ابهامی در آنها نیست اگر بخواهید آنها را تعریف کنید تکلّف است یعنی زحمت بیجا کشیدن است. گفته نمی شود تعریف کردن، اشکال دارد بلکه گفته می شود این تعریف، زائد است و ارزش علمی ندارد. مصنف چند

مثال برای محمولاتی که معنایش روشن است ذکر می کنند و می گویند در اینگونه محمولات می توان اینگونه گفت که معنای آن، واضح است یا در فلان جا واضح شده است. ممکن هم است که در یک جایی معنا را واضح کرده باشند در اینصورت احتیاج به ذکر معنا به صورت مجدّد نیست.

ص: ۱۳۹۷

بعد از اینکه بحث در محمولات ذاتیه تمام می شود مصنف به بحث در مبادی و محمولات می پردازد و بحث از موضوعات را هم در آینده مطرح می کند یعنی بحث با تفصیل بیان می شود.

توضیح عبارت

و اما المحمولات الذاتیه من العوارض فی هذه الموضوعات فانها هی المطلوبه کما قلنا مرارا

« من العوارض » بیان برای « المحمولات الذاتیه » است.

بعد از اینکه درباره مبادی و موضوع بحث شد الان جا دارد که درباره محمولات ذاتیه ی موضوعات که همان عوارض ذاتی موضوعاتند بحث شود.

ترجمه: و اما محمولات ذاتیه که عبارتند از عوارضی که در این موضوعات حاصل اند « مراد از موضوعات، همان موضوعاتی است که بحث آنها گذشته است یعنی مراد از موضوعات، موضوعات مسائل است حال موضوعات مسائل می خواهد عین موضوع علم باشد یا جزئی از جزئیات موضوع علم باشد یا حتی عارض ذاتی آن موضوع علم باشد » مطلوب در علم هستند و باید اثبات شوند و برهان بر آنها اقامه شود « نمی توان به اصل موضوع یا مصادره یا امثال ذلک اکتفا کرد ».

فلا یمکن ان یوضع وجودها علی سبیل اصل موضوع او مصادره

ممکن نیست وجود آنها در علم وضع شود یا قرار داده شود به صورت اصل موضوع یا مصادره « و بدون اقامه برهان، بلکه حتما باید اقامه برهان شود تا این مطلوب، اثبات شود ».

اصل موضوع و مصادره هر دو عبارتند از چیزی که در جای دیگر اثبات می شوند ولی اصل موضوع با شک شنونده همراه است و مصادره با خوشبینی شنونده نسبت به گوینده همراه است. این یک تفسیر برای فرق بین این دو بود. اما برای مصادره یک معنای دیگری ممکن است فرض شود تا مصادره با اصول متعارفه یکی شود، اصول متعارفه همان بدیهیات هستند که اصلا احتیاج به اثبات ندارند شاید کسی اطلاق مصادره بر آنها بکند ولی رایج نیست اگرچه به نظرم می آید که در بعضی جاها بر اصول متعارفه هم اطلاق مصادره شده است. ولی اصول متعارفه همان بدیهیاتند و احتیاج به استدلال ندارند چه در علم دیگر چه در همین علم.

ص: ۱۳۹۸

و لا علی سبیل البیان قبل البرهان علیها

الف و لام در « البیان » بدل از مضاف الیه است و مضاف الیه، ضمیر مونثی است که مرجعش با مرجع « علیها » یکی است. یعنی عبارت به این صورت می شود « لا علی سبیل بیانها قبل البرهان علیها » ضمیر « ها » به « محمولات ذاتیه » بر می گردد.

لفظ « و لا ـ علی » عطف بر کجا است؟ در نسخه کتاب ما به صورت « و لا » آمده اما در نسخه دیگر « لا » بدون واو آمده است. طبق نسخه ای که « و لا ـ » باشد عطف بر « لا ـ یمکن » می شود در اینصورت سوال می شود که بیانِ قبل از برهان همان اصل موضوع یا مصادره است چه فرقی می کند که مصنف این عبارت را می آورد جوابی که داده می شود به یکی از این دو تا است. جواب اول این است که ذکر عام بعد از خاص شده است یعنی اصل موضوع را به تنهایی بیان کرد. مصادره را هم به تنهایی بیان کرد حال با عبارت « و لا علی سبیل ... » هر دو را با هم می گوید یعنی به نحو اجمال بدون اینکه تعیین شود که بیانِ قبل از برهان چگونه است. حق ندارید بیان قبل از برهان درباره محمولات بیاورید حال چه بیانِ قبل از برهان به نحو اصل موضوع باشد یا به نحو مصادره باشد. اینگونه عبارت آوردن امر رایجی است لذا مصنف اینطور بیان می کند: به طور خلاصه بیانِ قبل از برهان نباشد.

ص: ۱۳۹۹

جواب دیگر این است که توجه کنید یکبار به این صورت گفته می شود که محمولات بیان می گردد و برهانش در جای خودش مطرح می شود اما الان محمولات آورده می شود و گفته نمی شود که برهانش در جای خودش بیاید بلکه برهانش در همین علم می آید چون این محمولات، مسائل همین علم هستند و جا دارد که برهان در همین علم اقامه شود. ولی الان به صورت ادعا بیان می شود تا بعداً در فرصت مناسب، برهانش در همین علم بیاید. مصنف می فرماید اینگونه هم نمی توان انجام دا.د بله اگر برهانش متوقف بر مساله ای دیگر از مسائل علم است می توان ابتدا آن مساله را بیاورید که موقوفٌ علیه است بعداً این مساله مورد نظر را بیاورید « یعنی برهان را حواله ندهید و برهان را در همین جا اقامه کنید » می توان گفت که فلان مساله که مقدمه ی این مساله است را تاخیر انداختیم و باید فلان مساله بیاید تا بتوان برای این مساله برهان اقامه کرد. صبر کنید تا فلان مساله که مقدمه ی برهان است بیاید بعداً برهان اقامه شود.

اما اگر بیانِ قبل از برهان آورده شود و حواله به جای دیگر داده نشود امکان ندارد.

تا اینجا معنای عبارت طبق نسخه ای بود که واو در عبارت باشد اما اگر واو در آن نباشد عبارت به این صورت می شود: نمی توان محمولات را به عنوان اصل موضوع یامصادره قرار داد به شرطی که « علی سبیل البیان قبل البرهان » نباشد و الا اگر « علی سبیل البیان قبل البرهان » باشد اشکال ندارد یعنی اینگونه گفته شود: این مطلوب که در این مساله طرح شد در جای خودش اثبات شده و در ذیل مساله اثبات می شود. این مطلب به عنوان بیانِ قبل از برهان گفته می شود چه اصل موضوع و مصادره قرار داده شود چه قرار داده نشود این، اشکال ندارد چون برهان را حواله به جای دیگر نداده. اما اگر بر سبیل اصل موضوع و مصادره گفتید ولی علی سبیل البیان قبل البرهان نبود و خواستی برهانش را حواله بدهی جایز نیست.

ص: ۱۴۰۰

انما توضع فی فاتحه الصناعه حدودها ان کانت خفیه الحدود

بنـا شـد که اثبات محمولات ذاتیه برای موضوعات به جای دیگر حواله داده نشود و اثبات آن در همان علم انجام بپـذیرد چون این محمول، مطلوب و مساله است و بر مطلوب و مساله باید برهان اقامه شود و آن مطلوب و مساله اثبات شود. پس اثبات نباید به جای دیگر حواله داده شود.

اما تعریف چگونه است؟ اگر محمول ذاتی یا عارض ذاتی بخواهد تعریف شود مصنف می فرماید باید بررسی شود که احتیاج به تعریف دارد یا نـدارد؟ اگر احتیاج به تعریف نـدارد، تعریف کردن آن تکلف و کار زائدی است « نمی گوییم اشـکال دارد بلکه می گوییم کـار زائـدی است ». امـا اگر احتیاج به تعریف دارد تعریف آن در ابتـدای علوم آورده شود یعنی یا در اوّل هر علم، آن تعریف آورده شود یـا اوّل هر مسـاله ای آورده شود مثلا در بعضـی از کتب ریاضـی ملاحظه می کنیم که در ابتـدای یـک مقـاله مقـدمه ای ذکر می شود و در آن مقـدمه، اموری که بایـد تعریف شونـد و در این مقاله مورد بحث قرار می گیرند تعریف می شونـد. سـپس شـخص وارد مقاله می شود و از آن امور به عنوان محمولات اسـتفاده می کند بدون اینکه به تعریف آن اشاره کند چون تعریف آن را در اوّل مساله بیان کرده است.

ترجمه: منحصراً وضع می شود به عنوان اصل موضوع در ابتدای علم، حدودِ محمولات ذاتیه، اما به شـرطی که این محمولات، خفیه الحدود باشند.

ص: ۱۴۰۱

« فاتحه الصناعه »: مراد مصنف از این لفظ، شاید مطلق باشد یعنی چه ابتدای علم باشد چه ابتدای هر مساله ای از مسائل باشد.

و اما ان کانت ظاهره الماهیه مثل المساواه و الزائد و الناقص و ما اشبه ذلک فی علم الهندسه فربما لم یُتَکَلَّف وضع ذلک

ترجمه: اگر محمولات ذاتیه، ظاهره الماهیه باشند « یعنی حد و معنایش روشن باشد اما اثباتش برای موضوع نیاز به برهان دارد و روشن نیست » مثل مساوات و زائد و ناقص و آنچه شبیه اینها در علم هندسه است چه بسا زحمت وضع این حدّ در ابتدای علوم کشیده نمی شود « چون احتیاج به حدّ و بیان ندارند بله اگر اموری باشد که مفهومش ناشناخته است و ظهور ندارد بلکه خفی است باید آنها را تعریف کرد که با عبارت بعدی برای انها مثال می زند.

« لم یتکلف »: این لفظ اشاره دارد به اینکه اگر هم حدّ این امور آورده شد تکلف است اگر آورده نشود تکلف نیست.

نکته: در هندسه، « مساواه » و « زائد » و « ناقص » محمول قرار می گیرند مثلا گفته می شود « این شکل با آن شکل مساوی است » یا گفته می شود « این سطح با آن سطح مساوی است » یا گفته می شود « این سطح زائد است » تساوی دو سطح و تساوی دو خط یا زیاده بودن یکی و نقیصه بودن دیگری، محمولاتِ واضح و روشن هستند و احتیاج به تعریف ندارند.

ص: ۱۴۰۲

«ظاهره الماهیه »: این لفظ به این معنا نیست که حتما بدیهی باشد. ممکن است بدیهی باشند و ممکن است در جای دیگر بیان شده باشند. یعنی ممکن است بیّن باشند و ممکن است مبیَّن باشند در هر صورت کسی که وارد هندسه می شود مساوات و زیاده و نقیصه را می داند. حال یا مساوات و زیاده و نقیصه جزء بدیهیاتند یا اگر جزء بدیهیات نیستند در یک جا تعریف شدند و این شخص با این الفاظ آشنا است.

بل انما یُوضَع حد مثل الوحده و المستقیم و المثلث و الاصم و المُنطق فی الهندسه و الزوج و الفرد و المربع و المستدیر فی الحساب

بلکه قرار داده می شود در ابتدای صناعت، حدِ اینگونه امور که ممکن است محمول باشند و ممکن است موضوع باشند. ولی چون بحث ما در محمولات است ما اینها را حمل بر محمولات می کنیم و الا می توانند موضوع هم قرار بگیرند.

« وحده »: یعنی عدم انقسام.

« مستقیم » یعنی امری که ممتدّ باشد و ابتدا و انتهایش در امتداد هم باشد.

« مثلث »: به سطح محصور بین سه خط مستقیم گفته می شود.

« اصم »: مقداری که جذر ندارد.

« مُنطِق »: مقداری که جذر دارد.

« زوج »: عددی است که قابل انقسام بمتساویین باشد.

« فرد »: عددی است که اگر چه قابل انقسام باشد ولی قابل انقسام بمتساویین نیست.

« مربع »: حاصل ضرب عددی در خودش است.

ص: ۱۴۰۳

در بعضـی از نسخ بعد از مربع، مکعب آمده که عبارتست از حاصل ضرب عددی که سه بار در خودش ضرب شود. در بعضی از نسـخه هـا بعـد از « مکعب »، « مسـدس » آمـده که در علم حسـاب به عـددی گفته می شود که به توان ۶ باشـد. اما در علم هنـدسه یعنی سـطحی که با ۶ خـط محصور شـده اما آیا این ۶ خـط مسـاوی هسـتند یا نه؟ زوایای آنها مساوی انـد یا نه؟ نوعاً مسدس بر سـطحی گفته می شود که با ۶ خط مساوی محصور شـده و ۶ زاویه مساوی در درونش به وجود آمـده اما گاهی از اوقات مسدس را مطلق می گیرند و قید می آورند و می گویند مسدس متساوی الاضـلاع و الزوایا. رایج است که خود مسدس نیاز به قیـد « متساوی الاضـلاع و الزوایا » نـدارد اما گاهی مسـدس به صورت عام اسـتعمال می شود و این قید کنارش می آید. این در هندسه بود اما در حساب به معنای یک عدد به توان ۶ است.

اما مسـتدیر در حساب مورد اسـتعمال نـدارد، احتمال داده می شود که مسـتدیر همان مسـدس بوده و طوری نوشـته شده که به صورت مسـتدیر خوانـده شده و الا مسـتدیر در حساب نسـبت بله یک مباحثی است که حساب و هندسه در آن مشترک است. قبلاـ گفته شـد که مقاله ۱۰ کتـاب اسـطقسات اقلیـدس دربـاره هنـدسه است ولی بـا حسـاب تبیین می شود و بـا حساب بر آن اسـتدلال می شود. در اینگونه موارد حسـاب و هنـدسه بـا هم مخلوط می شونـد بعیـد نیست « مسـتدیر » که در اینجا بکار رفته همان مستدیر هندسی باشد که با حساب تفهیم می شود.

ص: ۱۴۰۴

و هذا القسم انما توضع فيه الحدود فقط

این قسم که حدّش روشن نیست و احتیاج به حد دارد در آن علم فقط حدودش به عنوان اصل موضوع می آید اما اثباتش به عنوان اصل موضوع ممکن نیست بلکه اثباتش باید انجام شود.

صفحه ۱۵۸ سطر ۷ قوله « و اما المبادی »

تا اینجا بحث از محمولات ذاتیه تمام شد از اینجا دوباره به سراغ مبادی می رود. همانطور که در جلسه قبل بیان شد مبادی می توانند تصوری باشند و می توانند تصدیقی باشند. ما در اینجا مبادی تصدیقی را مطرح می کنیم. مصنف می فرماید باید وجود مبادی تصدیقی اثبات شود یعنی ثابت شود که اینها در واقع موجودند و چون موجودند باید مورد تصدیق قرار بگیرند. هلیّت آنها « یعنی وجود واقعیشان » باید اثبات شود. یعنی باید گفته شود که این مبادی، ساخته ی ما و توهم ما نیستند بلکه نفس الامری و دارای واقعیت اند و در مرتبه ی خودشان وجود دارند باید اینها اثبات شوند تا مورد تصدیق قرار بگیرند که اگر به این مبادی تصدیق شود می توان این مبادی را مقدمه برای تصدیق مسائل دیگر قرار داد و الا اگر این مبادی مورد تصدیق واقع نشوند و وجود واقعی و نفس الامری آنها اثبات نشود نمی توان آنها را به عنوان مقدمه برای اثبات مدعاهای دیگر بکار گرفت پس حتما باید مبدأ مورد تصدیق قرار بگیرد اما چگونه باید مورد تصدیق قرار بگیرد؟ مورد تصدیق قرار گرفتن این مبدء به یکی از این دو صورت است: یا تصدیق حقیقی می شود یا تصدیق وضعی می شود.

تصدیق حقیقی دو قسم دارد:

قسم اول این است که این مقدمه، بیّن و بدیهی باشد و چون بیّن است تصدیق می شود. یعنی تصدیقی است که در این تصدیق، منتظر بیان نیستیم.

قسم دوم این است که این مقدمه، اگرچه بدیهی و بیّن نیست اما مبیَّن هست و در همین جا اثبات شده است.

سوال: بیان شد که مبدء تصدیقی علم را نمی توان در خود علم اثبات کرد پس چگونه در این قسم دوم، تصدیق حقیقی می شود « یعنی مقدمه ای که مبیَّن است به آن تصدیق پیدا می شود به خاطر بیانی که بر آن شده » یعنی بیان و استدلال آن در کجا واقع شده است؟ اگر استدلال آن در علم دیگر است در این صورت به این قضیه تصدیق حقیقی پیدا نمی شود بلکه تصدیق به عنوان اصل موضوع پیدا می شود چون در علم دیگر بیان شده است. اگر هم در همین علم باشد در اینصورت گفته شد که در این علم نمی توان آن را اثبات کرد زیرا مبدأ باید در علم دیگر اثبات شود. پس چگونه گفته می شود به یک مقدمه ای که مبیَّن است تصدیق حقیقی پیدا می شود؟

جواب: ممکن است در علم دیگر، مبیَّن باشد و آن علم، قبلا خوانده شده باشد و شخص آماده باشد. در اینصورت به عنوان اصل موضوع پذیرفته نمی شود. زیرا اصل موضوع این است که اعتماد بر اثباتش کنیم ولی اثباتش الان در اختیار ما قرار نگرفته باشد. پس می تواند در علم دیگر اثبات و مبیَّن شود و ما در این علم در حالی که آن اثبات را در ذهنمان حاضر داریم از این مقدمه به عنوان مبدء تصدیقی استفاده کنیم. ممکن هم هست در همین علمِ مربوطه در مساله ی دیگری اثبات شود و ما آن مساله ای را که اثبات کردیم مقدمه برای مساله ی دومی در این علم قرار دهیم در اینصورت هم، اصل موضوعی نیست. پس امکان دارد که مبدء تصدیقی، مبیَّن باشد و به آن تصدیق حقیقی کنیم. اما تصدیق وضعی در جایی است که تصدیق به این مبادی به عنوان اصل موضوع می شود که در جای خودش ثابت شده ولی الان اثباتش نیست « یا اصلا اثباتش شنیده نشده یا اگر هم شنیده شده در نزد ما حاضر نیست به اعتماد اینکه در جای دیگر اثبات شده یا اثبات می شود. لذا به عنوان اصل موضوع به آن تصدیق می شود ».

ص: ۱۴۰۶

نکته: اگر کسی آن توجیهی که بنده « استاد» در قسم دومِ تصدیق حقیقی بیان کردم را بپذیرد باید تصدیق حقیقی که در عبارت مصنف آمده را حمل کند به جایی که مقدمه و مبدء تصدیقی، بیّن و بدیهی باشد و احتیاج به اثبات نداشته باشد. و اگر احتیاج به بیان داشته باشد به عنوان اصل موضوع پذیرفته شود.

مصنف تا اینجا بیان کرد مبدء تصدیقی باید مورد تصدیق واقع شود تا بتواند مُثبتِ مساله باشد و مقدمه ی قیاس یا برهان قرار بگیرد اما اگر مقدمه بخواهد مورد تصور قرار بگیرد احتیاج به تعریف دارد. مصنف می فرماید تعریف باید انجام بگیرد و الا اگر مقدمه ای تعریف نشده باشد چگونه می خواهد مورد تصدیق قرار بگیرد. چیزی که شناخته نشده باشد چگونه حکم به وجودش می شود؟ پس مبدء تصدیقی حتما باید مورد تصور قرار بگیرد. اگر بدیهی است خودبخود مورد تصور قرار می گیرد و اگر بدیهی نیست باید روشن شود تا مورد قصور واقع شود بعداً که مورد تصور واقع شد اثبات وجود و هلیّت شود تا مورد تصدیق قرار بگیرد. وقتی که همه کارها « تصوراً و تصدیقاً » انجام شد مقدمه برای اثبات مسائل بعدی قرار می گیرد.

توضیح عبارت

و اما المبادی فیجب ان تکون قد عُلِمت من طریق الهلیه و هو التصدیق

مبادی باید از طریق هلیت شناخته شود و طریق هلیت، تصدیق است « یعنی باید وجودش و حقانیت وجودش بیان شود. باید روشن شود که کاذب نیست بلکه یک وجود نفس الامری دارد ».

ص: ۱۴۰۷

حتی یمکن ان یعلم بها هلیه شیء آخر اما تصدیقاً حقیقیاً او تصدیقاً وضعیاً

عبارت « اما تصدیقا حقیقیا او تصدیقا وضعیا » تفصیل برای « التصدیق » در سطر ۷ است لذا می توان آن را قبل از « حتی یمکن » قرار داد.

باید این مبدء تصدیق شود تا ممکن باشد که به وسیله آن، هلیّتِ شیء دیگر و وجود و حقانیت شیء دیگر اثبات شود « یعنی باید بدانیم این مبدء، موجود است تا از طریق آن، وجود قضایای دیگر را نتیجه گرفت و مقدمه برای اثبات قضایای دیگر قرار داد. تا این مقدمه، تصدیق نشود نمی توان آن را مقدمه قیاس و برهان قرار داد ».

« اما تصدیقا حقیقیا او تصدیقا وضعیا »: وقتی این مبدء را می خواهید تصدیق کنید و مقدمه برای تصدیق و علم به شیء دیگر قرار دهید چگونه تصدیق می کنید؟ مصنف نحوه تصدیق را بیان می کنند.

و لابد من تصورها

تا اینجا بیان شد که مبادی تصدیقیه باید وجودشان اثبات شود اما در مورد تعریف و حدّ آنها چه باید گفت؟ مصنف با این عبارت بیان می کند که مبادی تصدیقیه باید تصور هم شوند یعنی اگر یک کلمه ی مبهم و مجملی در آن است باید بیان شود.

و الا لم یمکن التصدیق بها

« و الا »: و اگر این مبادی تصور نشوند.

ترجمه: و اگر این مبادی تصور نشوند تصدیق هم ممکن نیست زیرا چیزی که معنایش معلوم نیست چگونه می توان حکم کرد به اینکه در نفس الامر موجود است؟ پس تا تصور نیاید تصدیق نمی آید بنابراین اول باید تصور بیاید بعداً تصدیق بیاید بعداً از این مقدمه ای که تصدیق شد برای اثبات مسائل بهره مند شد.

ص: ۱۴۰۸

فیجب ان تکون موضوعه الانیه فی نفسها و موضوعه ماهیه الاجزاء فی فاتحه الصناعه

« فیجب » تفریع بر تمام بحث است یعنی حال که مبادی بایـد مورد تصور و تصـدیق قرار بگیرنـد چگونه تصـدیق شوند و کجا تالیف شوند؟

ترجمه: واجب است که این مبادی، انّیتش به عنوان اصل موضوع پـذیرفته شـده باشـد. و این مبادی، ماهیت اجزایش در ابتدای صنـاعت نهـاده شـده باشـد « مبـدء، یـک قضـیه است و دارای اجزاء است که اجزائش همـان موضوع و محمولش هسـتند. باید موضوع و محمولش شـناخته شده باشـند اگر شناخته نشده باشند باید در ابتدای صناعت، تعریف آن بیاید تا با قضیه ی آشنایی برخورد کنیم و بتوان به آن تصدیق کرد ».

الا ان یُستغنی لفرط الشهره و الوضوح عن ذلک

« عن ذلک » متعلق به « یستغنی » است چنانچه پاورقی کتاب هم به آن اشاره می کند.

ترجمه: مگر اینکه بی نیازی حاصل شود از تعریف در ابتدا به خاطر اینکه آن امر، مشهور و واضح است.

و ان کانت اعم من الصناعه خصصت بالصناعه علی نحو ما قیل

بعضـی از مبادی که فرطِ شـهرت و وضوح دارند به خاطر عمومیتشان مشـهورند. عمومیت به معنای این است که نه تنها در این علم مورد اسـتفاده می شونـد بلکه در علوم دیگر هم به ما اسـتفاده می رساننـد مثل « اجتماع النقیضـین محال » که یک مبدء از مبادی تصـدیقیه است و مبدء عام می باشد و به خاطر عمومیتش، شـهرت و وضوح دارد. مصـنف می گوید اگر یک مقدمه ی عـامِ مشـهوری را پیـدا کردیـد که احتیـاج به تبیین آن نداشتیـد فکر نکن که بـدون هر تصـرفی می توان از آن مقـدمه و مبـدء تصدیقی عام، در این علم استفاده کرد بلکه باید تخصیص به این علم داده شود تا بتوان در این علم از آن استفاده کرد.

ص: ۱۴۰۹

پس اگر قضیه ای مشهور است و احتیاج به تعریفش نیست اگر به خاطر بیّن بودنش مشهور بود ولی اختصاص به علم داشت، تصرفی در آن نمی شود اما اگر به خاطر عمومیتش مشهور بود یعنی اختصاص به این علم نداشت و در جاهای دیگر می آمد نمی توان آن را بدون تصرف کردن، در این علم بکار برد بلکه باید در آن تصرف کرد و آن را تخصیص زد و مرتبط به این علم کرد بعداً از آن استفاده کرد.

نکته: اینکه بیان کردیم « بعضی قضایا به خاطر عمومیتشان بدیهی اند » صحیح است اما بعضی قضایا، هم عام هستند و هم بدیهی اند ولی بداهتشان، ذاتیشان است نه به خاطر عمومیتشان. اجتماع نقیضین شاید از همین قبیل باشد یعنی نه به خاطر اینکه عام است بدیهی می باشد بلکه ذاتاً بدیهی است و از ابده البدیهیات است. توجه کنید اینکه گفته شد « اگر چیزی عام باشد بدیهی است » به خاطر این است که هر چه قید به آن اضافه شود احتیاج به اثبات و تعریف کردن پیدا می شود اما هر چه قید کمتر شود و عمومیت بیشتر شود امر، واضحتر می شود و اثباتِ کمتری می خواهد و مصون تر از اشکال است و به بداهت نزدیکتر است اما اینطور نیست که هر عامّی به خاطر عمومیتش کاملا بدیهی باشد. شاید ذاتاً بدیهی باشد ».

نکته: ارتباط عبارت « و ان کانت اعم... » با جمله قبل توضیح داده شد چون مصنف بیان کرد به خاطر فرطِ شهرت و وضوح اگر بی نیاز از تعریف شد می توان آن را تعریف نکرد در اینصورت به ذهن مصنف رسید که گاهی از اوقات یک شیء اینقدر عام است و به خاطر عمومیتش بدیهی است احتیاج به تبیین ندارد. اما آیا می توان در علم از آن استفاده کرد بدون تصرف کردن؟ مصنف خواست بیان کند که اگر عام است و بداهتش به خاطر عمومیتش است بدانید که باید در آن تصرف کرد و بعداً از آن استفاده کرد. می توان این عبارت « و ان کانت اعم ... » را مربوط به « الا ان یستغنی ... » نکرد بلکه مربوط به کل بحث شود و به اینصورت گفته شود که این مبادی « که یا بدیهی اند یا به عنوان اصل موضوع پذیرفته شدند یا مورد تصدیق حقیقی قرار گرفتند یا تعریف شدند یا تعریف نشدند به طور کلی این مبادی » اگر عام هستند و خواستید در این علم بکار ببرید آنها را تخصیص بزنید. یعنی مصنف نمی گوید « اگر این امر بدیهی که احتیاج به تعریف نداشت عام بود و در علم آوردید آن را تخصیص بزن بلکه به طور مطلق می گوید این امری که الان بدیهی است یا اثبات کردید یا به عنوان اصل موضوع پذیرفتید یا تعریف کردید یا بدون تعریف پذیرفتید، اگر این امر عام است آن را تخصیص بزن.

ترجمه: و اگر این مبادی تصدیقیه اعم از صناعت باشند مخصوص به صناعت می شوند به همان نحوی که گفته شد « به اینکه یا موضوعش را اختصاص به صناعت بده یا محمولش را اختصاص به صناعت بده یا هر دو را اختصاص به صناعت بده. مثلا وقتی که بحث در تساوی می شود این تساوی هم در حساب می آید و هم در هندسه می آید. در اینصورت یا باید آن امری که موضوع قرار داده می شود مخصوص هندسه شود تا این " تساوی " که محمول قرار گرفته مخصوص هندسه شود یا اگر موضوع، تخصیص زده نشد محمول که " تساوی " است را مربوط به مقدار کنید و بگویید " متساوی المقدار " و یا اگر در حساب است تعبیر به " متساوی العدد " کنید یا هر دو را مقید کنید ».

فاذن الموضوعات إن احتیج الی التنبیه علی وجودها وُضِعَت وضعاً و لا برهان علیها فی الصناعه بل علی عوارضها الذاتیه

« فاذن »: حال که معلوم شد باید مبادی را تصدیق کرد « چه تصدیق حقیقی چه تصدیقی وضعی » تا بتوان از آنها برای اثبات مساله استفاده کرد و معلوم شد که باید این مبادی را تصور کرد « هم موضوع و هم محمول آنها را باید تصور کرد » زیرا تا تصور نشود نمی توان تصدیق کرد و تا تصدیق نشود نمی توان مورد استفاده قرار داد. پس حتما باید ابتداءً تصور کرد و این مبادی، چون قضیه اند تصور مبادی به این صورت است که اجزائشان تصور شوند. یکی از اجزاء، موضوع است حال مصنف با این عبارت بیان می کند که ثابت شد که موضوعات باید تصور شوند، اگر احتیاج به تعریف دارند با تعریف، تصور شوند و اگر احتیاج به تعریف ندارند بدون تعریف، تصور شوند. در اثبات کردن هم به همین صورت است یعنی اجر احتیاج به اثبات ندارد همینطوری قبول می شوند و اگر احتیاج به اثبات دارند به عنوان اصل موضوع پذیرفته می شوند.

ص: ۱۴۱۱

نکته: می توان « فاذن » را متفرع بر مطالب قبل کرد که در جلسه قبل خوانده شد.

ترجمه: موضوعات « یعنی موضوعات قضایا یا موضوعات مسائل و یا حتی موضوعات این مبادی » اگر احتیاج به تنبیه بر وجودشان بود « یعنی اگر اثباتشان لازم بود » به عنوان اصل موضوع پذیرفته می شوند و بر آنها در این علم « که این موضوعات مطرح می شوند و به عنوان موضوعات مسائل قرار می گیرند » برهانی اقامه نمی شود بلکه برهان بر عوارض ذاتی این موضوعات « که محمولات است » اقامه می شود.

نکته: در این عبارت، مصنف ابتداءً « موضوعات » را گفت که برهان بر آنها اقامه نمی شود و به عنوان اصل موضوع پذیرفته می شوند و بر عوارض ذاتی آنها برهان اقامه می شود بعداً می گوید « و اما العوارض الذاتیه » یعنی عوارض ذاتیه که همان محمولات هستند تعریف می شوند و به عنوان اصل موضوع پذیرفته نمی شوند بلکه باید اثبات شوند. پس این عبارت « فاذن الموضوعات ... » و « اما العوارض الذاتیه ... » اشاره به یک قضیه دارد که آن قضیه دارای موضوع و محمول است. مصنف می گوید اگر موضوعش را می خواهید بپذیرید به عنوان اصل موضوع بپذیر و اگر می خواهید تعریف کنید در اول کتاب تعریف کنید و اگر می خواهید اثبات کنید اثباتش را به عنوان اصل موضوع بپذیر و برای اثبات آن در این علم برهان نیاور. اما محمولات را بدون برهان نپذیر و به عنوان اصل موضوع قبول نکن. این محمولات، محمولات همین علم اند زیرا مسائل همین علم اند و این علم متعهد شده که مسائلش را اثبات کند پس محمولات باید در این علم اثبات شوند.

ص: ۱۴۱۲

و اما العوارض الذاتیه فَتُحَدُّ حداً فقط ان احتیج الیه و لا توضع موجوده الا عند الفراغ عن اقامه البرهان فی مساله مساله

« فتحد حدا فقط »: یعنی تصورشان درست می شود ولی تصدیقشان باید از جای دیگر درست شود.

« فقط » یعنی فقط تعریف می شوند و اثبات وجود نمی شوند.

عبارت « لا توضع ... » تفسیر « فقط » است.

اما محمولات این موضوعات که عوارض ذاتی این موضوعاتند اگر احتیاج به حدّ دارند تعریف می شوند و اگر احتیاج به حدّ ندارند بی نیاز از تعریف آنها هستیم اما در هر دو صورت، وجود این عوارض و محمولات قبول نمی شود مگر اینکه در هر مساله برهان آورده شود. وقتی برهان آورده شد وجود محمولات اثبات می شود در اینصورت وجود محمولات، قبول می شود « پس وجود محمولات را نمی توان قبول کرد فقط باید حدّ آنها را آورد.

لیستبین منه انها موجوده لموضوع او مسلوبه عن موضوع

تا از این برهان روشن شود که این محمولات برای موضوع موجودند « در صورتی که مساله، مساله ی ایجابی باشد » و یا مسلوب از موضوع اند « اگر مساله، مساله ی سلبی باشد ».

پس باید اقامه برهان شود تا وجود محمول برای موضوع اثبات شود یا سلب محمول از موضوع اثبات شود. البته می توان تعریف کرد چون اصل موضوع در تعریف نیست اما وقتی این محمولات و عوارض ذاتیه را می خواهید اثبات کنید نمی توان اصل موضوع قرار داد و گفت حواله به علم دیگر داده می شود بلکه جای اثبات این محمولات در همین علم است. بعد از اینکه اثبات شد و از وجودشان فراغت حاصل شد تصدیق آنها واقع می شود.

ص: ۱۴۱۳

و المبادی

مصنف دوباره به بحث از مبادی تصدیقیه می پردازد که در جلسه بعد مطرح می شود.

۱ ـ مقدمه بدیهی توسط انکار گروهی از بداهت خارج نمی شود و مصادره یا اصل موضوع نمی شود ۲ ـ مقدمه ی مشکوکٌ فیه را می توان به عنوان اصل موضوع ذکر کرد ۳ـ حـد و مبادی تصوریه را نمی توان به عنوان اصل موضوع در صدر علم ذکر کرد/ فصل ۱۰/ مقاله ۲ / برهان شفا. ۹۴/۰۴/۲۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ۱ ـ مقدمه بدیهی توسط انکار گروهی از بداهت خارج نمی شود و مصادره یا اصل موضوع نمی شود ۲ ـ مقدمه ی مشکوکٌ فیه را می توان به عنوان اصل موضوع ذکر کرد ۳ـ حد و مبادی تصوریه را نمی توان به عنوان اصل موضوع در صدر علم ذکر کرد/ فصل ۱۰/ مقاله ۲ / برهان شفا.

والمبادی التی لیست اصولا موضوعه و لیست مصادرات فان وضعها من التکلف(۱)

بحثی که در این فصل شروع شده بود مربوط به بحث در مبادی و موضوعات و مسائل بود. و اینکه در هر علمی کدام یک از اینها باید مطرح شود؟ بیان شد که مسائل « که همان محمولات ذاتی اند » باید مطرح شوند چون جای آنها در همان علم است. درباره موضوعات و مبادی هم بحث هایی شد.

الان دوباره مصنف بحث در مبادی را ادامه می دهد چون قسمت هایی از مباحث گفته نشده است. عادت مصنف این است که اگر مطلبی نگفته باشد دوباره به نحوی وارد بحث می شود و آن مطلب را توضیح می دهد. مصنف، مبادیی را که در آنها شک می شوند و باید اثبات شوند را مطرح می کند. این مبادی یا باید در علم فوق اثبات شوند یا اینکه اگر اثبات نشدند به امید اینکه بعداً در جای خودشان اثبات شوند به عنوان اصل موضوع در این علم پذیرفته می شوند. مصف در ضمن این مباحث، اشاره کرد که بعضی از مبادی، بیّن اند و آنهایی که بیّن هستند نه در این علم ثابت می شوند و نه در علم دیگر ثابت می شوند بلکه همه جا به عنوان امر بدیهی مورد استفاده قرار می گیرند پس تقریبا می توان گفت که مصنف مبادی را به سه قسم تقسیم کرد که یک قسم مبادی بدیهیه است و دو قسم مبادی غیر بدیهیه است. در مبادی بدیهیه بیان کرد که احتیاج به اثبات ندارند نه در این علم و نه در علم دیگر. اما در مبادیی که غیر بدیهی باشند گفت یا به صورت ثابت شده به ما می رسند « یعنی بیّن نیستند ولی مبیَّن هستند » در اینصورت از آنها می توان استفاده کرد چون اثبات شدند. یا اثبات نشدند و اگر هم اثبات شدند در اختیار ما قرار داده نشدند این مبادی مبادی غیر بدیهیه ای هستند که به عنوان اصل موضوع در علم مورد استفاده قرار می گیرند.

ص: ۱۴۱۴

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹، ص ۱۸۵، س۱۶، ط ذوی القربی.

پس مبادی سه قسم شدند:

۱ _ مبادی بدیهیه.

۲ _ مبادی نظری که اثبات شدند.

۳ _ مبادی نظری که اثبات نشدند و یا اگر اثبات شدند به ما نرسیدند. این قسم سوم به عنوان اصل موضوع استفاده می شود مصنف تمام اقسام را بیان کرد ولی فقط به خود اقسام اشاره کرد مثلا در قسم بدیهی تعبیر کرد که مبدء بدیهی داریم که نه در این علم اثبات می شود و نه در علم دیگر اثبات می شود. اما الان یک مساله مطرح است و مصنف می خواهد وارد بحث در مبادی شود و ابتدا مبادی بدیهیه را مطرح می کند یعنی یک بحث دیگری مطرح است تا تکرار لازم نیاید. مصنف در اینجا اینگونه بیان می کند که بعضی از مبادی بدیهیه را گروهی انکار کردند آیا انکار آنها باعث می شود که این مبدء از بداهت بیفتد و به عنوان اصل موضوع یا مصادره بکار گرفته شود یا اینکه بدیهی، بدیهی می باشد اگر کسی هم آن را انکار کند باز هم بدیهی است؟ به عبارت دیگر آیا امر بدیهی به واسطه انکار یا شک گروهی نه مصادره می شود و نه اصل موضوع می شود؟ « توجه کنید که این مساله قبلا مطرح نشده بود و تکرار لازم نمی آید » مصنف می فرماید چیزی که اصل موضوع و مصادره نیست بلکه بدیهی است اگر کسی بخواهد در اول علم درباره آن بحث کند و به عنوان اصل موضوع وضع کند یعنی به عنوان یک مقدمه ای که ابتدا گفته می شود تا بعداً اگر در مساله، احتیاج به آن پیدا شد دسترسی به آن حاصل شود. مصنف می گوید این کار، زحمت بیهوده است و لزومی ندارد در ابتدای بحث، مقدمه ی بدیهیه مطرح شود ولو کسی انکار کرده باشد زیرا انکار یک مقدمه ی بدیهی، مقدمه را اصل موضوع و مصادره نمی کند. پس آن مقدمه، بدیهی است هر چند افرادی آن را انکار کنند به عبارت دیگر مصنف بیان می کند که اگر کسی در یک مقدمه ی بدیهی اختلاف کرد به اختلاف آن اهمیتی داده نمی شود و این مساله بدیهی، به عنوان یک مقدمه نظری یا به عنوان اصل موضوع قرار داده نمی شود اگرچه می توان این کار را کرد ولی کار اضافه ای است وقتی مصنف بحث در مورد مقدمه بدیهی را تمام می کند به مبدئی که مشکوکٌ فیه است می پردازد و جای شک هم دارد یعنی نظری است به عبارت دیگر نظری است که اثبات نشده است. مصنف می فرماید این مقدمه را می توان به عنوان اصل موضوع استفاده کرد. مصنف این مطلب را قبلا گفته بود ولی چون عِدل این مقدمه بدیهیه ی است که مطرح شد لذا در اینجا ذکر شد. و الا مقدمه ای که قابلیت شک در آن هست می تواند به عنوان اصل موضوع پذیرفته شود مطلبی است که قبلا بیان شده بود و لذا در اینجا تکرار است اما مزید فایده داشت.

ص: ۱۴۱۵

توضیح عبارت

و المبادی التی لیست اصولا موضوعه و لیست مصادرات فان وضعها من التکلف

ترجمه: مبادیی که اصول موضوعه و مصادرات نیستند « یعنی مبادیی که مشکوکٌ فیها هستند. این مبادی اگر با شک تلقی شوند مصادره اند و اگر با خوش بینی تلقی شوند اصل موضوع اند. هر دو، مقدمات نظریه اند و در جای خودش باید اثبات شود اما مخاطب، یکی را با انکار تلقی می کند و یکی را با خوش بینی تلقی می کند حال اگر مبدئی پیدا شد که هیچکدام از این دو مورد نبود یعنی جای شک در آن نبود بلکه بدیهی بود » وضع این مقدمات در ابتدای مساله یا علم، جزء تکلّف است « یعنی لزومی ندارد در اول علم یا مساله وضع شود بلکه در هر جا از مساله به این مقدمه احتیاج پیدا شد از این مقدمه استفاده می شود بدون اینکه قبلا تذکر داده شده باشد.

مثل ان النقیضین لا یجتمعان و ما اشبه ذلک

مثل « نقیضین جمع نمی شوند » که لازم نیست در اول علم درباره آن بحث شود. لذا هر جا که به این مقدمه احتیاج پیدا شود از آن استفاده می شود بدون اینکه سابقه ی ذکر لازم داشته باشد

« ما اشبه ذلک »: مانند « التسلسل محال ». البته محال بودن تسلسل و دور را می گویند بدیهی نیست ولی بعضی می گویند بدیهی است. بالاخره هر چه که بدیهی باشد همین حکم را دارد.

و ان نازع فیها منازعٌ فلا تنقلب بذلک اصلا موضوعاً او مصادره

ص: ۱۴۱۶

« بذلک »: با این نزاعی که منازع، ایجاد کرده است.

اگر مخالف و منازعی درباره این مقدمات، نزاع و مخالفت کرد این مقدمه با این نزاعی که منازع ایجاد کرده منقلب به اصل موضوع یا مصادره نمی شود.

لان تلک المنازعه باللسان دون العقل

چون این منازعه با زبان است و با عقل نیست « یعنی زبانِ گوینده مخالفت می کند اما اگر عقلش را بکار بگیرد مخالفت نمی کند چون عقل او هم مثل بقیه افراد، متوجه بدیهیات است.

و بالقول الخارج دون القول الداخل

این عبارت توضیح عبارت « باللسان دون العقل » است.

این نزاعی که می کنند گفته ای است که از ظاهرِ بدنشان که زبانشان است می آید نه از داخلِ بدنشان که قلبشان است. لذا قابل توجه نیست. اگر این گفته، گفته ی عقل و قلبشان بود اعتنا می کردیم ولی ظاهر بدن آنها که زبان است حرف می زند یعنی آن باطن و واقعیتی که قدرتِ ادراک دارد که عقل یا قلب است بکار نیفتاده است.

نکته: مصنف در فصل ۴ مقاله اول برهان، کلمه « خارج و داخل » را بکار برده و مرادش از « خارج »، زبان است و از « داخل »، قلب و عقل است.

صفحه ۱۸۶ سطر ۱ قوله « و انما »

مطلب بعدی که مصنف متعرض آن می شود این است: به قضیه « ان النقیضین لا یجتمعان » توجه کنید که یک قضیه ی عام است و دارای مصادیق زیادی است مثل وجود و عدم، علم و لا علم، قدرت و لا قدرت و هکذا. در این قضیه که کلی است کسی حق شک کردن ندارد زیرا بدیهی است اما ممکن است بر اثر شبهاتی که پیش می آید در بعض مصادیق این قضیه شک شود مثلا یکی از مصادیق این قضیه، وجود و عدم است که نه با هم جمع می شوند و با هم رفع می شوند اما کسانی به خاطر شبهه، احتمال دادند که واسطه بین وجود و عدم باشد و اسم آن را حالّ گذاشتند و گفتند که آیا وجود و عدم قابل ارتفاع یا قابل اجتماع هستند یا نه؟ این گروه در یک جا وجود و عدم را جمع کردند و گفتند شیء در عین اینکه معلوم است ثابت است « یعنی موجود است » این حرف را کسانی می گویند که قائل به ثابتات ازلیه شدند در اینجا وجود و عدم جمع شده است. یا در مثل « حالّ »، وجود و عدم را رفع کردند و گفتند نه موجود است ونه معدوم است.

ص: ۱۴۱۷

نکته: این گروه اگر چه لفظ « وجود » را بکار نبردند اما از لفظ « ثابت » استفاده کردند که مراد از آن، همان وجود است.

توجه کنید که این گروه در خود قضیه « ان النقیضین لا یجتمعان » شک نکردند بلکه در مصداق آن شک کردند.

مصنف می فرماید در مورد این مقدمات می توان بحث کرد یعنی در مورد مقدماتی که مصادیقِ مقدمه ی عام هستند می توانند در مبحثی از مباحث علم مطرح شوند چنانچه در علم کلام بحث شده که آیا « حالّ » وجود دارد یا ندارد؟ آیا ثابتات ازلیه وجود دارند یا ندارند؟ البته گاهی جواب داده شده چون شما اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین کردید حرفتان باطل است. اما گاهی هم مشغول بحث شدند.

نکته: در هر علمی از قاعده « ان النقیضین لا یجتمعان » استفاده کنید ولی مخصوص به همان علم کنید. پس وقتی می گویید این دو مقدار یا مساوی اند یا غیر مساوی اند « یعنی نمی گویید که این دو مقدار هم مساوی اند و هم غیر مساوی اند و نمی گویید که این دو مقدار نه مساوی اند و نه غیر مساوی اند » نشان می دهد که به این قاعده عمل می شود ولی این قاعده مخصوص به هندسه می شود. یا در علم الهی گفته می شود « موجود یا مادی است یا مادی نیست « و مجرد می باشد ». در اینصورت که مخصوص یک علم خاصی شد آیا جای بحث درباره این قاعده که مخصوص شده هست یا نه « البته وقتی عام است جای بحث پیدا نمی کند »؟ جواب این است که جای بحث پیدا می کند. یعنی می توان در ابتدای هندسه این حکم را آورد که دو عدد یا دو مقدار وقتی با هم مقایسه می شوند یا مساوی اند یا مساوی نیستند این بحث همان مفاد « النقیضان لا یجتمعان و لا یرتفعان » است ولی وقتی مخصوص شود می تواند به عنوان یک مقدمه بیاید زیرا مقداری ابهام پیدا می کند چون این قاعده تطبیق بر مورد شده است شاید در تطبیق، شبهه ای پیش آید لذا این مقدمه در آن علم مطرح می شود تا آن شبهه ای که در تطبیق بوده بر طرف شود حال یا با دلیل بر طرف می شود یا با توضیح بر طرف می شود.

ص: ۱۴۱۸

مصنف می گوید اینچنین بحثی اشکال ندارد و می توان آن را مطرح کرد یعنی اینطور نیست که گفته شود چون بدیهی است حق مطرح کردن آن را نداریم بلکه مطرح می شود تا در جای خودش بتوان آن را در ذهن مخاطب تصحیح کرد یا اگر مخاطب، سوفسطائی است آن را تبکیت کنید « یعنی او را بگویید و ساکتش کنید » چون این گفتار، گفتارِ داخل است نه گفتارِ خارج یعنی مبحثی را که داخل علم است مطرح می کنید. در علم هندسه، مساوات و لا مساوات را که داخل علم است مطرح می کنید نه « النقیضان لا یجمتعان » را که خارج از علم است مطرح می کنید. و همچنین در علم الهی، ماده و لا ماده یا مجرد و لا مجرد مطرح می شود که داخل علم الهی است و خارج از علم نیست.

توجه کردید که عبارت « نحو القول الداخل لا الخارج » در صفحه ۱۸۶ سطر ۲ با عبارت « بالقول الخارج دون القول الداخل در صفحه ۱۸۵ سطر ۱۸ فرق می کند.

توضیح عبارت

و انما القیاس الذی یُتَکَلَّف احیانا فی تصحیح شیء فی ذلک او تبکیت مخالف فیه من السوفسطائیه فان ذلک کله نحو القول الداخل لا الخارج

« القیاس » مبتدی است و « فی تصحیح » خبر است البته می توان « فی تصحیح » را متعلق به « یتکلف » قرار داد و خبر را « فان ذلک » قرار داد که بهتر است. ضمیر « فیه » به « شیء من ذلک » بر می گردد که مراد از « شیء من ذلک »، همان مقدمات بدیهیه است.

ص: ۱۴۱۹

اگر « فی تصحیح » خبر باشد معنای عبارت می شود: قیاسی که ما گاهی به تکلف مطرحش می کنیم برای تصحیح شیئی از آن یا برای تبکیتِ مخالفِ در این مساله است.

اگر « فان ذلک » خبر باشد معنای عبارت می شود: قیاسی که گاهی با تکلف در تصحیح مقدمات بدیهیه یا تبکیت و کوبیدن مخالفِ در این مقدمات بدیهی « که عبارت از سوفسطائی است » آورده می شود چنین قیاس هایی که اقامه می شوند گفتاری داخل در علم است نه خارج از علم « یعنی گفتاری است که مربوط به علم است یعنی نقیضان را به صورت مساوات و لا مساوات در آورید و قید زدید تا جزء مباحث هندسه یا حساب شود »

نکته: « تبکیت » به معنای کوبیدن شخص است چون مخاطب، عناداً مخالفت می کند لذا او را می کوبند ولی « تصحیح » به معنای این است که صحتش بیان شود. یعنی چون بدیهی است صحیح می باشد پس تصحیح به معنای این نیست که ما آن را صحیح کنیم بلکه به معنای این است که صحتش بیان شود. به عبارت دیگر تصحیح این است که صحیح می باشد ولی مخاطب به شبهه افتاده و متکلم می خواهد صحت را بیان کند. پس تصحیح به معنای صحیح کردن نیست بلکه به معنای صحیح جلوه دادن است.

و علی ما عُرِف فیما سلف و یُعرَف فیما یُستأنف

وقتی یک مطلبی در یک علم آورده می شود و نمی خواهید آن را اثبات کنید می گویید این مطلب قبلا شناخته شد یعنی در همین علم شناخته شد یا بعداً بحث آن می آید. یعنی مطلبی که داخل علم است به اینصورت مطرح می شود. پس مطلبی که بتوان گفت « عُرِف سابقاً » یا « یُعرف در آینده » مطلبی است که داخل علم است و به اینصورت گفته می شود. اما اگر داخل علم نباشد نمی توان گفت « قبلا دانسته شد » یا « بعداً دانسته می شود ».

ص: ۱۴۲۰

مصنف با این عبارت، همان عبارت قبلی را تاکید می کند یعنی این مساله ای که در این علم بر آن قیاس اقامه می کنید از قبیلِ « ما عُرِف فیما سلف و ما یُعرف فیما یستانف » است یعنی از قبیل مسائلی است که در این علم مطرح می شود حال یا قبلاً یا بعداً مطرح می شود و بیرون از علم نیست.

و اما المبادی التی قد یُشکُّ فیها فلابد ان یوضع وجودها و تُفهَم ماهیه اجزائها ان لم تکن بینهَ تصورِ الاجزاء

این عبارت، عِدل برای « مبادی بدیهیه » است که در صفحه ۱۸۵ سطر ۱۶ آمده بود « و المبادی التی لیست ... ». در آنجا مبادی تصدیقیه بودند نه مبادی تصوریه، لذا عِدلِ آن هم مبادی تصدیقیه می شود نه مبادی تصوریه. الف و در « الاجزاء » بدل از مضاف الیه است یعنی « تصور اجزائها »که ضمیرش به « مبادی » بر می گردد.

ترجمه: اما مبادی تصدیقیه که گاهی شک می شود در آنها « البته گاهی اثبات شده و دلیلش هم در اختیار ما است و با آن دلیل آشنا هستیم در اینصورت شک نمی شود. اما گاهی در جای خودش اثبات شده و آن دلیل به ما نرسیده یا در جای خودش اثبات نشده بلکه منتظر هستیم در آینده در علوم جزئی بعدی اثبات شود در اینصورت جای شک دارد لذا مصنف فرمود: گاهی شک می شود. مصنف می گوید این را می توان در اول علم به عنوان اصل موضوع پذیرفت » به عنوان اصل موضوع می توان وجودش را وضع کرد و آورد اما ماهیت اجزاء و حقیقت آنها را باید بفهمی « مبادی تصدیقیه، قضایا هستند و دارای اجزاء یعنی موضوع و محمول هستند. می توان ماهیت اجزاء را تعریف کرد و معنای موضوع و محمول را گفت » اگر این مبادی، تصور اجزایش بیّن نباشد « عبارت " ان لم تکن ... " قید برای " تفهم ماهیه اجزائها " است یعنی اگر اجزا آن مبادی بیّن نباشند باید اجزاء « یعنی ماهیتش » را بفهمی لذا باید تعریف شوند پس این اجازه است که در صدر علم یا در صدر مساله، اجزاء مبادی تصدیقیه را تعریف کرد ولی اجازه اثبات داده نشده است بلکه به عنوان اصل موضوع باید وجودش پذیرفته شود چون مبدء این علم است نه مساله این علم. بله اگر مساله ی این علم بود آن را اثبات می کردیم ».

ص: ۱۴۲۱

صفحه ۱۸۶ سطر قوله « والحد »

بیان شد که مقدمات و مبادی تصدیقیه را به عنوان اصل موضوع می توان در صدر علم ذکر کرد سوال این است که آیا حدّ و مبادی تصوریه را هم می توان به عنوان اصل موضوع در صدر علم آورد یا نه؟ اصل موضوع دارای شرطی است که آن شرط در مبادی تصوریه نیست. اصل موضوع عبارت از حکمی است که مشکوکٌ فیه باشد و در تعاریف و حدود، حکم نیست. حکم در قضایا وجود دارد. مثلاـ حکم می شود به اینکه « النقیضان لا یجتمعان » سپس مصنف می گوید: مگر اینکه کسی اینچنین اصطلاح جعل کند که هر چیزی که در اول علم آورده می شود « چه مشتمل بر حکم باشد چه نباشد » اصل موضوع نامیده می شود. در اینصورت مبادی تصوریه که در اول علم می آیند اصل موضوع خواهند شد. ولی توجه کنید که این، یک اصطلاح دیگری غیر از اصطلاح رایج است. اصطلاح رایج این است که اصل موضوع، قضیه ی مشتمل بر حکم است نه اینکه هر قضیه ای باشد.

توضیح عبارت

و الحد فلیس اصلا موضوعا و لا مصادره لانه لیس فیه حکم بل انما یوضع لتفهیم اسم فقط

« الحد » مبتدی است و عطف بر « الاجزاء » نیست. بعضی نُسَخ، لفظ « الحد » را دنبال « الاجزاء » نوشتند که اشتباه است زیرا اگر عطف باشد عبارت « فلیس اصلا... » خبر می شود که مبتدا ندارد. تنها مشکلی که در اینجا وجود دارد این است که چرا خبر با لفظ فاء آمده است؟ جواب این است که عبارت « و الحد فلیس اصلا موضوعا » دنباله ی عبارتِ « اما المبادی » است یعنی عبارت به اینصورت می شود « اما المبادی التی قد یشک فلابد من ان یوضع و اما الحد فلیس اصلا موضوعا » یعنی مبادی تصدیقیه می توانند به عنوان اصل موضوع بیایند اما حدّ که مبادی تصوریه است نمی تواند به عنوان اصل موضوع بیاید. پس فاء به خاطر تقدیر « امّا » است و اشکالی ندارد.

ص: ۱۴۲۲

عبارت « لانه لیس فیه حکم » صغری است و کبری این است « چیزی که در آن حکم نیست نمی تواند اصل موضوع یا مصادره باشد ». نتیجه این می شود « پس حد نمی تواند اصل موضوع یا مصادره باشد ».

ترجمه: حدّ، اصل موضوع و مصادره نسبت چون شان این است که در حدّ حکمی نیست بلکه حدّ در اوّل هر علمی وضع می شود تا اسمی به مخاطب تفهیم شود « مثلا اسم دایره یا خط مستقیم که به مخاطب تفهیم می شود در اول علم یا مساله تعریف می شود و حکمی در آنها نیست ».

اللهم الا ان یُسَمِّی انسانٌ کل مسموع فی فواتح الصناعات اصلا موضوعا

ترجمه: مگر انسانی، هر شنیده شده در ابتدای صناعات را اصل موضوع بنامد.

بل انما الاصول الموضوعه اشیاء مصدق بها

« بل » عطف بر قبل از « اللهم الا ان یقال » است یعنی بیان شد که حدّ اصل موضوع قرار داده نمی شود چون حکم در آن نیست حال بیان می کند که اصل موضوع، اشیائی هستند که مورد تصدیق قرار می گیرند و اشیائی که مشتمل بر حکم هستند مورد تصدیق قرار می گیرند. پس اصل موضوع در جایی است که حکم باشد.

ترجمه: بلکه « منحصراً » اصول موضوعه اشیائی هستند که مصدّقٌ بها هستند « یعنی مورد تصدیق قرار می گیرند و چیزی مورد تصدیق قرار می گیرد که حکم داشته باشد ».

و هی فی انفسها صادقه تجتمع من التصدیق بها _ ولو بالوضع مع مقدمات اخری _ نتیجهٌ

ص: ۱۴۲۳

ضمیر « هی » به « اصول موضوعه » بر می گردد.

عبارت « ولو بالوضع » قید « تصدیق » است و عبارت « مع مقدمات اخری » مربوط به « تجتمع » است لذا باید خط تیره قبل از « مع » باشد.

مصنف با این عبارت، شرط دیگری برای اصل موضوع می آورد که تا الان بیان نکرده بود و آن شرط این است که اصل موضوع، قضیه ای صادق است اگرچه الان در آن شک هست ولی در جای خودش اثبات می شود و مطابق با واقع اعلام می شود پس صادق است و لذا می توان آن را به عنوان اصل موضوع تصدیق کرد و مقدمه برای مساله بعدی که می خواهد تصدیق شود قرار بگیرد. اگر به این مقدمه تصدیق حاصل نشود نمی توان به توسط این مقدمه، مساله ی بعدی را اثبات کرد. پس اصل موضوع علاوه بر اینکه مشتمل بر حکم است و مورد تصدیقِ ما قرار می گیرد باید صادق هم باشد ولو وضعاً صادق باشد یعنی ولو به عنوان اصل موضوع صادق باشد « یعنی به اعتماد اینکه در جای خودش بحث می شود. شاید در جای خودش این مقدمه ردّ شود ولی الان به عنوان اینکه یک امر صادق است پذیرفته می شود و مقدمه برای اثبات مساله دیگر قرار داده می شود ».

ترجمه: و این اصول موضوعه فی انفسها « یعنی بدون اینکه ما آن را تصدیق کنیم صادق باشند اگرچه الان چون ما به آن شک داریم آن را تصدیق نمی کنیم بلکه به اعتماد اینکه بعداً ثابت می شود آن را تصدیق می کنیم » صادق اند که از تصدیق به این اصل موضوع « ولو تصدیق وضعی باشد که تصدیق به نحو اصل موضوع است نه تصدیقی که حاصل برهان باشد » به ضمیمه مقدمات دیگری « که به اصل موضوع ضمیمه می شود » نتیجه، جمع و حاصل می شود « یعنی این اصل موضوع را با ضمیمه مقدمه ای، مقدمه و برهان قرار داده می شود تا به مساله و نتیجه دیگر رسیده شود و ثابت گردد.

ص: ۱۴۲۴

و الحدود لیست کذلک

تا اینجا مصنف بیان کرد که اصول موضوعه اینگونه انـد اما الان بیان می کند که حدود اینگونه نیستند. نتیجه گرفته می شود که حدود، اصول موضوعه نیستند.

و لما قیل فی التعلیم الاول هذا فُطِنَ لِظنّ لَعَلَّه یُسبَق الی بعض السامعین

« لظن » متعلق به « فطن » است.

در ضمن حرفهایی که مصنف بیان کرد، شرط شد که اصول موضوعه، صادق باشند. در تعلیم اول هم همین شرط آمده است نویسنده کتاب تعلیم اول که ارسطو است وقتی می نویسد « باید مقدمات صادق باشند » به ذهنش خطور می کند که شاید خواننده بر من اعتراض کند که بعضی از مقدمات کاذبند و در عین حال شخص، آنها را به عنوان اصل موضوع می آورد و نتیجه هم می گیرد چگونه شما شرط کردید که اصل موضوع باید صادق باشد زیرا اصل موضوعی که کاذب باشد هم وجود دارد پس معلوم می شود که صدق، در اصول موضوعه شرط نیست. لذا ارسطو جواب می دهد.

ترجمه: چون در تعلیم اول این مطلب « یعنی لزوم صدق اصول موضوعه » گفته شد مورد توجه قرار گرفت « یعنی ارسطو متوجه گمانی شد » که شاید این گمان به ذهن مخاطب یا خواننده بیاید.

مصنف در ادامه بیان می کند « فکأن سائلاً سأل » یعنی گویا سائلی اینگونه سوال کرد. و در سطر ۱۵ می فرماید « فأُجیب و قیل » که جواب داده شده. آنچه که در کلام ارسطو آمده، جواب است ولی مصنف، سوال را هم اِخراج می کند.

ص: ۱۴۲۵

۱ _ اشکال بر این مطلب که اصول موضوعه باید صادق باشند و جواب از ارسطو از آن ۲ _ بیان دو فرق بین مبادی تصوریه و تصدیقیه / فصل ۱۰/ مقاله ۲/ برهان شفا. ۹۴/۰۴/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ۱ _ اشکال بر این مطلب که اصول موضوعه باید صادق باشند و جواب از ارسطو از آن ۲ _ بیان دو فرق بین مبادی تصوریه و تصدیقیه / فصل ۱۰/ مقاله ۲/ برهان شفا.

و لما قیل فی التعلیم الاول هذا فُطِن لظن لعله یسبق الی بعض السامعین(۱)

بحث در بیان مبادی و مسائل و موضوعات بود که آیا می توان در علم مربوطه مطرح کرد یا نه؟ بیان شد که مسائل علم مربوطه مطرح می شود و باید مطرح شود. درباره مبادی و موضوعات بحث دیگری شد . موضوعات را بعداً مطرح می کند اما بحث از مبادی شروع شد و ادامه پیدا کرد و این نتیجه بدست آمد که بدیهیات لازم نیست مطرح شود اما نظریات اگر هنوز ثابت نشدند یا ثابت شدند ولی اثبات آن در اختیار ما قرار نگرفته به عنوان اصل موضوع یا مصادره می توان در ابتدای علم آورد اما حدود را نمی توان به عنوان اصل موضوع آورد.

قبل از ادامه بحث به دو نکته اشاره می شود.

نکته اول: بین اصل موضوع و مصادره فرق است اگر چه در بعضی از نوشته ها فرق گذاشته نمی شود ولی در بسیاری از جاها فرق گذاشته می شود. اصل موضوع و مصادره هر دو مقدمه ی تصدیقی هستند که باید مورد تصدیق واقع شوند و هر دو در این امر شریکند که فعلا استدلالی برای آنها در اختیار نیست « حال یا استدلال آورده نشده یا اگر آورده شده در جای خودش است و فعلا در این علم نیست ». تفاوت در این است که شنونده، اصل موضوع را با حُسن ظن می پذیرد اما مصادره را همراه با انکار می پذیرد.

ص: ۱۴۲۶

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹، ص ۱۸۶، س۸، ط ذوی القربی.

این نکته به خاطر این گفته شد که شاید در جلسه قبل فرق بین مصادره و اصل موضوع بر عکس گفته شده باشد لذا الان اشاره شد و آنچه در این جلسه بیان گردید صحیح است.

نکته ۲: در جلسه قبل عبارت « قول الداخل لا الخارج » که در دو جا آمده بود به دو صورت معنا شد. قول داخل و خارج اول که در صفحه ۱۸۵ سطر ۱۸ آمده بود به اینصورت معنا شد: با زبان گفته می شود و با قلب گفته نمی شود یعنی قلب قبول دارد ولی زبان، مخالفت می کند.

در جمله دوم که در صفحه ۱۸۶ سطر ۲ آمده بود به اینصورت معنا شد: قول داخل یعنی قولی که داخل در محل نزاع و بحث

است اما قول خارج یعنی قولی که خارج از محل نزاع و بحث است. در این جلسه حاشیه ی مرحوم سید احمد علوی به بنده نشان داده شد که ایشان هر دو عبارت را به یک صورت معنا کرده است و این تفاوت را بیان نکرده اگرچه این تفاوت که بنده « استاد » گفتم به نظر می رسد که خوب است. عبارت اولی که در صفحه ۱۸۵ سطر ۱۸ آمده را همانطور معنا کرده که بنده « استاد » عبارت دومی را معنا کردم یعنی قولِ خارج را خارج از محل نزاع گرفته و قولِ داخل را داخل در محل نزاع گرفته است.

مرحوم سید احمد اینگونه بیان کرده که بحث در قضیه « ان النقیضین لا یجتمعان » است و انکاری که دیگران می کنند در مصادیق این قضیه است مثلا در وجود و عدم انکار می کند و می گوید این دو در یک جا « مثل ثابتات ازلیه » جمع می شوند یا از یک جا « مثل حالّ » رفع می شوند یعنی قضیه « ان النقیضین لا یجتمعان » را تخصیص می زنند و در آن تخصیص خوردنش نزاع می کنند. پس وقتی در باب وجود و عدم که از مصادیق نقیضان هستند نزاعی واقع می شود این نزاع در امر خارجِ از بحث است نه در امر داخلِ بحث، زیرا امر داخلِ بحث، قضیه ی « ان النقیضین لاـ یجتمعان » بدون قید است. پس کسی که نزاع می کند به قولِ خارج نزاع می کند یعنی وارد بحث در مصادیق این قضیه می شود و در مصداق نزاع می کند.

ص: ۱۴۲۷

بحث امروز: در آخر بحثی که در جلسه قبل مطرح شد اینگونه گفته شد که اصل موضوع عبارت از قضیه ای است که مورد تصدیق قرار بگیرد و قهراً دارای حکم باشد و به همین جهت مبادی تصوریه که فاقد حکم بودند اصل موضوع قرار داده نمی شوند اما در ضمن بحثی که درباره اصل موضوع بود یک شرطی آورده شد و آن شرط این بود که باید این قضیه ای که اصل موضوع است صادق باشد. با آوردن این شرط، معترضی اعتراض می کند و مورد نقض نشان می دهد. ارسطو در کتاب تعلیم اول مورد نقضِ او را جواب می دهد. پس ارسطو، دفع دخل مقدّر می کند.

سائلی به ارسطو اشکال می کند و می گوید شما گفتید که اصل موضوع باید صادق باشد در حالی که در مواردی دیده می شود که اصل موضوع، کاذب است و شخصی که درباره آن بحث می کند و از همین اصل موضوع کاذب، مساله ای را استخراج می کند و مساله را بر این اصل موضوع مبتنی می کند و ادعا می کند که این مساله هم صادق است. در اینجا نتیجه ی صادق از اصل موضوعِ کاذب گرفته شده و کسی این را اجازه نمی دهد. نمونه های هست که شخص نتیجه ی صادق از اصل موضوع کاذب می گیرد. مصنف بعضی از آن نمونه ها را توضیح می دهد.

بیان اشکال:

سوال مقدر این است: در هندسه که وارد می شوید شخصی به عنوان اصل موضوع می گوید این خط، خط مستقیم است سپس بر روی خط مستقیم، حکمی آورده می شود که آن حکم، نتیجه ی گرفته شده و مساله ی اثبات شده می باشد و ما هم قبول می کنیم در حالیکه آن مطلبی که به عنوان اصل موضوع گفته مطلب باطلی بوده است زیرا می گوید این خط، خط مستقیم است در حالی که خط مستقیم نیست بلکه جسم است زیرا آن خطی که بر روی کاغذ کشیده شده هم طول و هم عرض و هم عمق دارد پس خط نیست. زیرا خط، آن است که طول داشته باشد و عرض و عمق نداشته باشد. آنچه که بر روی کاغذ کشیده شده و به ما نشان می دهد خط نیست بلکه جسم باریک و نازک است. پس آنچه که به عنوان اصل موضوع برای ما طرح کرده کاذب است و احکامی که بر آن مترتب کرده، احکامِ صادق است. شما گفتید اصل موضوع باید صادق باشد تا نتیجه، صادق شود ما می بینیم اصل موضوع، کاذب است ولی نتیجه، صادق است.

ص: ۱۴۲۸

توضیح عبارت

و لما قیل فی التعلیم الاول هذا فُطِن لِظَنّ لَعَلّه یسبق الی بعض السامعین

مصنف چون تعبیر به « قیل » کرد در ادامه تعبیر به « فُطِن » می کند اما اگر « قال » گفته شود در ادامه تعبیر به « فَطَن » می شود و معنای عبارت می شود: چون ارسطو در تعلیم اول این مطلب را گفت متوجه گمانی شد که شاید این گمان به ذهن بعضی از شنوندگان یا خوانندگان سبقت بگیرد.

عبارت « و لما قیل فی التعلیم الاول هذا » نشان می دهد که این دفع دخل مقدر، اشکال بر کجا است؟ کلمه « هذا » اشاره دارد به « صادق بودن اصل موضوع ».

ترجمه چون در تعلیم اول « که کتاب منطقی ارسطو است » این مطلب « که اعتبارِ صدق در اصول موضوعه است » گفته شد توجه به گمانی شد که این گمان شاید به ذهن بعض سامعین یا بعضی از خوانندگان بیاید.

انه ربما کان المقدمات المستعمله مبدأ ما لعلم کله او لمساله منه ما هو کاذب ثم یطلب منها نتیجهٌ

این عبارت، تفسیر گمان است. عبارت « ما هو کاذب » اسم « کان » است و « مبدأ ما لعلم کله او لمساله منه » تمییز است.

ترجمه: آن گمانی که شاید به ذهن بعضی از سامعین خطور کند این است که بعضی از مقدماتی که بکار گرفته می شوند کاذبند در عین حال از همین مقدمات کاذبه، نتیجه « ی صادق » گرفته می شود. « آن مقدمه ی بکار گرفته شده به عنوان اصل موضوع می آید و بحث بر آن مبتنی می شود و نتیجه از آن گرفته می شود با اینکه کاذب است ».

ص: ۱۴۲۹

« مبـدأ ما لعلم کله او لمساله منه »: مقـدمات مسـتعمله بر دو قسم انـد چون گاهی مبدأ تصدیقی برای تمام علم « یا اکثر مسائل علم » هسـتند یـا یک مبـدء تصـدیقی برای مساله ی مخصوصـی از این علم است که آن مساله، اسـتفاده می کنـد و بقیه مسائل خیلی ارتبـاطی بـا این مبـدء ندارنـد. پس فرقی نمی کن دکه چه مبـدء عـام باشـد که در تمـام مسائل علم کاربرد دارد یا مبـدء خاص باشد که اختصاص به یک مساله ی خاص دارد.

فکأنّ سائلا سال و قال قد نری فی العلوم اصولا موضوعه و مقدماتٍ کاذبهً یَتَدَرَّج منها الی المسائل

« فکأن » جواب « لمّا قیل » است. « کاذبه » صفت « مقدمات » و « اصولا موضوعه » هر دو است.

مصنف آن ظن را با این عبارت توضیح دهد.

ترجمه: چـون در تعلیم اول اینگـونه گفته شـد یـک معترضـی سـوال کرد و اینچنین گفت که مـا در علـوم، اصـول موضـوعه و مقـدمات کـاذبه را می بینیم که از این مقـدمات به مسائل، درجه درجه وارد می شونـد و مساله را نتیجه می گیرنـد و « با همین مقدمه ی کاذبه » اثبات می کنند.

مثل ان المهندس یقول خط اب لا عرض له و هو مستقیم و لایکون کذلک

« المهندس »: یعنی کسی که عالم به هندسه است.

خط چون دو سـر دارد برای هر سـر آن یک اسم قرار می دهند و به آن اسم می خوانند این خط مورد بحث را خط « اب » می نامند.

ص: ۱۴۳۰

ترجمه: مهندس می گوید که خط « اب » عرضی برای آن نیست و این خط، مستقیم است « یعنی مهندس، خطی می کند و اسم "اب" بر روی آن می گذارد بعداً به ما می گوید خط "اب" عرض ندارد و خط مستقیم است » در حالی که اینگونه نیست « زیرا هم دارای عرض است و هم اگر خوب دقت کنید و با ذره بین بینید مقداری کج است و مستقیم نیست و دارای ضخامت هم هست ولی مصنف، عمق آن را بیان نکرده بلکه فقط عرض آن را مطرح کرده است ».

و مثل "ا ب ج" مستقیم الخطوط، متساوی الاضلاع و لا یکون فی الحقیقه کذلک

یک مثلث کشیده می شود که سه رأس دارد هر رأسی به حرفی نامگذاری می شود و اسم این مثلث، مثلث « ا ب ج » می شود.

ترجمه: و مثل اینگه گفته می شود مثلث « ا ب ج »اولا ـ مستقیم الخطوط است ثانیا متساوی الاضلاع است در حالی که در حقیقت اینگونه نیست « یعنی ظاهر مثلث به این صورت است اما گاهی ظاهر مثلث را که نگاه کنید متساوی الاضلاع نیست ».

بل یکون کاذبا فیما یقول

ضمیر « یکون » به « مهندس » بر می گردد.

ترجمه: بلکه این مهندس در آنچه که گفته، کاذب است « زیرا گفته این خط، عرضی ندارد و مستقیم است که هر دو غلط است و این مثلث مستقیم الخطوط و متساوی الاضلاع است که هر دو غلط است ».

ص: ۱۴۳۱

و یروم مع ذلک انتاجَ نتیجهٍ صادقه

« یروم » عطف بر « یقول » نیست بلکه عطف بر « یکون » است و به معنای « یقصد » است.

« مع ذلک »: با اینکه مبنایش کاذب است.

ترجمه: و مهندس با اینکه مبنایش کاذب است قصد می کند که نتیجه ی صادقه بگیرد.

و انما یکون کاذبا لأن ذلک الخط لا یکون عدیم العرض و لا مستقیما فی الحقیقه و لا ذلک المثلث یکون متساوی الاضلاع فی الحقیقه

ترجمه: مصنف بیان می کند که مهندس، کاذب است چون آن خط اولا عدیم العرض نیست و ثانیا مستقیم نیست « زیرا خط اگر، بر روی زمین کشیده شود مستقیم نخواهد بود چون زمین، کروی است و لذا انحنا دارد ولو انحنائش اینقدر کوچک باشد که دیده نشود » و نه آن مثلث، متساوی الاضلاع است و نه مستقیم الخطوط است.

صفحه ۱۸۶ سطر ۱۵ قوله « فأجیب »

جواب از اشکال توسط ارسطو: حکمی را که مهندس بر روی خط یا مثلث مبتنی می کند بر روی این خط و این مثلث که کشیده شده مبتنی نمی کند. بلکه بر بروی خط عقلی و مثلث عقلی می رود که در عقل این خط کاملا بی عرض و مستقیم است و این مثلث، متساوی الاضلاع است. وقتی این عکس بر روی کتاب یا تخته کشیده می شود و به مستمع نشان داده می شود به خاطر این است که مستمع، این شکل را تخیل کند و از طریق تخیل، آن خطِ معقول نزد او حاضر باشد و حکم را بر روی آن خط معقول ببرد. حکم بر روی خطِ متخیَّل نمی رود. اگر کسی می توانست بدون تخیلِ شکل فقط تعقل کند برای آن شکل نمی کشید اینکه در هندسه شکل کشیده می شود به خاطر این است که این شکل در ذهن شنونده ترسیم شود و الا می توان همینطوری گفت که تو در عقل خودت چنین خط و چنین مثلثی را تصور کن حکمش این است. اما ابتدا خط و مثلث به مخاطب نشان داده می شود و ذره ذره این شکل در ذهنش حفظ می شود و مطالب بر روی همین شکل پیاده می شود تا او تخیل کند و از طریق تخیل، آن تعقلی را انتظار می رود و حکم روی آن برده می شود درست شود. اگر بتواند خط را بدون کشیدن، تصور کند برای مخاطب خطی کشیده نمی شد پس مهندس حکم را روی کاذب نمی برد بلکه حکم را روی صادق می برد و این کاذب را واسطه قرار می دهد لذا اصل موضوع، صادق است نه کاذب. آنچه که در مقابل خیال قرار گرفته شده کاذب است یعنی اینچنین گفته شده: خط، این حکم را دارد و آنچه که من کشیدم و خط می باشد کاذب است.

ص: ۱۴۳۲

توضیح عبارت

فأجیب و قیل ان هذا الخط المخطوط و المثلث المُشکَّل لیس مخطوطا لافتقار البرهان الی مثله

ترجمه: پس جواب داده شده و گفته شده این خطی که کشیده شده « نه خط معقول » و مثلث که به آن شکل، شکل داده شده « یعنی مثلثی که رسم شده و شکلی برلی آن درست شده نه آن مثلثی که شنونده در ذهن و عقل خودش تصور می کند چون آن مثلث، واجد شرائط است و مقدمه اش صادقه است » کشیده نشده چون برهان به مثل این احتیاج دارد « برهان به این مثلث و این خط، احتیاج ندارد بلکه به آن خط و مثلث عقلی احتیاج دارد ».

و البرهان هو علی خط بالحقیقه مستقیم و عدیم العرض

لفظ « بالحقیقه » قید « مستقیم » است نه قید « خط ».

ترجمه: برهان در واقع بر خطی وارد می شود که آن خط حقیقتاً مستقیم و حقیقتاً عدیم العرض است « نه اینکه برهان بر این خطِ کشیده شده باشد که هم مستقیم نیست و هم عرض داد ».

و کذلک علی مثلث بالحقیقه متساوی الاضلاع المستقیمه

ترجمه: و همچنین برهان اقامه شده بر مثلثی که آن مثلث، متساوی الاضلاع است و اضلاعش هم مستقیم اند « و این برای مثلثی است که سامع در عقل خودش تصور می کند و آنچه که کشیده شده ابزاری برای تصور آن می شود و برهان بر آن متصوِّر می رود نه آنچه که کشیده شده است ».

ص: ۱۴۳۳

بل انما خُطَّ ذلك و شُكِلَ هذا اعانةً للذهن بسبب التخیل

ترجمه: بلکه این خط کشیده شده و این مثلث، شکل داده شده تا ذهنِ عقلیِ سامع را از طریق تخیلش کمک کند.

و البرهان هو علی المعقول دون المحسوس و المتخیل

برهانی که اقامه می شود بر آن خط یا مثلثِ معقول است نه بر آن خط یا مثلثِ محسوس و متخیل که بر صفحه کاغذ یا بر روی زمین کشیده شده است.

و لو لم یَصعَب تصور البرهان المجرد عن التخیل لَما احتیج الی تشکیل البته

مصنف می گوید اگر امکان داشت که سامع بدون اعانتی که از طریق تخیل می آید آن شکل منظور را در عقل خودش تصور کند این شکل کشیده نمی شد بلکه برهان بر روی همان که او تعقل کرده اقامه می شد.

ترجمه: اگر برهانِ برهنه از تخیل سخت نبود احتیاج به شکل کشیدن نبود.

نکته: در برهان شرط می شود که مقدمه، صادق باشد تا نتیجه، صادق شود. اگر در یک جا بخواهید قیاسِ صحیح هم بیاورید باید مقدمه، صادق باشد. اما در برهان مقدمه باید هم صادق باشد هم مناسب باشد.

در جدل اگر نتیجه، صادق است « توجه کنید که نمی گوییم نتیجه، مقبول است » باید مقدمه هم صادق باشد. در جدل اگر بخواهید نتیجه را مقبول قرار دهید مقدمه باید مقبول باشد اما اگر بخواهید نتیجه را صادق قرار دهید مقدمه باید صادق باشد چون نتیجه، لازم مقدمه است اگر شیئی کاذب باشد لازمه اش هم کاذب است.

ص: ۱۴۳۴

فقد بان ان الاصول الموضوعه مُصَدَّقٌ بها و عِلَلٌ للتصديق بالنتیجه و المطلوب

این عبارت مربوط به قبل از این اشکال و جواب می شود یعنی مربوط به قبل از « لما قیل فی التعلیم الاول... » می شود قبلا بیان شد که اصل موضوع در مبادی تصدیقیه وجود دارد ولی در مبادی تصوریه وجود ندارد چون در مبادی تصدیقیه، حکم هست و در مبادی تصوریه، حکم نیست و اصل موضوع با حکم سازگار است.

ترجمه: مصنف می فرماید روشن شد که اصول موضوعه هم مصدَّقٌ بها هستند « یعنی دارای حکم هستند و ما به حکم آنها تصدیق می کنیم » و هم علت برای تصدیق به نتیجه و مطلوب هستند « یعنی صادق اند بنابراین در اصول موضوعه دو شرط وجود دارد یکی این است که مُصدَّقٌ بها باشند و دیگر اینکه بتوانند علت برای تصدیق به نتیجه شوند و مقدمه برهان قرار بگیرند و ما را به نتیجه، مصدِّق کنند و آن وقتی است که صادق باشند ».

نکته: این عبارت در واقع همان عبارتی است که در صفحه ۱۸۶ سطر ۶ آمده بود « بل انما الاصول الموضوعه اشیاء مصدق بها و هی فی انفسها صادقه » و حکمش هم با عبارت « تجتمع من التصدیق بها نتیجه » بیان شد. حال همین دو مورد را « فقد بان ... » تکرار می کند.

و لا کذلک الحد

حدّ هیچکدام از این دو مورد را ندارد لذا اصول موضوعه در حدّ نیست یعنی مبادی تصوریه اصول موضوعه ندارند.

ص: ۱۴۳۵

و ایضا فان کل اصل موضوع فهو محصور: کلی او جزئی و لیس شیء من الحدود بمحصور کلی و لا جزئی فلیس شیء من الاصول الموضوعه بحدود

مصنف با « فقد بان ... » همان مطلب صفحه ۱۸۶ سطر ۶ را تکرار کرد اما به چه علت تکرار کرد؟ چون می خواهد بیان کند بین مبادی تصوریه و مبادی تصدیقیه فرق است. این فرق قبلا گفته شده بود اما این فرق تکرار شد تا فرق دوم گفته شود.

بیان فرق بین مبادی تصوریه و مبادی تصدیقیه:

فرق اول: در مبادی تصدیقیه، اصول موضوعه هست ولی در مبادی تصوریه، اصول موضوعه نیست.

فرق دوم: در فرق دوم بین اصل موضوع و حد فرق می گذارد که در واقع فرق بین مبادی تصدیقیه و مبادی تصوریه می گذارد و می گوید اصول موضوعه محصورند یعنی یا موجبه کلیه اند یا موجبه جزئیه اند یا سالبه کلیه اند یا سالبه جزئیه اند. اما حد اینگونه نیست یعنی حدّ نه محصور کلی است نه محصور جزئی است از اینجا فرق بین اصول موضوعه و حد استفاده می شود و می توان گفت که هیچکدام از اصول موضوعه ها حد نیستند زیرا اصول موضوعه، محصورات اربع اند ولی حدود، محصورات اربع نیستند.

ترجمه: و همچنین هر اصل موضوعی، محصور در این است که یا محصور کلی است یا محصور جزئی است « چه ایجابی باشد چه سلبی باشد » در حالی که هیچ یک از تعاریف و مبادی تصوریه محصور کلی و جزئی نیستند « نتیجه گرفته می شود که بین اصول موضوعه و حدود تفاوت است » پس هیچکدام از اصول موضوعه ها حدّ نیستند.

ص: ۱۴۳۶

علی انه لا حاجه الی هذا البیان بعد ما قیل

احتیـاجی به این بیان دوم « که فرق بین اصول موضوعه و حـدود را بیان می کنـد و نتیجه می دهـد که اصول موضوعه، حـدود نیست » نیست با توجه به فرق اولی که گفته شد « یعنی فرق اول کافی است ».

ترجمه: احتیاجی به این فرق دوم نیست بعد از آنچه که در فرق اول گفته شد.

و لان قوما حسبوا

از اینجـا بحث در مُثُـل افلاـطونی است که تا آخر فصل ادامه پیـدا می کنـد. آن بحث این است که آیا در موضوعاتِ مسائل و علوم که کلی به عنوان موضوع آورده می شود آیـا مراد مثـل افلاـطونی است یـا مراد، کلی مفهومی است. مثلا وقتی گفته می شود « کـلّ بـدن انسـان چنین حکمی را دارد » آیا انسانی که در مُثُل افلاطونی است مطرح می شود یا همین مفهوم بـدن انسان مطرح می شود. هکـذا وقتی عـدد گفته می شود آیـا عـدد فیثـاغورثی مراد است یـا عـددهایی که در عالم طبیعت هسـتند مراد است. پس بحث در موضوعات مسائل و علوم آیا در مفاهیم است یا در مُثُل افلاطونی است.

آیا می توان موضوع علم یا موضوع مساله « و به تعبیر دیگر اصغر در قیاس » یا حد وسط یا اکبر را مُثُل افلاطونی قرار داد یا نمی توان قرار داد و باید مفاهیم قرار داد؟/ فصل ۱۰/ مقاله ۲/ برهان شفا. ۹۴/۰۴/۲۸

ص: ۱۴۳۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا می توان موضوع علم یا موضوع مساله « و به تعبیر دیگر اصغر در قیاس » یا حد وسط یا اکبر را مُثُل افلاطونی قرار داد یا نمی توان قرار داد و باید مفاهیم قرار داد؟/ فصل ۱۰/ مقاله ۲/ برهان شفا.

و لان قوما حسبوا ان موضوعات العلوم هی صور مفارقه(۱)

گروهی از فلاسفه مثل افلاطون و پیروانش معتقد شدند به اینکه تمام انواعی که در این جهان به نحو مادی موجودند در جهان عقول، یک فردِ مجرد دارند که اینها نمونه ی آن هستند یعنی از نظر جنسی و نوعی به هم شباهت دارند به طوری که اگر این افراد، انسان هستند آن فرد هم انسان است و اگر این افراد، فرس هستند آن فرد هم فرس است و اگر این افراد، خروس هستند آن فرد هم خروس است. اینکه مثال به خروس زدیم به خاطر این است که مدعی می شوند در روایات، مثالِ خروس آمده است.

پس تمام انواع طبیعی اعم از جمادات و نباتات و حیوانات دارای یک فرد مجرد در عالم عقل هستند آنچه در این دنیا هست افراد مادیِ آن نوع است و آنچه در جهان عقل هست فرد عقلی آن نوع است و هر نوعی یک فرد عقلی دارد ولی افراد مادی آن زیاد است که این فردِ مجرد، مدبّر افراد مادی هستند و به لحاظ تدبیر، به آن مجرد ربّ النوع و عقل عرضی می گویند « عقول عرضیه به معنای انواع و ارباب است ».

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹، ص ۱۸۷، س۶، ط ذوی القربی.

این مطلب به افلاطون نسبت داده شده و شیخ اشراق به این نیست مُصِرّ است که افلاطون برای افراد این انواع هم یک مثال قائل است اما نه مثال مجرد عقلی بلکه مثال مجرد برزخی که تجردش در حدّ قوه خیال است نه ا ینکه تجردش در حدّ قوه عقل باشد بنابراین برای تمام افراد مادی، یک فرد مثال خیالی قائل است « یعنی فرد مثالی، متعدد به تعدد افراد می شود » ولی برای تمام انواع یک فرد عقلی قائل است. مصنف در اینجا به آن موجودهای مثالی که برای هر فردی از افراد وجود دارند اشاره ای نمی کند. فقط اشاره به آن فرد عقلی می کند که به آن رب النوع گفته می شود. این مطلب، هم به فلسفه مربوط می شود هم به منطق مربوط می شود. آن قسمتی که مربوط به فلسفه است باید در فلسفه مطرح شود و اگر مورد قبول نیست باید در فلسفه رد شود. آن قسمتی هم که مربوط به منطق است باید در اینجا مطرح شود و همین جا ردّ گردد. مصنف آنچه را که مربوط به منطق است در اینجا مطرح می کند و آنچه که مربوط به فلسفه است را در جای خودش که فصل دوم از مقاله هفتم الهیات شفا است مطرح می کند و قول افلاطون را رد می کند.

بحث از اینکه آیا چنین موجودی وجود دارد یا ندارد؟ چون مربوط به وجود است ربطی به منطق ندارد و باید در فلسفه مطرح می شود اما اینکه آیا چنین وجود عقلی را می توان موضوع علم یا موضوع مساله « که همان اصغر است » یا حد وسط یا اکبر

قرار داد یا نمی توان قرار داد؟ یک بحث منطقی است.

ص: ۱۴۳۹

سوال: به چه مناسبت مصنف این بحث را در اینجا مطرح می کند؟

جواب: به دو مناسبت مطرح می کند:

مناسبت اول این است که بحث مصنف در موضوع علوم و مبادی و مسائل علوم است چون این فصل همانطور که اشاره شد تتمه ی قول در موضوع و مسائل و مبادی است پس جا دارد که درباره موضوع علم و موضوع مساله بحث شود. لذا اگر کسی بگوید این موجود عقلی، اصغر یا اکبر یا حد وسط قرار می گیرد جایش در اینجا است.

مناسبت دوم این است که در جلسه گذشته اشکالی نقل شد که ارسطو از آن اشکال جواب داد. آن اشکال این بود که مهندسین، موضوعِ « و اصغر » براهین را چیزهایی قرار می دهند که نمی توانند مورد برهان قرار بگیرند مثل خط و مثلث. سپس ارسطو برای دفع اشکال گفت که در واقع این خط و مثلث که بر کاغذ کشیده شدند موضوع و اصغر نیستند. موضوع و اصغر عبارت از وجود عقلی اینها است. تا گفته می شود « موضوع و اصغر، عبارت از وجود عقلی اینهاست » دو احتمال در اینجا می شود. یکی این است که مراد از وجود عقلی یعنی مفهومی که در عقل تصور می شود و یکی این است که مراد، آن واقعیتِ خارجی که در خارج، وجودش مجرد و عقلی است می باشد. مصنف معتقد است که وجود عقلیِ اینها موضوع مساله و اصغرِ قیاس است یعنی مفهوم کلی است که قابل صدق بر کثیرین است. افلاطون و پیروان او می گویند مراد همان وجود عقلی خارجی و فرد مجرد « نه کلی » است. در اینصورت که اصغرِ قیاس یا موضوع مساله یک امر عقلی هست آیا مراد آن عقلی است که افلاطونی ها می گویند یا عقلی است که مصنف می گوید؟

ص: ۱۴۴۰

مصنف وقتی می خواهد وارد بحث شود اینچنین وارد بحث می شود و می گوید چه عاملی باعث شد که این گروه اینچنین نظریه ای را بدهند و بگویند موضوع مساله یا اصغر قیاس، چنین موجودی است؟ بعد از اینکه سبب وقوع این گروه در این قول را ذکر می کند بعداً به رد کردن آنها می پردازد. یک رد همان است که در فلسفه آمده و گفته شده که چنین موجوداتی وجود ندارند و این ها تخیلاتِ شما هست. مصنف به این ردّ اشاره می کند ولی آن را مطرح نمی کند. بحث دیگر این است که بر فرض موجود باشند آیا می توان اینها را موضوع مساله یا اصغر یا اوسط یا اکبر قرار داد یا نه؟ مصنف ثابت می کند که نمی توان اینها را موضوع قرار داد.

توضیح عبارت

و لان قوما حسبوا ان موضوعات العلوم هی صور مفارقه، لکل نوع منها مثال یشبهه

« لان » تعلیل برای موخر است یعنی تعلیل برای « فبالحری » است.

ترجمه: چون قومی گمان کردند که موضوعات علوم « و بعداً روشن می شود که علاوه بر موضوعات علوم، موضوعات مساله هم _ که اصغر و اکبر و اوسط هستند _ داخل بحث می شوند لذا مصنف به ردّ این مطلب هم می پردازد و می گوید اصغر یا اکبر یا اوسط نمی توانند موجودات عقلی باشند در هر صورت یا آنها این مطلب را در اصغر یا اکبر یا اوسط گفتند یا اگر نگفتند مصنف پیشگیری می کند از ا ینکه کسی بعداً ادعا کند » صُورِ مفارقه هستند « یعنی صورِ مجرد از ماده هستند که همان عقلیات می باشند » برای هر نوع از موضوعات علوم « چون بحث مصنف درباره موضوعات است لذا تعبیر به _ کل نوع منها _ می کند و الا می گفتند _ لکل نوع من المادیات اعم من الحیوانات و الجمادات و النباتات _ یعنی کاری به موضوعاتِ علومِ تنها ندارند بلکه مراد موضوعات علوم و چیزهایی که موضوع علوم هم واقع نشدند هست » دارای مثال « یعنی وجود عقلی » که به آن، مثال عقلی یا مثال نوری یا مُثُل عقلیه یا مُثُل نوریه و گاهی هم مُثُل افلاطونیه می گویند هستند « البته مثالی هم هست که در حدّ خیال باشد که به آن، مثال معلَّق و مُثُل مُعَلَّقه می گویند که برای هر فردی موجود است » که این مثال شبیه آن نوع « و افراد مادی » است یا آن نوع شبیه مثال است « البته نوعا گفته می شود که این افراد مادی نمونه ی آن هستند و آن، اصل حساب می شود ».

ص: ۱۴۴۱

نکته: گاهی « عالم مثال » گفته می شود و نفس، اراده می شود اما گاهی « عالم مثال » گفته می شود و عالم نفس جدا می شود. بعضی معتقدند که ۴ عالم وجود دارد که عبارتند از عالم عقل و عالم مثال و عالم نفس و عالم ماده. اما بعضی معتقدند که سه عالم وجود دارد که عبارتند از عالم عقل و عالم مثال و عالم ماده.

نکته: اینکه گفته شد « همه انواع دارای مثال عقلی هستند » مراد انواع طبیعی است نه انواع صناعی. یعنی صندلی و میز و ... مثال ندارند چون صناعی اند.

« لکل نوع منها »: اینکه مصنف لفظ « منها » آورده به خاطر این است که بحثش درباره موضوعات علوم است لذا مُثُلی که آنها موضوع علوم قرار دادند را مطرح می کند و الا در الهیات شفا کلِ مُثُل را مطرح می کند چه موضوع علم قرار بگیرند چه قرار نگیرند زیرا کلام افلاطون عام است. پس اگر مصنف با کلمه « منها » آن را اختصاص به موضوعات علوم می دهند به خاطر این است که آن را مرتبط با این فصل کند.

قائم بذاته

این موجود، قائم به خودش است و حالت جوهری دارد. « یعنی عرض نیست » یعنی فکر نکن که از موجودات عقلی « مثل صور عقلی » که ادراک می کنیم باشد. چون صور عقلی که ما ادراک می کنیم عارض هستند ولی این، عارض نیست.

ص: ۱۴۴۲

عقلی موجود لا فی ماده

عبارت « موجود لا فی ماده » توضیح « عقلی » است یعنی عقلی است و مجرد می باشد و در ماده موجود نیست و حتی عوارض ماده را هم ندارد « آن موجوداتِ مثالی که در حدّ خیال اند بعض عوارض ماده را دارند مثلا دارای مقدار هستند اما این، هیچ چیز از آنها را ندارد یعنی یک موجود عقلی است که مانند عقول طولیه است ولی این موجود عقلی جزء عقول طولیه به حساب نمی آید.

فبالحری ان یقع الشک و حَلُّه فی جمله ما یتعلق بالبرهان

« فی جمله » متعلق به « یقع » است. « جمله » به معنای « در ضمن » است نه « مجموعه » اگرچه به معنای « مجموعه » هم می توان معنا کرد.

« فبالحری » متعلق به « لان قوما » است. بنده « استاد » بعد از « بالبرهان » این جمله را اضافه کردم « و بعداً یقع الشک و حلّه فی جمله ما یتعلق بالفلسفه ».

مصنف چون حرف افلاطون را قبول ندارد تعبیر به « شک » می کند. مراد از « حلّ »، ردّ کردن است یعنی کانّه شکی وارد شده که آن شک را رد می کند.

این شک و حلّ، در ضمن آنچه که تعلق به برهان دارد باید واقع شود بعداً همین شک و حلِّ دیگر در ضمنِ آنچه که تعلق به فلسفه دارد مطرح خواهد شد پس مصنف در اینجا شک و حلّ را به طور مطلق بیان نمی کند بلکه شک و حلّی را که در ضمن آنچه که تعلق به برهان دارد مطرح می کند.

ص: ۱۴۴۳

و یجب ان نذکر اولا السبب الذی حَمَلَ اولئک علی هذا الظن

ترجمه: واجب است اولا ذکر کنیم آن سببی که اینها را بر این گمان وادار کرده است « بعدا وارد ردّ آنها شویم ».

صفحه ۱۸۷ سطر ۸ قوله « فنقول »

درباره معدومات اگر نظر و فکر کنیم بی فایده است زیرا هر حکمی که برای معدوم حمل کنید بی فایده است چون موجود نیست. پس باید به سراغ موجودات رفت. موجودات بر دو قسم اند: جزئی و کلی به تعبیر دیگر محسوس و معقول.

محسوس، فاسد می شود ولی معقول، فاسد نمی شود. پس اگر بخواهید درباره محسوس بحث کنید بی فایده نیست و مانند بحث در معدوم نیست. اما یک فایده ی مستمر ندارد. چون تا وقتی که این محسوس، موجود است حکمش هم هست وقتی که این محسوس از بین می رود حکمش هم از بین می رود اما اگر درباره معقول بحث کنید « این معقول، که این محسوس در ضمن آن می آید و آن محسوس در ضمن این معقول می آید » تا وقتی این محسوسات می آیند آن معقول موجود است و اگر این نیایند باز هم آن معقول موجود است پس حکمی که روی معقول برده می شود حکم بسیار مفیدی است اما حکمی که روی معدوم برده می شود مفید نیست و همینطور حکمی که روی محسوس برده می شود مفید هست ولی محدود و مقید به یک زمانی است.

بحث دیگر بحث در برهان است چون محسوسات، فاسد می شوند و فاسد نمی تواند قضیه باشد چنانچه قبلا گفته شد اما معقولات فاسد نمی شوند و برهان پذیر هستند.

پس هم مفید بودنِ بحث در معقولات و هم دائمی بودن معقولات و مناسب بودنشان با برهان باعث می شود که بگوییم موضوعات علوم، معدومات نیستند. محسوسات و جزئیاتِ فاسده هم نیستند بلکه معقولاتِ ابدی اند. توجه کردید که چه عاملی باعث شد که آنها موجودات را معقولات گرفتند. ما هم معتقدیم که موضوع باید معقولات باشد ولی معقولاتی که حکایت از کثراتِ خارجی می کنند. مثال افلاطونی حکایت از کثرات خارجی نمی کند چون یک فرد و مجرد است و کلی می باشد که منطبق بر کثیرین نیست. لذا نمی توان آن را موضوع قرار داد. اما عقلیاتی که حاکی اند را می توان موضوع قرار داد. ولی این گروه همان عقلیاتی را که افلاطون گفته موضوع قرار دادند. پس هر دو مشترکند در اینکه معدومات، موضوع قرار داده نمی شوند همچنین جزئیات فاسده موضوع قرار داده نمی شوند بلکه عقلیات، موضوع قرار می گیرند ولی آنها می گویند مراد از عقلیات، مُثُل افلاطونی است ولی ما می گوییم مراد از عقلیات، کلیاتی است که عقل آنها را درک می کند و منطبق بر کثرات خارجی می کند. پس عاملی که آنها را وادار کرده به اینکه قائل به مثال بودن موضوعات علوم شدند همین است که بیان شد « چون معدومات بی فایده اند و جزئیات فاسده هم کم فایده اند ».

مصنف در این قسمت از بحث همین مطالبی را بیان می کند که گفته شد اما در جایی که می گوید موجودات جزئیه مورد برهان قرار نمی گیرند اشساره به مطلبی می کند که قبلا گفته بود که موجودات جزئیه را می توان بالعرض مورد برهان قرار داد. پس اینکه گفته شد « موجودات جزئیه مورد برهان قرار نمی گیرند » مراد این است که موجودات جزئیه بالذات مورد برهان قرار نمی گیرند. نه اینکه حتی بالعرض هم مورد برهان نباشند لذا برهان بر کلیات وارد می شود و چون آن کلیات مشتمل بر جزئیاتند و به عبارت دیگر آن جزئیات مندرج در این کلیاتند برهان از این کلیات به جزئیات هم سرایت می کند و وارد می شود اما برهانی که بر جزئیات وارد شد بالعرض و به واسطه ی برهانی است که بر کلیات وارد شده است. بنابراین جزئیات هم تحت برهان قرار می گیرند ولی بالعرض نه بالذات. اما عقلیات، بالذات و مستقیماً و بدون واسطه مورد برهان واقع می شوند.

مصنف اینگونه مثال می زند و می گوید مثلا برهان بر شمس آورده می شود. در اینصورت گمان نکنید که برهان بر شمس، برهان بر همین شمس است که در خارج موجود است بلکه برهان بر شمسِ کلّی آورده می شود. اگر هزار شمس هم در خارج موجود باشند حکمی که بر شمس وارد شود بر هر هزار شمس وارد می شود ولی چون بیش از یک شمس وجود ندارد حکم روی همین یک شمس می رود نه از باب اینکه برهان به این شمس توجه می کند بلکه از باب اینکه این شمس یک فرد از آن کلی است که برهان به آن توجه داشته است لذا اگر فرد دیگری پیدا شود آن هم تحت کلی مندرج می شود و همان حکمی که بر کلی مترتب شده بر آن فرد هم مترتب می شود.

این گروه قائلند که شـمس باقی می ماند و ازلی و ابدی بالغیر است. شمس اگرچه جزئی است ولی جزئیِ فاسد نیست. مصنف می گویـد اصـلا نمی توان برهان بر جزئی اقامه کرد حتی اگر جزئیِ مثل شـمس باشد. اگر برهان اقامه شده است بر کلی اقامه گردیده و به توسط کلی بر جزئی اقامه می شود.

در جایی که جزئی، فاسـده شـده « مثل زیـد » همینطور است لـذا اگر بر زیـد برهان اقامه شود برهان بر انسان اقامه شده است و زید چون انسان است این برهان را گرفته است نه اینکه این برهان به طور مستقیم بر زید وارد شده باشد. پس چه جزئی، فاسد باشد « مثل زید » و چه فاسد نباشد « مثل خورشید » مورد برهان نیست مگر بالعرض و بالواسطه .

توضیح عبارت

انما وقع اولئک القوم فی هذا الظن من جهه قیاس قاسوه

« قاسوه » یعنی ایجاد کردند.

به این گمان افتادند که موضوعات علوم را از این موجودات مجرد قرار دهند به جهت قیاسی که آن را اقامه کردند.

فقالوا ان هذه العلوم کلها انما تنظر فی موجودات ما فالمعدومات لا فائده فی النظر فیها

در قیاسی که آوردند موضوعات محتمله را به سه قسم تقسیم کردند که عبارتند از موضوعات معدومه، موضوعات موجوده ای که قابلیت فساد دارند و موضوعات موجوده ای که فاسد نمی شوند. دو قسم را از بحث خارج کردند و یک قسم دیگر را باقی گذاشتند که قسم عقلیات باشد و قسم عقلیات را تطبیق بر مُثُل افلاطونی کردند و عبارت از کلیات عقلی نگرفتند.

ص: ۱۴۴۷

ترجمه: گفتند که این علوم نظر در موجودات معین می کنند ونظر و فکر در معدومات ندارند چون نظر درباره آنها بی فایده است « چون ما فکر می کنیم تا حکمی استخراج کنیم وقتی حکم، استخراج شد بر چیزی حمل نمی شود چون موجود نیست ».

ممکن است کسی بگوید که می توان بر آنها حکم به نیستی کرد. جواب داده می شود که وقتی ذات آنها را ملاحظه کنید از اسم آنها معلوم است که معدوم هستند و حکم به نیستی درباره آنها، تحصیل حاصل یا حصول حاصل است چون معدوم بودنشان احتیاج به بیان ندارد. ممکن است گفته شود که یک احکامی بر آنها حمل می شود مثلاـ معدومات، قابل اعاده نیستند. این، یک حکم است و بی فایده نیست. مرحوم علامه طباطبائی فرموده « المعدوم لایعاد » به معنای « الموجود لا یتکرر وجوده » است یعنی حکم را روی « موجود » برده و به ظاهر، حکم روی « معدوم » رفته است. پس این دو عبارت از نظر معنا یکی هستند ولی حکم در ظاهر روی معدوم رفته اما در واقع حکم روی موجود رفته است. با این بیانی که مرحوم علامه کردند تمام احکامی که مربوط به اَعدام می شوند با یک تصرفی آن را به موجود بر می گرداند. پس موضوع هیچ وقت امر معدوم قرار داده نمی شود. در اینصورت دوباره سوال می شود: چرا حکم را از ابتدا روی « موجود » نبردید و نگفتید « الموجود لاـ یتکرر » و حکم را روی « معدوم » بردید و گفتید « المعدوم لایعاد »؟ می گویند ما به کلمه « معدوم » عنایت داشتیم که بیان کنیم چون معدوم شده دیگر عود نمی کند. یعنی معدوم شدن برای ما مهم بود. موجود، اگر موجود باشد و تکرار شود بعضی در اَعراض قائل به تجدّد امثال اند و می گویند این موجود، معدوم می شود و موجودِ دیگر کنارش می آید اما معدوم را با قید اینکه معدوم شده کسی نمی تواند بگوید بر می گردد اگر کسی بگوید حرفش باطل است.

ثم الموجودات اما واقعه تحت الفساد و التغيير و اما دائمه الوجود غير متغيره

سپس موجودات یا تحتِ فساد و تغییر واقع می شوند و از بین می روند یا دائم الوجود و غیر متغیرند.

و ایضا اما محسوسه و اما معقوله

این عبارت می تواند بیان دیگر برای عبارت قبلی باشد و نمی تواند تقسیم دیگر باشد یعنی عبارت « واقعه تحت الفساد و التغیر »، محسوس است و عبارت « دائمه الوجود غیر متغیره » معقول است.

اینکه مصنف به دو عبارت آورده به خاطر این است که تعبیر اول به لحاظ خود شیء در خارج است « کاری به این نداریم که آیا از آن، ادراکی داریم یا نه » اما در تعبیر دوم به لحاظ ادراکِ ما نسبت به آنها است یعنی نظر به خود شیء به لحاظ ادراکی که از آن شـی داریم. البته می توان گفت این عبـارت، تقسـیم دیگری باشـد اما نه تقسـیمی که مباین با تقسـیم اول باشـد بلکه تقسـیم به این معنا است: محسوس را اعم از واقعه تحت الفساد و التغیر قرار می دهیم مثل خورشید که محسوس است ولی واقع تحت الفسـاد نیست امـا زیـد، هم محسوس است و هم واقع تحت الفساد هست. پس محسوس بر دو قسم است: یکی آن اسـت که فاسد می شود مثل عنصر و یکی آن است که فاسد نمی شود مثل فلک و کوکب. مگر اینکه گفته شود خورشـید به لحاظ ذاتش چون جزئی است واقع در تحت فسـاد است ولو به خـاطر فلکی بودن و عواملی که در جـای خودش بحث شـده « که در آنجـا فسـاد و خرق و التیام نمی آیـد » موجود دائمی شـده است در اینصورت عبارتِ « اما محسوسه و اما معقوله » فقط عبارت اخری برای عبارت قبلی می شود.

ص: ۱۴۴۹

مصنف بعداً طوری عمل می کند که عبارت « اما محسوسه و اما معقوله » را تقسیم دیگر گرفته نه بیان دیگر.

و الفاسدات لا برهان علیها و لا حد لها

بر فاسدات نه برهان اقامه می شود و نه حدّی برای آنها هست.

و المحسوسات لیست ایضا مبرهنا علیها و لا محدوده من جهه ما هی محسوسه و شخصیه بل من جهه طبیعیه عقلیه اخری

کلمه « ایضا » نشان می دهد که مصنف محسوس، را غیر از فاسد گرفته لذا عبارت « و ایضا اما محسوسه و اما معقوله » را تقسیم دوم گرفته نه اینکه فقط بیان دیگر گرفته باشد.

ترجمه: « همانطور که بر فاسدات، برهان اقامه نمی شود و حدّ برای آنها نیست » محسوسات هم برهان بر آنها اقامه نمی شود و حد هم برای آنها نیست.

علت اینکه بر جزئی و محسوس برهان اقامه نمی شود قبلا بیان شده بود چون یکی از شرائطی که در برهان بود کلیت قرار داده شده بود و در همان جا بیان شد که چرا جزئی و محسوس مورد برهان واقع نمی شود. اما چرا مورد حدّ واقع نمی شود؟ این مطلب قبلاـ بیان نشده بود ولی دلیلش روشن است چون حدّ برای ماهیت است یعنی وقتی سوال به « ما هو » می شود آنچه در جواب می آید حدّ است. حدّ، مخصوص ماهیت است لذا اگر یک جزئی تعریف می شود در واقع کلیِ آن تعریف می شود و به توسط آن کلی، این جزئی تعریف می شود. مثلا اگر زید تعریف می شود در واقع ماهیت انسان تعریف می شود و زید از باب اینکه فردی از افراد انسانیت است معرِّفِ به این تعریف قرار گرفته است.

ص: ۱۴۵۰

پس حـد برای ماهیت است و ماهیت، طبیعت است و جزئی نیست لـذا بر جزئی و فاسد، حدّ اقامه نمی شود همانطور که برهان اقامه نمی شود.

سوال: آیا اصلا برای جزئی و فاسد، حدّ نمی آورید و برهان اقامه نمی کنید یا بالذات و بلاواسطه برهان و حد نمی آورید؟

جواب: مصـنف می فرمایـد بالـذات و بلاواسـطه برهان و حـد آورده نمی شود اما بالعرض آورده می شود. وقتی برهان بر کلی اقامه شـد با واسـطه ی کلی این برهان بر جزئی اقامه می شود وقتی حـد بر کلی آورده شد با واسـطه کلی این حد بر جزئی هم آورده می شود و اگر یکبار ابتـداءً حـدّ برای این فرد آورده شود در واقع کلیِ آن لحاظ شـده و حد برای کلیِ آن آورده شده است. پس در هر صورت، کلّی است محـدود می باشد و کلّی است که مورد برهان و مبرهنٌ علیه است لذا مصـنف می فرماید محسوس و فاسد دارای حد و برهان نیسـتند از جهت اینکه این محسوس، محسوس و شخصی است اما از جهتِ طبیعتِ عقلیش دارای حد و برهان است.

« من جهه طبیعیه عقلیه اخری »: لفظ « اخری » صفت برای « جهه » است.

فالبرهان لیس یقوم علی الشـمس من جهه ما هی هذه الشمس بل من جهه ما انها شمس مجرده من سائر العوارض اللاحقه بها و الشخصیه العارضه لها

« ما » در « من جهه ما » زائده است و لفظ « سائر » به معنای « جمیع » است و « الشخصیه » عطف بر « سائر » است.

ص: ۱۴۵۱

مصنف از اینجا مثال می زند برای جزئی که می تواند به توسط کلی، مورد برهان یا مورد حد واقع شود. مثال به شمس می زند.

ترجمه: برهان بر شمس اقامه می شود ولی نه از این جهت که همین شمسی است که در خارج دیده می شود بلکه از جهت اینکه این شمس، شمسی است که مجرد است از جمیع عوارضی که ملحق به شمسِ جزئی می شوند و مجرد است از شخصیتی که عارض بر شخص می شود « یعنی شمس، از عوارض و شخصیت برهنه می شود و عقلی می گردد در اینصورت برهان بر آن اقامه می شود ».

و کذلک الحد لیس لها من جهه ما هی هذه الشمس

اگر حدّی هم برای شمس آورده شود این حدّ برای شمسِ خارجی از جهت اینکه این شمس است نمی باشد بلکه بر شمس خارجی حدّ آورده می شود از جهت اینکه این حدّ برای شمسِ عقلی هست.

نکته: این عبارت به این صورت که معنا کردیم واضح است اما توجه داشته باشید که اینگونه معنا کردن خلافِ گفته ی قائل معنا شد یعنی از « بل من جهه طبیعیه عقلیه اخری فالبرهان ... » طوری معنا شد که مورد رضایت گوینده نیست. گوینده، کسی است که بهان را بر شمسِ عقلی « نه بر کلی مفهومی » اقامه می کند و حدّ را بر آن شمسِ عقلی که افلاطون گفته « یعنی بر وجود مجرد شمس » اقامه می کند ولی بنده « استاد » حد و برهان را مربوط به آن صورت عقلی که ارسطو گفته و قابل انطباق بر کثیرین است مرتبط کردم. چون گوینده ی این کلام، افلاطون است لذا نمی توان عبارت را به اینصورت معنا کرد باید « عقلیه » و « مجرده » را حمل کرد بر همان چیزی که افلاطون گفته است. پس گوینده اینگونه می گوید: بر فاسدات و جزئیات نمی توان حدّ و برهان آورد بلکه بر آن موجود عقلیِ افلاطونی حدّ و برهان آورده می شود. و به توسط آن موجود، حدّ و برهان به این جزئیِ فاسدِ خارجی مربوط می شود.

ص: ۱۴۵۲

فاذا کان کذلک کان البرهان علی صور معقوله مجرده عن الماده لئلا تکون محسوسه و لا قابله للفساد

ترجمه: وقتی که اینچنین است « یعنی حالا که نمی توان بر معدومات، برهان و حد آورد بلکه باید بر موجودات برهان و حد آورد آن هم نه موجودِ فاسده و متغیره بلکه موجودات عقلی دائم » برهان « و همچنین حد » بر صُوَر معقوله ی مجرد از ماده می باشد « مراد از صور، آن صوری نیست که ارسطو می گوید که صور کلیه است و مصنف هم آنها را قبول دارد » تا آن موردِ برهان، محسوس و قابل فساد نباشد « که اگر محسوس و قابل فساد بود مورد برهان قرار نمی گیرد ».

و کذلک الحد

این عبارت سر خط نوشته شده که خوب نیست و باید دنباله ی عبارت قبلی باشد یعنی: هم برهان بر صور معقوله است هم حد بر صور معقوله است.

صفحه ۱۸۷ سطر ۱۸ قوله « فبعضهم »

تا اینجا عاملِ سوقِ این گروه به این قول، این بود که ذکر شد. اما از اینجا قول آنها را می خواهد نقل کند که باید سرخط نوشته شود.

تا اینجا معلوم شد که بحث در برهان و حد با موجودات مجرده است نه با موجودات مادیه و جزئیه و فاسده. اگر هم بر موجودات مادیه و جزئیه و فاسده برهان و حدّ سرایت داده شد در واقع با واسطه ی همین موجودات مجرده است اما در کجا باید به این موجودات مجرده معتقد شویم؟ در مساله سه قول است:

بیان اقوال در موجودات مجرده:

قول اول: موجودات مجرده و مُثُل افلاطونی فقط در عددیات است که علم حساب می باشد. در مقاله هفتم از الهیات شفا، مصنف از فیثاغورثیان نقل می کند که اینها معتقدند: اعداد، مجردند و آن وجود عقلی که الان نقل شد مربوط به اعداد است و بقیه موجودات طبیعی را مجرد نمی دانند مثلاـ انسان که موجود طبیعی است یا اَشکال که موجود هندسی هستند را مجرد نمی دانند. یعنی مُثُل افلاطونی را فقط در عدد اجرا می کنند.

قول دوم: مُثُل افلاطونی در کلّ تعلیمیات « اعم از عددیات و هندسیات » جاری است.

قول سوم: مُثُل افلاطونی را در صور طبیعیه هم جاری می کنند و می گویند مُثُل افلاطونی هم در اعداد و هم در اَشکال و هم در صور طبیعیه است. همانطور که توجه کردید بنده « استاد » وقتی توضیح می دادم همین قول سوم که قول عام است را توضیح دادم.

قبلا اشاره شد که بین ریاضی و الهی یک فرق است و بین طبیعی و الهی دو فرق است. امور ریاضی در حدّ، مجردند اما در خارج، مادی اند یعنی وقتی بخواهید آنها را تعریف کنید به عدد یا شکل خاصی توجه نمی شود بلکه به صورت مطلق تعریف می شوند اما همین عدد یا شکل وقتی بخواهد در خارج موجود شود باید آن عدد در یک معدود که مادی است و آن شکل در یک مُشَکَّل که مادی است تحقق پیدا کند اما امور طبیعی، هم در وجود که خارج است مادی اند و هم در حدّ « یعنی در ذهن » مادی اند یعنی وقتی می خواهید آنها را تعریف کنید باید ماده را در تعریفشان اخذ کنید و وقتی هم در خارج موجودند ماده در آنها هست.

در مـورد الهی هم گفته شـد که هم در حدّ مجرد است و هم در وجـود « یعنی خـارج » مجرد است پس الهی در هر دو موطن مجرد است و طبیعی در هر دو موطن مادی است پس بین طبیعی و الهی دو فرق ا ست. اما ریاضـی در یک موطن، مادی اسـت و در یـک موطن، مجرد است پس یـک فرق بـا طبیعی و یک فرق با الهی دارد. فرقش با طبیعی این است که طبیعی، در ذهن، مادی است اما ریاضی، در ذهن، مادی نیست. و فرقش با الهی این است که ریاضی در خارج، مادی است و الهی در خارج هم مادی نیست.

نکته: تعلیمات « چه عدد و چه هندسه » به مجرد نزدیکترند از طبیعیات. چون تعلیمات با مجردات یک فرق دارند ولی طبیعیات با مجردات دو فرق دارنـد. به همین جهت است که گروه اول در عدد و گروه دوم در مطلق تعلیمیات قائل به تجرد شدند و در تعلیمیات قائل به تجرد نشدنـد ولی گروه سوم به اینکه فاصـله طبیعیات با الهیات زیاد است توجه نکردند و در طبیعیات قائل به فرد مجرد شدنـد. فرق بین طبیعیـات و تعلیمـات در نزدیکی و دوری با الهیات، گروه اول را تحت تاثیر قرار داد ولی گروه دوم را تحت تاثیر قرار نداد و مطلقا قائل شدند به اینکه فرد مجرد وجود دارد.

توضیح عبارت

فبعضـهم وضع ذلک للعـدیات فقط و بعضـهم للعددیات و الصور الهندسـیه و بالجمله للصور التعالیمیه دون الطبیعیه و رقی الیها الطبیعیه

ص: ۱۴۵۵

ترجمه: بعضی ها وجود فرد مجرد « یا مثال نوری » را برای عددیات فقط قرار دادند اما بعضی ها وجود فرد مجرد « یا مثال نوری » را هم برای عددیات و هم برای صور هندسیه قبول کرده است یعنی برای صور تعالیمیه « یعنی صورتهایی که مربوط به ریاضی اند حال می خواهد صورت عددی باشد یا صورت هندسی باشد » قبول کردند نه برای صور طبیعیه « یعنی برای صور طبیعیه چنین فرد مجردی را قائل نبودند » و به صور تعالیمیه، صور طبیعیه اضافه شده « و این، در نزد گروه سوم است ».

« رقی »: اگر معلوم خوانده شود ضمیر آن به « بعضهم » دوم بر می گردد لذا سه گروه نمی شود و دو گروه می شوند. اما اگر مجهول خوانده شود سه گروه می شوند. طبق این دو صورت به معنای « اضافه شدن » بود.

« رقی » از ماده ی ترقی و بالا ـ رفتن است یعنی بالا ـ رفتند و صور طبیعیه را هم اضافه کردند. ممکن است « رقی » به معنای « ملحق شدن » باشد و به اینصورت گفته شود: این گروه معتقد است که فرد مجرد برای تعلیمیات است اگر هم در طبیعیات فرد مجرد دیده می شود از باب ملحق شدن طبیعیات به تعلیمیات است و الا خود طبیعیات قابلیت ندارند که فرد مجرد داشته باشند چون با الهی و تجرد خیلی فاصله دارند. طبق معنای دوم، دو قول در مساله خواهد بود که یک قول برای عددیات فقط فرد مجرد قائل اند و یک قول برای مطلق تعلیمیات فرد مجرد قائل است که در واقع در طبیعیات نمی آید.

ص: ۱۴۵۶

و کان مأخذ هولاه فی الاحتیاج شیئا آخر

« ماخذ هولاه »: یعنی کسانی که وجود مجرد و مثال نوری را در تعلیمیات قائل اند و در طبیعیات قائل نیستند. دلیل اینها همان نزدیکی تعلیمیات به الهیات « یا تجرد » است.

ترجمه: کسانی که قائلند که مثال برای تعلیمیات « و ریاضیات » حاصل است در احتجاج بر اینکه فرد مجرد نیز حاصل است شیء دیگر و مدرک دیگری است.

و هو ان هذه مستغنیه عن الماده فی الحد و کذلک فی الوجود

ضمیر « هو » به « شیئا آخر » بر می گردد.

« هذه »: یعنی تعلیمیات.

ترجمه: آن شیء دیگر « که ماخذ آنها است » این است که این تعلیمیات در حدّ « و تصور و وجود ذهنی »، از ماده مستغنی اند و همچنین در خارج هم یک فرد مجرد داشته باشد « یعنی وقتی که در حدّ مجرد است پس در وجود و خارج هم اشکال ندارد که فرد مجرد داشته باشد ».

بهتر است « کذلک فی الوجود » را اینگونه معنا کنیم: نه تنها ریاضیات و تعلیمیات در حدّ، از ماده خالی اند بلکه در وجود و خارج هم از ماده خالی اند و ماده ندارند و مجرد می باشند و همان مجرد، موضوع علوم قرار می گیرد. در اینصورت اشکال می شود چگونه اینها در خارج، مجردند « چون مثلث و خطی را که ریاضیدان می کِشد مجرد نیست بلکه مادی است »؟ مصنف می فرماید همانطور که قبلاً بیان شد این خط ها و آن مثلث باطل هستند در واقع آن وجود عقلیِ خط و مثلث مراد است و این خط و مثلثِ کشیده شده برای این است که خیال ما را آشنا با شکل و خط کند تا عقل ما مطلب را راحت تر بفهمد و الا حکم، ربطی به شکلی که مهندس بر روی کاغذ کشیده ندارد. پس اینها در وجود هم مجردند و اگر می بینید در وجود، مادی اند به خاطر اشتباه مهندس است.

ص: ۱۴۵۷

قالوا: و اما ما یضعه الریاضی من خط و شکل محسوس فهو کاذب فیه

ضمیر « هو » به « ریاضی » بر می گردد.

ضمیر « فیه » به « وضع » بر می گردد که از « یضعه » فهمیده می شود.

ترجمه: همین گروهی که هم در وجود و هم در ذهن و حدّ، تعلیمیات را خالی از ماده می دانند گفتند آنچه که ریاضیدان وضع می کند و قرار می دهد که عبارت از شکل و خطِ محسوس است پس ریاضی در این وضعی که کرده کاذب است « زیرا خطی که برهان بر آن اقامه شده خط عقلی است ».

و الخط و الشکل الحقیقی عقلی و علیه البرهان

شکل و خطِ حقیقی، عقلی است و برهان بر آن اقامه شده است پس باید تعلیمیات در خارج هم عقلی باشند ولو در خارج به صورت حسّی کشیده می شوند. پس موجود مجرد برای خط و شکل وجود دارد.

و قوم الّفوا الهندسیات من العددیات و جعلوا العددیات مبدأ الهندسیات

گروهی پیشرفت کردند و هندسیات را از عددیات گرفتند و عددیات را مبدأ هندسیات قرار دادند و گفتند عدد، مبدأ هندسه است لذا شکل را تبیین عددی می کنند و حکمش را اثبات می کنند. این مباحث در مقاله هفتم الهیات شفا بیشتر توضیح داده شده است.

و اما افلاطن فجعل الصور المعقوله المفارقه موجوده لکل معقول حتی للطبیعیات

تا اینجا بحثی که مربوط به مُثُل افلاطونیه بود « اما در نزد کسانی که تعلیمیات را صاحب افلاطونیه می دانستند » گفته شد از اینجا می خواهد وارد بحث در مذهب افلاطون شود که ایشان حتی طبیعیات را هم دارای مثال نوری قرار داده است.

ص: ۱۴۵۸

فسماها اذا كانت مجرده مُثُلًا و اذا اقترنت بالماده صورا طبيعيه

افلاطون این طبیعیات وقتی که در ماده باشند را صور طبیعی نامیده و وقتی که مجرد از ماده باشند را مُثُل نامیده است.

ترجمه: افلاطون این طبیعیات اگر مجرد از ماده باشند مُثُل نامیده و اگر این طبیعیات اگر مقترن به ماده باشند را صور طبیعیه نامیده است.

و جمیع هذا باطل

جمیع اینها « چه قول افلاطون و چه قول کسانی که عدد یا مطلق تعلیمیات را دارای مثال نوری می دانستند » باطل است.

نظر مصنف درباره اینکه آیا می توان حد وسط در قیاس را مُثُل افلاطونی قرار داد یا نه؟/ آیا می توان موضوع علم یا موضوع مساله « و به تعبیر دیگر اصغر در قیاس » یا حد وسط یا اکبر را، مُثُل افلاطونی قرار داد یا نمی توان قرار داد و باید مفاهیم قرار داد / فصل ۱۰/ مقاله ۲/ برهان شفا. ۹۴/۰۴/۲۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: نظر مصنف درباره اینکه آیا می توان حد وسط در قیاس را مُثُل افلاطونی قرار داد یا نه؟/ آیا می توان موضوع علم یا موضوع مساله « و به تعبیر دیگر اصغر در قیاس » یا حد وسط یا اکبر را، مُثُل افلاطونی قرار داد یا نمی توان قرار داد و باید مفاهیم قرار داد / فصل ۱۰/ مقاله ۲/ برهان شفا.

و اما افلاطن فجعل الصور المعقوله المفارقه موجوده لکل معقول حتی للطبیعیات(۱)

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹، ص ۱۸۸، س۴، ط ذوی القربی.

بحث در این بود که آیا می توان موضوع علم را مثال افلاطونی قرار داد یا نه و همچنین موضوع مساله « و به تعبیر دیگر، اصغرِ در قیاس » یا حد وسط یا اکبر را می توان مثال افلاطونی قرارداد یا نه؟

ابتدا توضیح داده شد که چه عاملی باعث شده که گروهی اینچنین فکر کردند که موضوعات علوم همین مُثُل هستند سپس در ضمن به قول آنها هم اشاره شد. بعضی ها در امور تعلیمیه قائل اند به اینکه موضوع عبارت از موجودات عقلی و مُثُل افلاطونی است و صور طبیعیه را ملحق می کنند. اما افلاطون اینگونه نیست ایشان برای همه موجودات اعم از ریاضی و طبیعی، صورت عقلیه و مثال را قائل است آن فرد عقلی را مثال می نامند و این فرد های مادی را صورت طبیعی می نامند و هر دو را فردی از نوع قرار می دهند یعنی نوع انسانی دارای دو فرد است: یک فرد، وجود مثالی دارد و رب النوع انسان نامیده می شود و بقیه افراد، صورت های طبیعی دارند و همه اینها تحت نوع انسان مندرج اند یعنی هم آن مثال، انسان است و هم این موجودات

طبیعی انسان هستند.

قول کسانی که امور ریاضی و تعلیمی را دارای صور معقوله می دانستند نقل شد الان می خواهد قول افلاطون را نقل کند که وسیعتر از آن گروه قائل است یعنی حتی برای طبیعیات هم چنین فرد مجردی قائل است.

مصنف می فرماید تمام این حرف ها « یعنی چه کسانی که وجود مثالی را برای عدد قائل هستند و چه آنهایی که برای مطلق تعلیمیات قائل به وجود مجردند و هم افلاطون » باطل است و در جای خودش که علم فلسفه است به ابطال آنها پرداختیم مصنف در اینجا به دلیل مختصری اشاره می کند و می گوید ما به طور کامل در علمی که مربوط به این بحث است که همان علم الهی است به بطلان این آراء پرداختیم و همه را باطل کردیم. در اینجا وارد بحث در ابطال این آراء نمی شویم. در اینجا اینگونه فرض می کنیم که این مُثُل موجودند و اشکالی در وجودشان نداریم « اگر چه ما قبول نداریم » سپس این مطلب مطرح می شود که این موجودات آیا می توانند موضوع علم قرار بگیرند؟ آیا می توانند موضوع مساله و اصغر و اکبر و اوسطِ قیاس قرار بگیرند یا نمی توانند قرار بگیرند؟

ص: ۱۴۶۰

توجه کنید که این بحث یک بحث منطقی است نه فلسفی.

توضیح عبارت

و اما افلاطن فجعل الصور المعقوله المفارقه موجوده لکل معقول حتی للطبیعیات

ترجمه: « گروهی گفته بودند موجود عقلی برای موجود عددی حاصل است و گروهی گفته بودند موجود عقلی برای موجود عددی و هندسه هر دو حاصل است » اما افلاطون « وسیعتر از اینها می گوید یعنی این عبارت " اما افلاطن " عطف بر عبارت صفحه ۱۸۷ سطر ۱۸ است » معتقد شده که صور عقلی که مفارق از ماده و مجرد از ماده هستند موجود می باشند برای هر شیئی که تصور شود حتی برای طبیعیات ».

« لکل معقول »: یعنی هر چه که تعقل شود. برای معدومات، مثال قائل نیست. شاید وجود رابط قابل تعقل نباشد در اینصورت برای آن، مثال قائل نیست. یا جنس به عنوان اینکه مردد است قابل تعقل نیست باید با فصل همراه شود تا نوع شود و قابل تعقل شود.

فسمّاها اذا کانت مجرده مُثُلا، و اذا اقترنت بالماده صورا طبیعیه

ترجمه: این طبیعیات اگر مجرد باشند مُثُل نامیده می شوند و اگر مقرون به ماده باشند صور طبیعیه نامیده می شوند « یعنی نوع را واحد گرفته ولی افراد را مختلف گرفته است. فرد مجرد را مثال گفته و فرد مادی را صورت طبیعیه گفته. و افراد مجرده را مُثُل گفته و افراد مادیه را صُوَر طبیعیه گفته ».

توجه کنید که برای هر نوع یک فرد مجرد است وقتی اینها را جمع کنید متعدد می شوند.

ص: ۱۴۶۱

و جمیع هذا باطل

مصنف می گوید همه این حرف ها باطل است یعنی نه اینکه فقط حرف افلاطون باطل باشد بلکه حرف های قبل از افلاطون هم باطل است چه آنهایی که در عددیات قائل به مثال هستند چه آنهایی که در مطلق تعلیمیات قائل به مثال هستند و چه افلاطون که هم در مطلق تعلیمیات و هم در طبیعیات قائل به مثال هست.

مصنف به طور مجمل قول همه را باطل می کند و بحث مفصل را در فلسفه بیان می کند. مصنف به طور مجمل اینگونه بیان می کند: ابتدا صُوَر طبیعیه را رسیدگی می کند که آیا با صور عقلیه سازگارند یا نه؟ سپس صور تعلیمیه را رسیدگی می کند؟ می گوید این دو با صور عقلیه سازگار نیستند لذا نمی توانند فرد مجرد و عقلی داشته باشند.

مصنف می گوید اگر موجود طبیعی را از ماده خالی کنید موجود طبیعی نخواهد بود یعنی این نوع، نوع مادی است و اگر آن را از ماده خالی کردید دیگر این نوع صادق نیست مثلا انسان که یک نوع مادی است یا فرس یک نوع مادی است حال اگر خواستید انسانِ مجرد را ملاحظه کنید یا فرسِ مجرد را ملاحظه کنید و از ماده خالی کنید دیگر اینچنین فرس یا انسانی، فرس و انسان نخواهد بود. قوام امر طبیعی به داشتن ماده است لذا اگر آن را از ماده خالی کنید قوامش گرفته شده است و اگر قوامش گرفته شود آن نوع صادق نخواهد بود. پس بر آنچه که اسمش را انسان عقلی گذاشتید. انسان صدق نمی کند چطور یک فردی برای این نوع طبیعی قائلید در حالی که آن فرد، طبیعی نیست. توضیح این در صفحه بعد بیشتر می آید و می گوید قوام انسان به ماده داشتن یا حیوان بودن است اما نه حیوانی از سنخ ملک که با عقلیات هم سازگار باشد بلکه حیوانی از سنخ حیوانات عنصری است لذا شامل موجود مجرد عقلی نمی شود.

ص: ۱۴۶۲

[نکته: توجه کنید که مصنف، مُثُل افلاطونیه را قبول ندارد و ما بر طبق نظر مصنف توضیح دادیم اما مرحوم صدرا و شیخ اشراق طرفدار مثل افلاطونیه هستند و حرف مصنف را قبول نمی کنند چون مرحوم صدرا می گوید انسان یعنی آنچه که انسانیتش محرز باشد حال می خواهد با ماده باشد یا بدون ماده باشد.]

اما در صور تعلیمیه مصنف اینگونه بیان می کند که اگر چه در حدّ تعلیمیات، ماده اخذ نمی شود ولی تعلیمیات اگر بخواهند درخارج موجود شوند متقوِّم به ماده اند و آن صورت عقلی که شما به آن قائل هستید یک موجود خارجی است « و موجود ذهنی نمی باشد » و تعلیمیات در خارج همراه ماده اند پس آن موجود هم چون در خارج است باید همراه ماده باشد. بنابراین اگرچه تعلیمیات به لحاظ حدّ و وجود ذهنیشان به ماده احتیاج ندارند ولی به لحاظ وجود خارجیشان به ماده احتیاج دارند و چون این مثال، وجود خارجی دارد پس باید ماده داشته باشد. اگر بدون ماده باشد از امور تعلیمیه نخواهد بود.

این ردّ اجمالی است که مصنف نسبت به این گروه بیان می کند.

فان الصور الطبیعیه لا تکون هی هی اذا جردت عن الماده

هر دو ضمیر « هی » به « صور طبیعیه » بر می گردد.

ترجمه: صور طبیعیه، صور طبیعیه نمی شوند اگر مجرد از ماده شوند « در حالی که همه این انواع، صور طبیعیه هستند. شما آنها را مجرد از ماده می کنید و هنوز انتظار دارید که همین صورت طبیعیه که انسانیت و فرسیت است بر آنها صدق کند ».

ص: ۱۴۶۳

و الصور التعلیمیه لا تقوم بلا ماده و ان کانت تحد لا بالماده

اما صور تعلیمیه ولو در حدّ و وجود ذهنیشان احتیاج به ماده ندارند و بدون ماده تعریف می شوند اما بدون ماده نمی توانند در خارج، قائم و برپا باشند. بنابراین نمی توان گفت که در خارج، صورت تعلیمی هست که مجرد از ماده است و اسم آن، مثال افلاطونی است.

و الکلام فی ابطال هذه الآراء والقیاسات الداعیه الیها انما هو فی صناعه الفلسفه الاولی دون المنطق و علوم اخری

وقتی مصنف این ردّ اجمالی را بر افلاطون و کسانی که این نظریه را در ریاضی داشتند مثل فیثاغورثیان وارد می کند می فرماید باید هم این آراء رد شود و هم قیاساتی که اینها بر اثبات این آراء اقامه کردند را هم باید رد کرد ولی جای بحث آنها در فلسفه است نه منطق و الان بحث ما در منطق است و لذا نباید به اینگونه مباحث پرداخت.

ترجمه: کلام در ابطال این آراء و در ابطال قیاساتی که به این آراء، منتهی می شوند و ما را دعوت به پذیرش این آراء می کند در فلسفه اولی است « که در فصل دوم از مقاله هفتم الهیات شفا مطرح شده است » نه در منطق و نه در علوم دیگر جای این بحث است.

بل یحسن فی المنطق بوجه من الوجوه ان یبین ان هذه و ان فرضت موجوده فلا مدخل لها فی علم البرهان و لا هی موضوعه لهذه البراهین التی نحن فی تعلیمها

ص: ۱۴۶۴

« بوجه من الوجوه »: یعنی به بیانات منطقی.

« هذه »: یعنی این چنین موجودات مجرد.

مصنف می فرماید در منطق باید اینگونه بحث شود که این صُوَر بر فرض موجود باشند نمی توانند موضوع علم یا اصغر یا اوسط یا اکبرِ قیاس قرار بگیرند. کاری به وجود خارجی آنها در منطق نداریم.

ترجمه: بلکه نیکوست در منطق به بیانات منطقی که بیان شود که این چنین موجودات مجردی ولو فرض شوند که موجودند « و اشکالی در فلسفه بر آنها وارد نشود و وجودشان پذیرفته شود » در علم برهان دخالتی ندارند و موضوع این براهینی که ما در صدد تعلیم این براهین هستیم واقع نمی شوند « براهینی که در صدد بیان آنها و تعلیم آنها هستیم براهینی هستند که بالذات بر کلیات اقامه می شوند و بالعرض بر جزئیاتِ همان کلیات اقامه می شوند و روشن است که این موجودات عقلی ممکن است طوری باشند که برهان، بالذات بر آنها اقامه شود ولی آن برهانی که بر اینها بالذات اقامه می شود نمی تواند از اینها به جزئیات و کثرات سرایت داده شود و گفته شود این برهان، بالعرض برهان بر کثرات است. چنین برهانی مورد بحث نیست. بحث در برهانی است که قابل سرایت به جزئیات باشد ».

نکته: مصنف در عبارت قبلی بیان کرد اینگونه موجودات در علم برهان دخالت ندارند نه می توانند موضوع قرار بگیرند نه می توانند محمول قرار بگیرند نه می توانند حد وسط واقع شوند اما در این عبارت بیان می کند در این براهینی که ما داریم دخالت ندارند هر دو عبارت صحیح است چون بعداً مصنف ثابت می کند نه می توانند موضوع این براهینی که ما درباره آنها بحث می کنیم واقع بشوند و نه می توانند در برهان دخالت کنند. موضوع این براهین، همان اصغر است. دخالت کردن در برهان به معنای اصغر واقع شدن یا اکبر یا حد وسط واقع شدن است. ما بیان می کنیم که اینها اصلا دخالتی در برهان ندارند یعنی به هیچ طوری نمی توانند در برهان دخالت داده شوند چه به عنوان اصغر چه به عنوان اکبر چه به عنوان اوسط. بعداً مصنف ادعا می کند موضوع براهینی که مورد بحث هستند نمی باشند چون موضوع براهینِ ما، موضوع کلی است که بتواند حکایت از جزئیات کند و نتیجتاً حکمی را که با برهان بر این کلی مترتب می شود را بتواند به جزئیات خودش سرایت دهد.

ص: ۱۴۶۵

« لا هی موضوعه لهذه البراهین التی نحن فی تعلیمها »: برهانی که آورده می شود حکمی به وسیله این برهان بر موضوع اثبات می شود یعنی اکبر برای اصغر اثبات می شود و نظر ما این است که این حکم وقتی بر اصغر حمل شد به توسط اصغر بر جزئیات اصغر حمل می شود مثلاـ برهان بر کلّی اقامه می شود تا به جزئیات سرایت داده شود. پس موضوعی که در برهانِ مورد بحث انتخاب می شود موضوعی کلّی است که قابل انطباق بر کثرات و جزئیات است و چنین موضوعی نمی تواند شخصی باشد در حالی که آن موجود مجردی که شما گفتید شخصی است و قابل انطباق بر کثرات نیست.

لان هذه البراهین و ان کانت بالذات و اولا لامور عقلیه کلیه فانها ثانیا و بالعرض للمحسوسات و الفاسدات

ترجمه: چون این براهینی که ما در صدد تعلیم آنها هستیم اگر چه بالذات و اولاً براهینِ امور عقلی کلّی هستند اما این براهین ثانیا و بالعرض برای محسوسات و فاسدات هستند « پس براهینی مورد نظر ما است که به جزئیات هم ارتباط داشته باشند ولی بالعرض ارتباط داشته باشند در حالی که اگر موضوع برهان را مثال افلاطونی قرار دهید این مثال افلاطونی اگرچه عقلی است ولی کلیِ قابلِ صدق بر کثیرین نیست تا بتوان برهانی را که بر این جزئی اقامه کردید به کثرات نسبت دهید.

فان کل حکم یصح علی الشمس المطلقه یصح علی هذه الشمس و کل حکم یصح علی الغِبّ علی الاطلاق فیصح علی هذا الغبّ و اذا صح ان کل انسان حیوان، صح علی انسان ما انه حیوان

ص: ۱۴۶۶

مصنف از اینجا چند نمونه بیان می کند و می گوید وقتی در برهان، حکمی را بر یک شمس کلی مترتب می کنید یا بر یک انسان کلی مترتب می کنید انتظار این است که این حکم به آن شمس جزئی و آن انسان کلی سرایت کند. یعنی برهان متوقف بر آن کلی نمی شود بلکه از آن کلی تجاوز داده می شود و ناظر می شود به جزئیاتی که تحت آن کلی هستند. این کار را در موجود مجرد عقلی نمی توان انجام داد.

ترجمه: هر حکمی که بر شمس مطلقه « یعنی شمس کلی » صحیح باشد بر شمس جزئی هم صحیح است « و می تواند بر شمس جزئی هم مترتب شود ولی نسبت به این شمس، بالعرض می شود » و همچنین هر حکمی که در طب بر غِبِّ علی الاطلاق « یعنی تبِ نوبه ی مطلق » حمل کنید همان حکم بر این غبِّ شخصی و جزئی و خارجی هم حمل می شود و اگر صحح باشد به هر انسان کلی بتوان حیوان گفت به این انسان جزئی هم می تو ان حیوان گفت « پس برهانی که مورد بحث ما است اگر چه بر امر عقلی اقامه می شود ولی به جزئیات خارجی از طریق همان امر عقلی سرایت داده می شود در حالی که اگر برهان را بر موجود عقلی که خودتان می گویید مترتب کنید یک موجود شخصی است و برهانی که بر او اقامه شده به اشخاص دیگر سرایت نمی کند زیرا شخص عقلی، حقیقت عقلی دارد و این اشخاص، حقیقت مادی دارند و معنا ندارد که برهان را از حقیقتی به حقیقت دیگر سرایت دهید لذا اگر در عقلی اجرا شد نمی توان در مادی اجرا کرد ».

ص: ۱۴۶۷

صفحه ۱۸۸ سطر ۱۵ قوله « و البرهان »

مصنف دوباره همین مطلب را بیشتر توضیح می دهد و می فرماید یک کلّی عقلی را موضوع برهان قرار دهید « حال یا اصغر یا اوسط قرار دهید » با این شرط که این کلی نسبت به جزئی دو کار انجام می دهد یکی این است که اسمش را به جزئی بدهد یکی دیگر این است که حدش را به جزئی بدهد. مثلاـ فرض کنید گفته می شود « کل انسان ناطق » و « کل ناطق حیوان »، « فکل انسان حیوان ». برهانی که الاـن ترتیب داده شده موضوعش « یعنی اصغرش » انسان است. این کلی که موضوع برهان است باید دو چیز خودش را بتواند به جزئیات انسان عطا کند که یکی اسمش و یکی حدّش هست یعنی جزئیات را، هم باید انسان نامید هم باید تعریفی که برای مطلق انسان می شود بر این جزئیات باشد اما اگر آن مثال افلاطونی را که آن هم عقلی است اصغرِ این قیاس قرار دهید اگر چه می تواند اسم خودش را به آن جزئیات بدهد ولی حدّش را نمی تواند بدهد حد این موجود عقلی عبارتست از « عقلیٌ ابدیٌ ». این حدّ، جامع بین همه عقلیات است که هم وجودشان عقلی است و خالی از ماده می باشد هم ابدی اند. یعنی مر گ برای آنها نیست. این، تعریف مثال افلاطونی است. اماآیا می توان این تعریف را در افراد مادی آورد؟ جواب این است که حد موجود مادی عبارتست از « حیوانٌ ناطق مائتٌ »، حیوان مستلزم مادی بودن است چون حیوانی که در این تعریف آمده حیوان بالعرض است چون بدن ما ذاتا مرده است. این حیاتی که از طریق نفس می آید آن را زنده می کند و در واقع زنده بودن برای حیاتی است که خداوند ــ تبارک ــ به این بدن داده نه اینکه برای خود بدن باشد. پس بدن، بالعرض و المجاز دارای حیات است. پس حیوان در اینجا حیوان مجازی یعنی حیِّ مجازی است. در تعریف انسانِ مادی، حیوان اخذ شده یعنی ماده اخذ شده است در حالی که در تعریف موجود مجرد، « عقلی » اخذ شده که به معنای خلوّ از ماده است. همچنین در تعریف موجود مادی، « مائت » اخذ شده در حالی که در موجود مجرد، « ابدی » اخذ شده بود پس دو قید در موجود مجرد است که خلافش در انسان است چگونه می توان گفت حدّ اینها یکی است؟

پس موجود مثالی اسم خودش را به این موجود مادی داد ولی حدّ خودش را نمی تواند بدهد.

شرط اینکه برهانی که درباره آن بحث می شود تشکیل گردد این است که موضوع این برهان بتواند به آن کثرات، هم اسمش و هم حدش را بدهد. ولی موجود عقلی نمی تواند به موجودات مادی و کثرات، حدّ خودش را بدهد « اگرچه بتواند اسمش را بدهد » پس شرط برهانی را که ما بحث می کنیم واجد نیست. پس برهانی که درباره آن بحث می کنیم نمی تواند. با موضوعی که عبارت از مثال افلاطونی است تشکیل شود.

توضیح عبارت

و البرهان انما لابد من ان یکون فیه قول کلی لیکون شاملا للکثره بان یعطی اسمه وحده للکثره الجزئیه

درباره برهان باید یک مقدمه کلی وجود داشته باشد تا بتواند کثرات را شامل شود و شاملِ کثرت شدن به این صورت است که هم اسمش را به آن کثرت بدهد و هم حدش را به آن کثرت بدهد « اگر تنها اسمش را بدهد شامل آن کثرت نمی شود. معنای شمول این است که شامل، هم اسمش را به مشمول ها بدهد هم حدش را بدهد ».

ترجمه: در برهان به ناچار باید قضیه کلیه وجود داشته باشد « یا مثلا یک کلی که قابل صدق بر کثیرین است صغری قرار داده شود » تا این کلی « یا آن برهان » شامل کثرت شود به این صورت که اسمش و حدش را به کثرات جزئیه عطا کند « یعنی به کثراتی که فرد هستند اسم و حدّش را بدهد » کلّیِ مفهومی می تواند چنین کاری را بکند اما کلیِ سِعِی که عقلی است نمی تواند چنین کاری را بکند.

ص: ۱۴۶۹

و یمکن ان یُجعل الکلی فیه المحکوم علیه بالحکم الکلی حدا اوسط موجبا علی الکثره بالاسم و الحد

« یمکن » عطف بر « یعطی » است. « المحکوم علیه بالحکم الکلی » صفت برای « الکلی » است که نائب فاعل « یُجعل » است و « حدا اوسط، مفعول دوم « یجعل » است که الان مفعول اول شده « بالاسم و الحد » متعلق به « موجبا » است.

ترجمه: کلی که در این برهان آمده و این صفت دارد که محکومٌ علیه به یک حکم کلی است « یعنی یک حکم کلی بر او مترتب شده است » ممکن است که این کلی، حد اوسط قرار داده شود « تا اکبر هم که حکم کلی است بر آن حمل شود » تا بتواند آن حکمی را که خود این حد وسط قبول کرده، ایجاب کند بر کثراتی که در تحت خود این کلی مدرج اند. « یعنی باید بتواند وساطت کند برای اینکه حکم خودش را به این کثرات بدهد » و این موجب شدنش به اسم و حد باشد « یعنی چون اسمش و حدش را به این جزئی داده لذا حکمش را هم بر این جزئی واجب می کند ».

فما حُکِم علیه حُکِم علی الکثره

هر چه که بر کلی حکم می شود بر آن کثرتِ مدرج در تحت کلی هم حکم می شود « آن موجود عقلی که مثال افلاطونی است چنین خاصیتی ندارد که حکمِ مترتب بر خودش را به جزئیاتی که تحت خودش مندرجند سرایت بدهد چون او، جزئیِ مندرج در تحت خودش ندارد اگر بخواهد به آن جزئیات سرایت بدهد چون آن جزئیات تحت خودش نیست لازم می آید که حکم را از خودش که دارای حقیقتی است به جزئی که دارای حقیقت دیگر است سرایت دهد. چون وقتی حدّ آنها یکی نبود حقیقت های آنها فرق می کند.

ص: ۱۴۷۰

و اما الصور فانها ان کانت موجوده فلا یجب ان یکون الحکم علیها حکما علی الکثره من الجزئیات الشخصیه

اما صور عقلیه و مُثُل افلاطونیه که می خواهید موضوع برهان قرار دهید بر فرض موجود باشند « یعنی قبول می کنیم وجود دارد و اشکالی که در فلسفه بر وجودش شده ندیده گرفته می شود و فرض می شود که موجود است » واجب نیست حکمی که بر آن صُوَر شده حکم بر کثرت باشد آن کثرتی که عبارت از جزئیات شخصیه است « یعنی حکمِ صُوَر به جزئیات شخصیه سرایت نمی کند ».

و لا یمکن ان تکون حدودا وسطی فی اثبات شیء علی الکثره من الجزئیات الشخصیه

تا اینجا بیان شد که این صور نمی توانند موضوعِ برهان شوند اما آیا می توانند حد وسط شوند؟ با همین بیان معلوم می شود که نمی توانند باشند زیرا کار حد وسط این است که حکمی را که قبول می کند به جزئیات سرایت دهد. ولی نمی تواند این کار را بکند پس نمی تواند حد وسط واقع شود.

ترجمه: « همانطور که موجود عقلی و صور نتوانست موضوع و اصغر شود همچنین » این صور نمی توانند حد وسط در اثبات شیئی بر کثرات جزئیه شخصیه شوند.

و ذلک لان المثل و اِن اَنزلنا انها تعطی الکثره اسماء ها فلا یمکننا ان نقول انها تعطیها حدودها

چرا این صور عقلیه نمی توانند حد وسط باشند و حکم « یعنی اکبری » که گرفتند به جزئیاتِ مندرج تحت خودشان « یعنی تحت اصغر » سرایت دهند « جزئیاتی که مندرج تحت اصغر باشد مندرج تحت اینها هم هست چون اینها حمل بر اصغر می شوند و قهراً حمل بر هر چیزی که اصغر حمل بر آنها می شود خواهند شد ».

ص: ۱۴۷۱

ترجمه: و برای اینکه مُثُل، ولو تنزّل کنیم « یعنی اگر چه فرض کنیم » که این مُثُل اسماء خودشان را به جزئیات می دهند ولکن ممکن نیست ما را که بگوییم این مُثُل حدود خودشان را هم به این جزئیات می دهند « یعنی حقایقشان را هم می دهند ».

لانه لیس شیء من الجزئیات صورةً عقلیةً مفارقةً ابدیه

علت اینکه حدّ خودشان را نمی دهند این است که بر هیچ یک از جزئیات مادی، صورت عقلیه مفارقه ابدیه صدق نمی کند.

ملاحظه کنید که عبارت « صوره عقلیه مفارقه ابدیه » تعریف برای همه مجردات و عقلیات است پس بر این صورتِ مثالیِ افلاطونی هم باید باشد در حالی که در موجودات مادی که افرادِ محسوسِ نوعِ هستند این تعریف وجود ندارد بلکه خلاف این تعریف هست.

و هذا هو الحد الجامع للصور المفارقه

« هذا »: یعنی جمله ی « صوره عقلیه مفارقه ابدیه » حدّی است که همه ی صور مجرده را شامل می شود و می توان به وسیله آن، همه صور مجرده را تعریف کرد در حالی که صور مادّیه با این حد تعریف نمی شود پس معلوم می شود که حقیقت صورت مادیه با حقیقت صورت مجرده متفاوت است.

و کیف یمکن ان تکون طبیعه الانسان المحسوس تحمل علیها طبیعه الانسانی المثالی و هذا الانسان حیوان ناطق مائت و ذلک لا حیوان و لا ناطق الا باشتراک الاسم و لا مائت

ذلک: یعنی موجود عقلی و صورت عقلی که همان مثال افلاطونی است.

ص: ۱۴۷۲

مصنف از اینجا می خواهد بیان کند این مطلب را که نمی شود حدّی را که بر صورت عقلیه هست برای موجودات امور طبیعیه هم آورد.

ترجمه: چگونه ممکن است بر انسانِ محسوس، انسان مثالی را حمل کرد در حالی که « با هم تفاوت ها دارند » انسان، حیوانِ ناطقِ مائت است و آن موجود عقلی و صورت عقلی « که همان مثال افلاطونی است » نه حیوان است و نه ناطق است. بله ممکن است به آن، حیوان گفت ولی به معنای دیگر غیر از معنایی که بر انسان حمل می شود. « پس اطلاق حیوان بر آن موجود و بر انسان، اشتراک لفظی می شود. ناطق هم همینطور است زیرا ناطق که بر موجود عقلی اطلاق می شود با ناطقی که بر انسان اطلاق می شود فرق دارد زیرا ناطقی که بر انسان اطلاق می شود متقوِّم بر نفسش است و آن موجود عقلی، این نفس را ندارد زیرا موجود عقلی دارای ذات عقلی است نه ذات نفسی، پس ناطق هم نیست مگر به اشتراک اسم، یعنی ناطقی که بر او اطلاق می شود به یک معنایی است و ناطقی که بر این اطلاق می شود به معنای دیگر است. فقط لفظ ناطق یا اسم ناطق بین آنها مشترک است اما به اشتراک معنوی نمی تواند باشد. پس تعریف انسان که رسیدگی می شود بر موجود مجرد صدق نمی کند تعریف این موجود مجرد که رسیدگی می شود بر انسانِ مادی صدق نمی کند. از اینجا کشف می شود که انسانِ مجرد و انسانِ مادی دو تعریف یعنی دو حقیقت دارند. اگر دو حقیقت دارند نمی توان حکم یکی را به دیگری سرایت داد.

ص: ۱۴۷۳

ترجمه: چگونه ممکن است بر طبیعت انسانِ محسوس، طبیعت انسانِ مثالی حمل شود در حالی که انسان محسوس سه قید « حیوان » و « ناطق » و « مائت » را دارد و « این سه قید در موجود مجرد عقلی نمی آید و » این موجود عقلی، حیوان نیست و ناطق هم نیست مگر به اشتراک اسم، ومائت هم نیست « چون در تعریف موجود مجرد، لفظ ابدی آمد که مخالف بامائت است ».

« و لا مائت »: مرحوم صدرا معتقد است که عقول دارای مرگ نیستند از باب اینکه عقل هستند اما مصنف که عالم را قدیم می داند پنج فرد از افراد عالم را قدیم می داند و آنها را ابدی هم می داند و چون آن ۵ مورد، عمده ی موجودات عالَم را تشکیل می دهند لذا معتقد می شود به اینکه عالم، قدیم است. پس اگر مشاء می گوید عالم، قدیم است یعنی آن ۵ مورد قدیم اند نه اینکه مطلق موجودات عالم، قدیم باشند والا ما که مرکب های عنصری هستیم قدیم و ابدی نیستیم. ما حادث هستیم و بعداً از بین می رویم پس نمی تواند بگوید عالم قدیم است بلکه آن ۵ مورد، قدیم اند و آنها عبارتند از عقول و افلاک « یعنی جرم فلک » و نفوس فلک و عناصر بسیطه و انواع عناصر مرکبه « یعنی معتقدند که نوع انسان از ازل در ضمن افراد خلق شده و تا ابد هست اما اشخاص انسان، هم حادث و هم زائل اند. اینها معتقدند که انقراض انواع ممکن نیست. بر فرض شما نوعی را نبینید آن نوع موجود هست و اگر در اینجا نباشد در کرات دیگر هست ».

ص: ۱۴۷۴

مرحوم صدرا معتقد است به اینکه عالم « یعنی فلک و ملک و نفس فلک و عنصر و عناصر مرکبه »حادث اند و زائل می شوند ولی عالَمی که خداوند ـ تبارک ـ آفریده همین عالم نیست. قبل از این عالم، بی نهایت عالم آفریده و بعد از این عالم هم بی نهایت عالم می آفریند. فیض خداوند ـ تبارک ـ قدیم است ولی این عالم ها که مستفیض اند همه آنها حادث و زائل اند مرحوم صدرا در عین اینکه این نظر را دارد درباره عقول که ملائکه ی مهیّمین هستند می گوید مرگ ندارند و در آخرین فصل از فصول جلد هفت اسفار این مطلب را اثبات می کند.

پس مشاء و مرحوم صدرا هر دو قائلند که عقول، مرگ ندارند ولی مشاء علاوه بر عقول، معتقد است که آن ۴ مورد دیگر هم مرگ ندارند. مرحوم صدرا آن ۴ مورد را مائت می داند پس عبارت « و لا ـ مائت » که مصنف بکار برده یعنی اگر این موجودات را موجودات عقلی می دانید « که همان مُثُل افلاطونیه هستند » مائت نیستند در حالی که انسان مادی، مائت است پس تعریفی که برای انسان عقلی فرض می کنید با تعریفی که برای انسان مادی فرض می کنید فرق دارد و وقتی تعریف و حدّ فرق داشت معلوم می شود که حقیقت آنها فرق دارد و اگر حقیقت، فرق داشت حکم یکی را نمی توان به دیگری داد. در حالی که در برهانی که بحث می کنیم باید حکمی که بر این کلی مترتب می شود به کثرات داده شود. اگر کلیِ مفهومی، موضوع قرار داده شود حکمش را می توان به کثرات داد اما اگر کلیِ مصداقی « که کلی سعی و عقلی است » موضوع قرار داده شود حکمش را نمی توان به کثرات داد. پس این موجود عقلی در برهانی که مورد بحث ما هست راه ندارد. برهانی که مورد بحث ما هست برهانی بود که بتواند حکمش را به جزئیات و به موجود مادی بدهد اما برهانی که شما می گویید اینگونه نیست. پس موجودات عقلی بر فرض که در فلسفه وجود آنها اثبات شود و مورد قبول واقع شود نمی توان در منطق، موضوع برهان قرار داده شود.

ص: ۱۴۷۵

تـا اینجـا روشن شـد که مُثُـلِ افلاطونی را نه می توان موضوعِ در صـغری « یعنی اصـغر » قرار داد و نه موضوع در کبری « یعنی اوسـط » قرار داد قهراً معلوم می شود که اکبر هم نمی توان قرار داد. توضـیح این مطلب در عبـارت بعـدی می آیـد. و در ادامه بیان می کند که نمی توانند موضوع علمی از علوم واقع شوند.

و کیف یقال لشیء من هذه انها تلک کما یقال انها حیوان

« هذه »: یعنی موجودات عقلیه یا صور عقلیه

« تلک »: یعنی از موجودات مادیه. ضمیر « انها » به مشارٌ الیه « تلک » بر می گردد.

ترجمه: چگونه گفته می شود برای شـیئی که از موجودات عقلیه یا صور عقلیه است اینکه از موجودات مادیه هستند چنانچه بر این موجودات خارجی و موجودات انسانی، حیوان اطلاق می شود « با اینکه این صور نه حیوان هسـتند نه ناطق هستند نه مائت هسـتند. از اینجـا معلوم می شود که صورت عقلیه بـا موجودات مـادیه حقیقتـاً فرق می کننـد و اگر حقیقتاً فرق می کننـد حکم یکی را نمی توان به دیگری داد لـذا برهانی که بر موجود عقلی اقامه شـد به آن کثرات داده نمی شود در حالی که برهانی که بحث می کنیم برهانی است که اگرچه ظاهرا بر کلی اقامه شـده ولی از طریق کلی به کثرات داده شده و بر کثرات اطلاق شده است ».

ص: ۱۴۷۶

نظر مصنف درباره اینکه آیا می توان موضوع علم یا موضوع مساله « و به تعبیر دیگر اصغر در قیاس » یا اکبر را مُثُل افلاطون قرار داد یا نمی توان قرار داد/ آیا می توان موضوع علم یا موضوع مساله « و به تعبیر دیگر اصـــغر در قیاس » یا حد وسط یا اکبر را، مُثُـل افلاطونی قرار داد یـا نمی توان قرار داد و بایـد مفـاهیم را قرار داد؟ / فصل ۱۰/ مقاله ۲/ برهان شفا. ۹۴/۰۴/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: نظر مصنف درباره اینکه آیا می توان موضوع علم یا موضوع مساله « و به تعبیر دیگر اصغر در قیاس » یا اکبر را مُثُل افلاطون قرار داد یا نمی توان قرار داد/ آیا می توان موضوع علم یا موضوع مساله « و به تعبیر دیگر اصغر در قیاس » یا حد وسط یا اکبر را، مُثُل افلاطونی قرار داد یا نمی توان قرار داد و باید مفاهیم را قرار داد؟ / فصل ۱۰/ مقاله ۲/ برهان شفا.

فاذن الصور المُثُلیه لا تعطی اسماوها و حدودها معا للکثره و الجزئیات(۱)

بحث در این بود که آیا مُثُل می توانند اصغر در قیاس یا اوسط یا اکبر در قیاس باشند یا نمی توانند باشند؟ یک بحث دیگر این است که آیا می توانند موضوع علوم واقع شوند یا نه؟ گاهی به جای « اصغر » تعبیر به « موضوع مساله » می شود که صحیح است. البته اصغر، گاهی موضوع مساله و گاهی موضوع علم است. در جلسه قبل بیان شد که مثل افلاطونیه نمی توانند اوسط باشند چون اوسط، حمل بر اصغر می شود و اگر چه در ظاهر بر عنوان اصغر حمل می شود ولی در باطن بر جزئیات و کثراتی که تحت اصغرند حمل می شود پس اوسط باید طوری باشد که بتواند از طریق اصغر بر جزئیات حمل شود یعنی در واقع محمول بر جزئیات است اگرچه در ظاهر محمول بر عنوانی شده که آن عنوان شامل جزئیات می شود. برای اینکه بیان کنند که اوسط باید شامل جزئیات شود اینچنین گفتند که اوسط یا عنوان اصغر باید اسم و حدش به جزئیات عطا شود یعنی بتوان این عنوان را طوری دید که هم اسم این عنوان به افراد جزئی داده شود هم تعریفی که بر این عنوان می شود به جزئیات داده شود. ا گر اسم داده شد و تعریف داده نشد نمی توان گفت حکمی که برای این عنوان است برای آن جزئیات هم هست. سپس توضیح داده شد عناوینی که وجود ذهنی دارند یا مثلا کلی طبیعی هستند می توانند با جزئیات، هم اشتراک در اسم داشته باشند هم اشتراک در حد داشته باشند مثلا حکمی روی عنوان انسان رفته است که ماهیت کلی طبیعی است. حقیقت انسان با افرادی که تحت آن هست یکی می باشد لذا اگر حکم بر روی انسان برود بر روی افراد هم می رود. اسم این افراد با اسم آن کلی هم یکی است زیرا به هر دو انسان گفته می شود. پس اگر حکمی روی کلی طبیعی رفت بر روی افرادش هم می رود.

ص: ۱۴۷۷

۱- (۱) الشفاء، ابن سینا، ج۹، ص ۱۸۹، س۵، ط ذوی القربی.

بحث امروز این است که مثال افلاطونی آیا حکم کلی طبیعی را دارد یا ندارد؟ یعنی اگر حکمی بر مثال افلاطونی حمل شد آیا می توان بر افراد طبیعی حمل کرد؟ جوابی که داده شد این بود که نمی توان حمل کرد چون اگر چه اسم انسان، مشترک بین انسانِ مجرد و انسان های مادی هست ولی حقیقتشان مشترک نیست دلیلش این است که وقتی آنها را تعریف می کنید به

صورت مختلف تعریف می شوند تعریفی که برای موجود مجرد می شود همان تعریفی است که برای همه موجودات مجرد می شود و گفته می شود « صوره عقلیه مفارقه للماده و ابدیه ». این تعریف، جامع همه مجردات است اگرچه ممکن است در بعضی مجردات قیدی اضافه شود.

اما تعریف موجودات مادی انسان این است: « حیوان ناطق مائت ». این دو تعریف مقابل هم هستند زیرا در آنجا تعبیر به « ازلی » شد و در اینجا تعبیر به « مائت » شد. در آنجا تعبیر به « صورت عقلی » شد ولی در اینجا تعبیر به « حیوان » یعنی حیوان طبیعی شد وقتی دو تعریف، مختلف شدند پس حقیقتِ مثال افلاطونی با حقیقت انسانِ مادی فرق می کند. اگر فرق می کند نمی توان انسان عقلی و مثال افلاطونی را حد وسط قرار داد و اکبری که بر این حمل می شود به توسط حد وسط بر موجودات مادی که مصادیق اصغر هستند حمل کرد.

با این توضیحات معلوم شد که مثال افلاطونی نمی تواند حد وسط قرار بگیرد و اکبری را که بر خودش حمل شده بر جزئیات اصغر حمل کند.

ص: ۱۴۷۸

نکته: مصنف فرمود « نمی توان حکم را از مثال افلاطونی به زید سرایت داد ». ا ما می توان اینگونه گفت « نمی توان مثال افلاطونی را بر زید حمل کرد » یعنی نمی توان گفت که زید مثال افلاطونی است یعنی نمی توان گفت « زید انسان است » و مراد از انسان، انسان افلاطونی باشد.

مصنف در اینجا اشاره می کند اکبری که بر مثال افلاطونی حمل شده بالعرض هم نمی تواند بر موجود مادی حمل شود. ملاحظه کنید اگر محمولی بر کلی طبیعی حمل شود بالعرض بر جزئیات کلی طبیعی حمل می شود یعنی کلی طبیعی واسطه می شود. و محمول، بالذات محمول بر کلی طبیعی است و بالعرض، محمول بر جزئیات است. مصنف می گوید محمولِ بر مُثُل، بالعرض هم نمی تواند حمل بر جزئیات مادیه شود یعنی مثال نمی تواند واسطه شود تا گفته شود آنچه که حمل بر مثال شده با واسطه مثال، حمل بر موجود مادی می شود تا حملش بر موجود مادی بالعرض شود. پس حمل بالعرض هم نیست.

قیاسی که با حد وسط کلی طبیعی آورده می شود بالذات به کلی طبیعی توجه دارد و بالعرض به جزئیات توجه دارد ولی قیاسی که با حد وسطِ مثال افلاطونی می آید بالذات توجه به مثال افلاطونی دارد ولی اصلا توجه به جزئیات مادیه ندارد حتی بالعرض هم توجه ندارد. با این بیانات ثابت شد که مثال افلاطونی نمی تواند حد وسط باشد.

سه بحث دیگر است و آن اینکه مثال افلاطونی اصغر و اکبر و موضوع علوم واقع نمی شود.

ص: ۱۴۷۹

توضیح عبارت

فاذن الصوره المُثُليه لا تُعطَی اسماؤها و حدودها معا للکثره و الجزئیات

« للکثره و الجزئیات » متعلق به « لا تعطی » است.

« تُعطَی »: می توان « تُعطِی » خوانـد یعنی صور مثلیه، اسـماء و حـدودشان را به کثرات و جزئیات نمی دهنـد ولی اگر « تُعطَی » خوانـده شود بهتر است یعنی اسـماء این مُثُـل و حـدودِ این مُثُـل بـا هم، به کثرت و جزئیـات داده نمی شود فقـط اگر داده شود اسـماء داده می شود یعنی اسـمی که برای این صُوَر است برای آن کثرات و جزئیات مادیه هم گذاشته می شود اما حقیقت این صور با حقیقت جزئیات مادیه فرق می کند.

« الصور المثلیه »: آنطور که به نظر می رسد در نسبت دادن، لفظ را به مفردش نسبت می دهند و جمع را نسبت نمی دهند یعنی باید تعبیر به صور مثالیه کند. درباره این مطلب باید تحقیق بیشتری شود.

فلا تصلَح ان تُتَّخَذ حدوداً وسطی فی برهان علی الجزئیات

ضمیر « لا تصلح » به « صور مُثُلیه » بر می گردد.

ترجمه: صور مُثُلیه صـلاحیت ندارنـد که در برهان بر جزئیات، حدود وسـطی اخذ شوند و لو این برهان بخواهد برهان بالعرض باشد « در حالی که نمی تواند برهان بالعرض باشد چون آن برهانی می تواند بالعرض باشد که حد وسـطش کلی طبیعی باشـد در اینصورت بالعرض، برهان بر جزئیات است. پس اگر حد وسط، صور مُثُلیه باشد حتی برهان بالعرض بر آن جزئیات نخواهد بود.

ص: ۱۴۸۰

و کذلک لا یجوز ان تکون حدوداً کبری

همچنین جایز نیست صور مُثُلیه، حد کبری قرار بگیرند.

« حدودا کبری »: در مقدمه ای که کبری قرار داده می شود دو جزء وجود دارد که عبارتند از حد وسط و اکبر. وقتی بیان شد که حد وسط واقع نمی شود اگر بخواهید بگویید کبری هم واقع نمی شود منظور این است که اکبر واقع نمی شود « یعنی حدّ اکبر واقع نمی شود » چون واقع نشدن حد وسط قبلا بیان شد.

عبارت « وکذلک لا یجوز » نشان می دهد علت اینکه مثال افلاطونی نمی تواند اکبر قرار بگیرد عیناً همان علتی است که بیان می کند مثال افلاطونی نمی تواند اوسط باشد. اوسط، حمل بر اصغر می شود و باید بر جزئیاتِ اصغر حمل شود ولی نمی تواند بر جزئیات اصغر حمل شود چون حقیقتش مخالف با جزئیات اصغر است حال اگر صور مُثُلیه، اکبر باشد اکبر هم حمل بر اوسط شده و وقتی حمل بر اوسط شد باید بر مصادیق اوسط، بالعرض حمل شود و فرض این است که مصادیق اوسط، غیر از مثال افلاطونی اند یعنی موجودات مادی اند. موجود مثال را باید حمل بر اوسطی کرد که موجود مادی است و دوباره همان مشکلات قبلی لازم می آید چون یک موجود مجرد بر موجود مادی حمل می شود و حکم خودش را به موجود مادی می دهد. دوباره همان اشکال هست که این موجود مجرد با موجود مادی باید هم اشتراک در اسم داشته باشند هم اشتراک در حد داشته باشند در حالی که حداکثر می تواند فقط اشتراک در اسم داشته باشد و اشتراک در حد و حقیقت ممکن نیست. پس به همان بیانی که ثابت شد مثال افلاطونی نمی تواند اوسط قرار بگیرد. به همان بیان ثابت می شود که نمی تواند اکبر قرار بگیرد.

ص: ۱۴۸۱

ترجمه: و همچنین جایز نیست که این صور مُثُلیه، حدود کبری قرار بگیرند.

صفحه ۱۸۹ سطر ۷ قوله « و اما »

دو بحث دیگر باقی مانده یکی این است که بیان شود مُثُل افلاطونی نمی تواند اصغر باشد. دوم اینکه بیان شود مُثُل افلاطونی نمی تواند موضوع علوم باشد. مصنف هر دو مطلب را با یک بیان، می گوید همانطور که اوسط بودن و اکبر بودن را با یک بیان نفی کرد.

اصغر در هر قیاس، یکی از دو فرض را دارد: گاهی یک عین خارجی اصغر قرار داده می شود مثلا گفته می شود « زید انسان ». سپس گفته می شود « کل انسان کذا » البته خود عین خارجی، اصغر نیست بلکه مفهومِ حاکی از آن عین خارجی، اصغر است یعنی اگرچه در ظاهر، قضیه تشکیل داده شده و مفهوم زید، موضوع و اصغر قرار داده شده اما در واقع خود زید اصغر است و حکم اکبر را به توسط حد وسط می پذیرد پس در واقع اصغر، همان عین خارجی است اگرچه به خاطر رعایت قضیه، مفهوم عین خارجی موضوع قرار داده شده تا حاکی از عین خارجی باشد ولی در واقع حکم برای عین خارجی مترتب است. پس اصغر، عین خارجی است.

گاهی از اوقات، اصغر عین خارجی نیست بلکه مفهوم کلی است که آن عین خارجی در آن مفهوم کلی مندرج است مثلا اگر گفته شود « الانسان ناطق » و « کل ناطق کذا » « فالانسان کذا ». در اینجا « انسان » که اصغر قرار گرفته در واقع حکایت از اعیان موجودات می کند ولو آن اعیان موجودات و اشخاص خارجی موضوع قرار نگرفتند ولی انسانی که موضوع قرار داده شده حکایت از آن اشخاص می کند پس بنابراین در هر دو حال می توان گفت اعیان خارجیه اصغر هستند و مثال افلاطونی نه عین خارجی است ونه مِثل کلی طبیعی حاکی از عین خارجی است پس نمی تواند اصغر قرار بگیرد چون اصغر، منحصراً یکی از این دو است به اینکه یا عین خارجی مادی است یا حاکی از عین خارجی است و مثال افلاطونی نه عین خارجی مادی است و نه حالی از آن عین خارجی است. پس هیچ یک از دو قسم اصغر را نمی تواند داشته باشد لذا نمی تواند اصغر قرار بگیرد.

سپس مصنف توضیحی می دهد و می فرماید اگر بخواهید مثال افلاطونی را اصغر قرار دهید تا حکمی را که پیدا می کند به جزئیات مادیه دهد این، در واقع مثل این است که حد وسط قرار داده شده است. چون شان حد وسط، همین است که حکمی که بر آن حمل می شود را به جزئیاتِ اصغر سرایت می دهد. قبلا بیان شد که نمی توان مُثُل افلاطونی را حد وسط قرار داد پس اصغر قرار دانش هم صحیح نیست.

توضیح عبارت

و اما انها لیست حدودا صغری فلان الحدود الصغری اما ان تکون اعیان الموجودات المبحوث عن احوالها و اما امورا الحکم علیها حکم بوجه ما علی اعیان الموجودات

ترجمه: اما اینکه این صور مُثُلیه نمی توانند حدود صغری قرار بگیرند به این جهت است که حدود صغری « یعنی اصغر » با اعیان موجوداتند که از احوالشان بحث می شود یا امور کلیه هستند « قید کلیه را اضافه کنید » که حکم بر آنها بوجه مّا « یعنی به وجه حکایت » حکم بر اعیان موجودات است « چون امور کلیه حکایت از جزئیات می کنند پس حکمی که بر روی کلیات می رود به لحاظ حاکی بودن آنها، حکمی بر جزئیات است. تا اینجا مصنف بیان کرد که اصغر یکی از این دو قسم است اما باید بررسی کرد که مثال افلاطونی آیا می تواند یکی از این دو قسم باشد تا اصغر شدنش جایز باشد یا نمی تواند باشد؟ ».

و لیست اعیان الموجودات الطبیعیه و لا- الریاضیه و لا- هی ایضا امورا الحکم علیها حکم بوجه ما علی اعیان تلک الموجودات لانها حینئذ تکون حدودا وسطی و قد بینا انها لا تکون حدودا وسطی

ص: ۱۴۸۳

ضمیر « لیست » به « صور مثالیه » بر می گردد و « اعیان الموجودات » خبر است.

ترجمه: این صور مثالیه، اعیان موجودات طبیعیه و ریاضیه نیستند « پس شقِ اولِ اصغر نمی توانند باشند » و این صور مثالیه، اموری نیستند که حکم بر آنها، حکم باشد به وجه مّا بر اعیان آن موجودات « چون نمی توانند حاکی شوند زیرا حقیقت آنها با اعیان موجودات فرق می کند » چون صور مُثُلیه در این هنگام که می خواهند حکم خودشان را به اعیان موجودات سرایت بدهند، حدود وسطی می شوند و بیان کردم که نمی توانند حدود وسطی باشند « پس نتیجتا هم نمی توانند اصغر باشند ».

و لا هی ایضا الموضوعات الاولیه لهذه العلوم حتی تکون انما تطلب اعراضها الذاتیه

ضمیر « هی » به « صور مُثُلیه » بر می گردد.

مطلب آخر این است که آیا می توان مُثُل افلاطونیه را موضوع علم قرار داد؟ می فرماید نمی توان موضوع علم قرار داد به همان دلیلی که گفته شد نمی توان مُثُلِ افلاطونیه را اصغر قرار داد. زیرا موضوعات علوم یکی از دو قسم اند یا اعیان موجوداتند یا حاکی از اعیان موجوداتند و مُثُل افلاطونی هیچکدام از این دو شأن را ندارد پس نمی تواند موضوعات علوم قرار بگیرد.

سپس مصنف می فرماید موضوع علم را در هر علمی بحث می کنیم تا درباره اعراض ذاتیتش بحث کنیم و موضوع، عبارت از اعیان خارجیه مادیه است که می خواهیم از عوارض ذاتیه آنها بحث کنیم. عوارض ذاتیه ی آنها غیر از عوارض ذاتیه مُثُل افلاطونیه است. در اینصورت چگونه می توانید عوارض ذاتیه مُثُل افلاطونیه را برای اعیان موجودات « که عوارض ذاتی آنها متفاوت است » ثابت کنید. پس نمی توان مثال افلاطونی را موضوع علم قرار داد و همان طبیعیات یا ریاضیات را باید موضوع علم قرار داد.

ص: ۱۴۸۴

ترجمه: همانطور که صور مُثُلیه نتوانستند حد وسط و اصغر و اکبر قرار بگیرند، نمی توانند موضوعات اولیه برای این علوم « یعنی علوم طبیعیه و ریاضیه » باشند « موضوعات اولیه یعنی موضوع خود علم باشند، موضوعات ثانویه یعنی موضوعات مسائل علم باشند که همان موضوع اولیه که موضوع علم است منشعب و منشق به شُعَبی می شود و موضوعات جدیدی از این انشقاق و انشعاب پیدا می شود که آن موضوعات می توانند موضوعات مسائل قرار بگیرند و اینها را موضوعات ثانویه می گویند. البته گاهی موضوعات مسائل باموضوعات علم یکی می شوند گاهی هم شعبه و شاخه ای از آن هستند » تا اینچنین باشد که اعراض ذاتی اش طلب شود « یعنی صُوَر مُثُلیه را نمی توان موضوع علم قرار داد تا عوارض ذاتی آن طلب شود ».

« هذه العلوم »: یعنی علوم طبیعیه و ریاضیه. حال اگر موضوع برای علوم الهیه قرار داده شوند حرف دیگری است مثلادر الهی اخص، یا در مساله ای از الهی اخص، موضوع قرار داده شود اشکال ندارد ولی موضوع این علوم طبیعی و ریاضی نمی توان قرار داد همانطور، که نشد موضوع مسائل قرار داد. البته در موضوع الهی اخص تمام مجردات مندرج اند اما اگر کسی خواست علمی درست کند که فقط درباره مُثُل افلاطونی بحث کند و عوارض ذاتی آن را بیان کند می تواند مثال افلاطونی را موضوع علم قرار دهد و این اشکال ندارد. آنچه اشکال دارد این است که موضوع علوم طبیعی و ریاضی قرار بگیرد ».

ص: ۱۴۸۵

و ذلـک لانـا ایضـا انما نطلب اعراضا ذاتیه لامور هی إما اعیان و إما الحکم علیها کالحکم علی الاعیان و لیست المُثُل علی احد الحکمین

« ذلک »: علت اینکه صور مُثُلیه نمی توانند موضوعات علوم باشند.

« ایضـا »: همـانطور که مـا اصـغر را اعیـان قرار می دهیم یـا چیزی که حکـایت از اعیـان کنـد قرار می دهیم. همچنین در علوم، اعراض ذاتیه ی اعیان یا اعراض ذاتیه ی چیزهایی که بتوانند حکایت از اعیان کنند می آوریم.

ترجمه: علت اینکه صور مُثُلیه نمی تواننـد موضوعات اولیه علوم باشـند به این جهت است که ما در این علوم طبیعی و ریاضـی، اعراض ذاتیه را برای امـوری طلب می کنیم که آن امور یکی از این دو حـال را دارنـد، یـا اعیـانِ موجودات خـارجیه هسـتند یا حـاکی از موجـودات خـارجیه هسـتند « بـه طـوری کـه حکم بر آن امـور حـاکیه مثـل حکم بر اعیـان است » در حـالی که مُثُل افلاطونیه هیچکدام از این دو شان و دو حکم را ندارند.

فلیس الصور و المُثُل المفارقه اذن داخل فی موضوعات البراهین و لا فی مبادئها بوجه

« المثل المفارقه » عطف تفسیر بر « الصور » است.

« اذن »: با این بیاناتی که در این دو صفحه شد.

نتیجه این می شود که مُثُل نمی توانند موضوعات علوم قرار بگیرند. این نتیجه را مصـنف تصریح نکرده است و عبارت « فلیس الصور ... » نتیجه ی بحثِ اخیر نیست بلکه نتیجه همه مباحثی است که از دو صفحه قبل شروع شد. پس نتیجه بحث این شد که صُوَر و مُثُل مفارقه با این بیاناتی که در این دو صفحه شد، داخل در موضوعات براهین و داخل در مبادی بدیهی نیستند به هیچ وجهی « وقـتی داخـل در موضوعـات براهیـن نشدنـد قهراً داخـل در موضوعـات علم هـم نمی شونـد یعنی موضوعـات براهین و مبادی براهین را نمی توان از این مُثُل تهیه کرد.

نکته: مصنف در مُثُل افلاطونی دو اشکال داشت:

اشکال اول: در جای خودش یعنی فلسفه ثابت می شود که مُثُل، وجود خارجی ندارند.

اشکال دوم: بر فرض وجود خارجی داشتند در منطق نمی توان آنها را حد وسط یا اکبر یا اصغر قرار داد. همچنین نمی توان موضوعات علوم قرار داد. سوال این است که شیخ اشراق و مرحوم صدرا که قائل به مثال افلاطونی هستند و اشکال اول را که در فلسفه مطرح شده جواب می دهند و ثابت می کنند مثال، وجود خارجی دارد آیا اشکال دوم که اشکال منطقی است را می پذیرند یا نه؟ جواب این است که باید بپذیرند چون شیخ اشراق و مرحوم صدرا بر فرض، وجود مُثُل افلاطونی را ثابت کنند نمی توانند مثال افلاطونی را موضوع علم یا اصغر یا اوسط یا اکبر قرار دهند. خود مصنف هم با فرض وجود وارد بحث شد و گفت مُثُل افلاطونی در منطق کارآیی ندارند. پس همه اعتراف به اشکال دوم دارند.

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِی الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹


قائمیه
مرکز تحقیقات رایانه‌ای
اصفهان
www
برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشـــانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹